

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 4

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA "MORTE DE DEUS" EM NIETZSCHE <i>Clademir Araldi</i>	05
AMMIANO MARCELINO E ORÓSIO: UM RETRATO DO CONFRONTO ENTRE OS PARADIGMAS CLÁSSICOS E CRISTÃOS NA HISTORIOGRAFIA TARDO- ANTIGA <i>Fábio Vergara Cerqueira</i>	21
PLOTINO E OS GNÓSTICOS <i>Reinholdo Ullmann</i>	47
FÉ E RAZÃO NO MONOLÓGIO DE ANSELMO DE AOSTA <i>Manoel Vasconcellos</i>	71
DEUS NO ESPAÇO E NO TEMPO SEGUNDO ANSELMO DE AOSTA <i>José Elinaldo Rodrigues</i>	85
A ESTRUTURA DO PENSAMENTO DA TEODICÉIA DE LEIBNIZ E A VINGANÇA DA IDEOLOGIA CONTRA O DISCURSO CRÍTICO <i>Delamar Dutra</i>	97
KANT E O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA MORAL <i>Joãosinho Beckenkamp</i>	111
IDENTIDAD: PERSONAL, NACIONAL Y UNIVERSAL <i>Ernst Tugendhat</i>	135
A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA EPISTEMOLOGIA DA CIÊNCIA GEOGRÁFICA <i>Sidney Gonçalves Vieira</i>	153

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA 'MORTE DE DEUS' EM NIETZSCHE*

*Clademir Luís Araldi***
Universidade Federal de Pelotas

Com a abordagem da questão da *morte de Deus*, queremos enfatizar dois temas:

1. A afirmação nietzscheana da *morte de Deus* não foi algo de absolutamente novo no cenário do pensamento moderno. Havia na Europa todo um contexto e uma disposição filosófica, em que predominava o ateísmo;

2. É na *inflexão* filosófica que Nietzsche dá à questão da morte de Deus que sobressai a originalidade e o vigor do seu programa de pensamento. A *morte de Deus* não é um tema arbitrariamente inserido na obra de Nietzsche. Esta questão está implicada e é pressuposta desde os primeiros escritos do autor, sendo fundamental para o estabelecimento dos temas da época tardia (nihilismo, transvaloração, além-do-homem, vontade de poder e eterno retorno).

Começaremos com a análise da questão do ateísmo no séc. XIX para, posteriormente, desenvolver o tema no interior da obra nietzscheana.

1. A posição do ateísmo no século XIX: três momentos.

1.1 O nihilismo russo

Em 1862 surge na Rússia o romance 'Pais e Filhos' de Ivan Turgueniev. Nele o nihilismo aparece como o fenômeno fundador da modernidade. Bazarov (personagem principal do romance) se auto-define como *nihilista*. Nihilista, por sua vez, significa "aquele que nada respeita", ou "aquele que tudo examina do ponto de vista da crítica". Bazarov, estudante de medicina, pretende a legitimação e a positivação da ciência natural. Por isso afirma: "Em nossa época, o

¹*Palestra proferida na IIª Jornada de Filosofia da Religião realizada pelo Departamento de Filosofia ICH/UFPel em agosto de 1996.

** Professor do Departamento de Filosofia do ICH-UFPel.

Clademir Araldi

mais útil é negar; por isso negamos tudo². Nessa extrema negação são abandonados Deus e os valores tradicionais em favor da ciência.

Também Dostoievski aborda o contexto de instauração do ateísmo. No romance *Os Irmãos Karamazovi*, um dos irmãos (Ivã), assume uma postura atéia: "Se Deus não existe, a virtude é inútil"³.

A freqüentação de Nietzsche na literatura russa de Dostoievski e Tolstoi intensificou-se nos anos de 1887 e 1888, como atestam os fragmentos e anotações da época. Na obra de Dostoievski, Nietzsche constata que o niilismo é ali abordado na forma de questionamento do valor e da existência de Deus. Dostoievski trata em seus romances da situação de crise, ocasionada pelo declínio dos valores superiores da cultura vigente, ressaltando, desse modo, os traços doentios, a sensibilidade caótica e a sublime estranheza [die sublimer Fremdheit], que se avolumava e se concretizava como experiência histórica do esvaziamento dos horizontes de sentido⁴.

1.2 A modernidade (*modernité*) em Baudelaire.

Na França, na primeira metade do séc. XIX, Baudelaire, poeta romântico tardio, expressa um afastamento de Deus. O poeta experimenta o "gosto do nada", o sentimento do irreparável que este mundo suscita: este mundo que é um "oásis de horror num deserto de tédio" [une oasis d'horreur dans un désert d'ennui]⁵. Sua arte é o ponto de contato entre o fugaz (moderno) e o eterno (inatingível). Ao homem, acometido pelo sentimento do irreparável e irremediável que o mundo engendra, só resta mergulhar no fundo do desconhecido, para encontrar o novo. Tal sentimento transparece na poesia *Les Phares* da obra *Les Fleurs du Mal*:

Car c'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage
Que nous puissions donner de notre dignité
Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge
Et vient mourir au bord de votre éternité!⁶

²TURGUENIEV, I. *Pais e Filhos*, p. 31.

³DOSTOIEVSKI, F.M. *Os Irmãos Karamazovi*, p. 440.

⁴Cf. NIETZSCHE, F.W. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, 13, 175: 11[378]; cf. também KSA 13, 144: 11[335].

⁵Cf. BAUDELAIRE, C. *Les Fleurs du Mal*, p. 89 ss.

⁶*Id.*, *ibid.*, p. 24.

1.3 Schopenhauer e o pessimismo.

Schopenhauer, filósofo romântico tardio, se despede da crença dos primeiros românticos de unir religião, arte e filosofia, sendo que nessa união Deus permaneceria como o momento culminante do sistema. Através da noção de vontade cega do mundo, Schopenhauer desmistifica o puro poder da razão e qualquer tentativa sistemática positiva. Para ele, mesmo o panteísmo é um "ateísmo cortês". A afirmação do panteísmo "o mundo existe por sua própria força interna" ou "Deus e o mundo são uma coisa só", representaria apenas uma cordial despedida da Divindade.

Importante é salientar que Schopenhauer abandona a crença numa natureza divinizada: no mundo da vontade cega não há nenhuma ordem ou sentido inscritos; há somente a indiferença do querer original⁷.

Nietzsche reconhece no livro V da *Gaia Ciência* (1886), a importância da negação schopenhauriana da divindade:

"Schopenhauer foi, como filósofo, o primeiro ateu confesso e inflexível que nós alemães tivemos: sua hostilidade contra Hegel teve aqui seu fundamento secreto. A não-divindade da existência era para ele algo dado, palpável, indiscutível; ele perdia sua lucidez de filósofo e se indignava toda vez que via alguém protelar e fazer rodeios neste ponto"⁸.

* * *

Poderíamos também abordar o ateísmo implícito no iluminismo francês do séc. XVIII (Voltaire, Diderot, D'Holbach). Para Nietzsche, entretanto, não se trataria aí de um "ateísmo leal, incondicionado", pois a filosofia iluminista permaneceria ainda, em grande parte, presa ao deísmo. O deísmo postula que a estrutura última da realidade é racional, sendo Deus comparado a um grande arquiteto ou relojoeiro, que dispôs geometricamente todas as coisas.

⁷Cf. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 380.

⁸NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, 357.

Clademir Araldi

Do mesmo modo, segundo Nietzsche, os jovens hegelianos de esquerda (D. F. Strauss, B. Bauer e L. Feuerbach) bem como Marx, permaneceriam ainda prisioneiros da tradição cristã, pois substituem o Deus cristão pelo poder da razão, pelas leis da História ou pelo progresso científico. Isso justifica o pouco interesse que Nietzsche teve por este ateísmo 'beato'⁹.

2. As diversas colocações da questão de Deus na obra de Nietzsche

A questão de Deus ocupa uma posição central na obra de Nietzsche. Prova disso é que no *Ecce Homo* (1888) ele aceitou o julgamento que um aluno de Franz Baader fez de sua obra. Segundo esse julgamento, Nietzsche teria a pretensão de "provocar uma espécie de crise e de decisão suprema no problema do ateísmo". Desse modo, colocamos a pergunta: Teria Nietzsche resolvido definitivamente a questão de Deus?, ele que em sua juventude invocava um 'deus desconhecido' e que afirma ser, através de Zarathustra, 'o mais piedoso de todos os ímpios'!

No conjunto da obra de Nietzsche, configuram-se basicamente três possíveis soluções:

1. A recusa de qualquer forma de divindade.
2. Retorno a uma divindade mitológica (Dioniso).
3. Opção por um novo deus.

Para esclarecer se há um sentido único à questão de Deus, é valioso mencionar a afirmação de K. Löwith: "*O ateísmo de Nietzsche é a impiedade [Gottlosigkeit] de um homem que, do começo ao fim de sua vida, invocou um 'deus desconhecido'*"¹⁰.

A investigação acerca do significado da questão de Deus na obra inteira de Nietzsche inicia, assim, com uma equivocidade desconcertante. É inegável que o filósofo, em sua infância e adolescência, procurou vivenciar o cristianismo¹¹. Porém, em 1863, aos 19 anos, chegou a um impasse: ele deveria fazer uma escolha entre

⁹Acerca da instauração do ateísmo nos tempos modernos, confira LÖWITH, K. *Nietzsche e a Completude do Ateísmo*. In Nietzsche Hoje, p. 142-143.

¹⁰Cf. LÖWITH, *op. cit.*, p. 149.

¹¹Sobre a vivência do cristianismo na infância e adolescência de Nietzsche, cf. KÜNG, H. *Existe Deus?*, 482-484.

Deus e o Mundo: "... então, onde está e qual é o anel que, ao fim, engloba ainda o homem? É o mundo? É Deus?"¹². Nietzsche se decide em favor do 'grande anel do mundo', da reconquista do mundo natural; por isso recusa o deus bíblico. Mais tarde, afirma (malgrado suas vivências da infância) que o cristianismo é inatingível e impossível. Isto está expresso numa carta a F. Overbeck de 23 de julho de 1881: "desde criança muito me esforcei interiormente por seus ideais, mas por fim cheguei à conclusão de sua pura impossibilidade". Mesmo assim afirma ter experimentado, por livre decisão, todas as contradições de uma natureza religiosa, pois queria antecipar experimentalmente a possibilidade do niilismo radical, para assim atingir a suprema afirmação do mundo¹³.

2.1 A negação do Deus cristão nos primeiros escritos até a Gaia Ciência.

No *Nascimento da Tragédia*, primeira obra publicada de Nietzsche, o deus grego Dioniso ocupa uma posição fundamental, numa contraposição implícita ao deus cristão. Dioniso assume nessa obra a conotação de um deus-artista, imoral, que simboliza a suprema afirmação da existência. Identificado como o deus do êxtase, da embriaguez, Dioniso assume também a condição de divindade metafísica; é identificado com a Natureza originária e com o Uno-Primordial verdadeiramente existente¹⁴. Dioniso, enquanto deus estrangeiro, se apossa dos que o cultuam, arrebatando-os com entusiasmo e êxtase: sua manifestação se dá através das festas dionisíacas (de proveniência asiática) e através da tragédia grega. No fenômeno dionisíaco há um sentimento de união com o Uno-Primordial, que tem como decorrência o desvanescimento das fronteiras das individualizações. É importante notar como já na primeira obra de Nietzsche está implícita uma negação do Deus cristão, pois a atitude dionisíaca implica uma identificação imediata com natureza primordial, com o eterno prazer do existir¹⁵.

Se no *Nascimento da Tragédia* Nietzsche pretende através da menção ao deus Dioniso uma afirmação do mundo em sua totalidade,

¹²Citado por HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*, p. 208.

¹³Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *O desafio Nietzsche*. In Rev. Discurso, p. 9-11.

¹⁴NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, 2, 16.

¹⁵Sobre essa questão cf. HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, p. 214.

Clademir Araldi

ele não consegue dar uma solução satisfatória ao conflito que se estabelece entre a finitude do indivíduo e a totalidade da vida. Não há nenhum estatuto diferenciado para a reflexão e consciência humanas: a cura e salvação só podem advir para o homem na fusão com o Uno-Primordial. Com isso, Nietzsche já instaura a crítica à noção de Sujeito, como ela foi entendida na tradição filosófica até então. O homem não pode ser separado da natureza, pois mesmo em suas supremas forças, mesmo no poder auto-reflexivo, ele (o homem) permanece entrosado com o mundo da natureza.

Em suma, em suas obras de juventude, Nietzsche busca compreender o homem a partir de sua integração e assimilação à natureza, ao caráter geral do mundo. Por isso, ele recusa o deus transcendente cristão, por pressupor uma separação entre homem e mundo¹⁶.

Contudo, é somente na obra *A Gaia Ciência* que ele expõe com mais clareza e determinação a sua nova compreensão de mundo:

"O caráter geral do mundo é, por toda a eternidade, o caos. (...) O todo não é atingido por nossos juízos estéticos e morais; não segue nenhuma lei. (...) Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta à vida: o vivente é somente uma espécie muito rara de morto"¹⁷.

No final deste parágrafo da *Gaia Ciência*, ele formula o questionamento próprio de seu programa de pensamento: "*Quando todas essas sombras de Deus não nos toldarão mais? Quando teremos uma natureza inteiramente desdivinizada?*"

Após essa declaração, surge no parágrafo 125, a formulação da 'morte de Deus'.

"Para onde Deus foi? - bradou. - Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós?"

¹⁶ Acerca da nova compreensão nietzscheana da relação entre homem e mundo, confira MARTON, S. "Eterno Retorno: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético". In: *Nietzsche: uma provocação*, p. 27.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, III, 109/

Longe de todos os sóis? Não estamos caindo incessantemente? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não surgem noites cada vez mais noites? (...) Os deuses também se decompõem. Deus morreu. Deus continua morto. (...) Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens. (...) Esta ação está ainda mais longe deles que o astro mais distante e todavia foram eles que o cometeram!"¹⁸

A princípio, quanto à questão de Deus, pareceria existir somente duas opções possíveis: - Ou Deus sempre existiu e não pode ser assassinado (por ser eterno); ou Deus nunca existiu e, portanto, não pode ser assassinado. O louco afirma o terceiro excluído: 'Deus realmente existiu e foi realmente assassinado'. Para Nietzsche, o Deus cristão é um acontecimento cósmico. Portanto, o maior dos acontecimentos recentes "Deus morreu" já começa a projetar suas primeiras sombras na Europa. Deus, nesse sentido, poderia ser equiparado a uma estrela distante já extinta, mas cujos últimos raios de luz chegam ainda até nós¹⁹.

A primeira consequência da morte de Deus para o homem é a consciência de que este mundo é "sem-Deus", imoral, irracional. Contudo, isso não significa que o mundo não possua mais sentido: apenas uma interpretação de mundo sucumbiu. O deus cristão já não exerce mais nenhum sobre a destinação terrena do homem. Porém, novas interpretações são possíveis. A notícia de que "o velho Deus está morto" significa para Nietzsche uma libertação, pois assim será possível a ousadia do conhecedor: "Sentimo-nos como que iluminados pelos raios de uma nova aurora"²⁰.

A morte de Deus é um evento longamente preparado. O cristianismo, em sua gênese, já é niilista. A afirmação *Deus é a Verdade* traz implicitamente a consequência *Tudo é Falso*.

Na obra *Assim Falou Zaratustra*, a morte de Deus é algo pressuposto, é um acontecimento que já não se pode ignorar. Zaratustra é aquele que sabe que "Deus morreu" e que a essência do mundo é Vontade de potência. Zaratustra é também o arauto da

¹⁸*Id.*, *Ibid.*, III, 125.

¹⁹Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II.*, p. 31-33.

²⁰NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, 343.

Clademir Araldi

doutrina do Eterno Retorno do Mesmo. Com isso, temos que, após a Gaia Ciência, quando Nietzsche tematiza filosoficamente a questão da morte de Deus, começam a se definir os temas fundamentais de sua filosofia. Porém, será na obra *A Genealogia da Moral*, que essa questão será submetida a um discurso filosófico contínuo.

2.2 A História do Conceito de Deus na Genealogia da Moral

Em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche procura desmistificar o puro poder de determinação racional, expõe os preconceitos dos filósofos e retira à moral qualquer forma de justificação desde o transcendente. Através da construção de uma *História Natural da Moral* e da apologia do tipo nobre, ele chega no fim da obra a uma nova concepção do deus Dioniso. Contudo, os caracteres e valores do tipo de homem superior que Nietzsche projeta, estão agora mediados pela interioridade do cristianismo²¹. Na *Genealogia da Moral [Um escrito polêmico em adendo a Para Além do Bem e do Mal como complemento e ilustração]*, há uma tentativa de mostrar como a moral e o deus cristão se auto-negam. Como tese de fundo está que o cristianismo se originou e se desenvolveu, no final da Antiguidade a partir de uma vontade doentia, reativa. A moral cristã seria apenas um recurso derradeiro dos fracos para o domínio. Entretanto, o cristianismo é arruinado por sua moral (que lhe é indissociável). Ou seja, a moral cristã engendrou o sentido da veracidade que se volta contra a falsidade da interpretação cristã do mundo.

O projeto de Nietzsche é o de construir uma *História do conceito de Deus*. Remontando à História natural deste conceito, o filósofo constata que *Deus* é somente a projeção da vontade de dominar. Assim ocorreu em todas as épocas e povos. A diferença reside que, no cristianismo são os doentes que querem dominar os sadios.

Nas três dissertações da *Genealogia da Moral*, Nietzsche busca compreender a lógica de desenvolvimento do conceito cristão de Deus e as consequências da visão moral cristã de mundo.

Na *Primeira Dissertação*, Nietzsche pergunta pela origem da moral do ressentimento a partir do judaísmo e do deus cristão. Com os

²¹Cf. HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, p. 204.

judeus iniciou a mais funesta inversão de valores. Há a vingança contra os bons, contra os nobres: o ódio se torna criador de valores. Jesus de Nazaré seduziu os homens a adotarem os valores judaicos. Somente da árvore da vingança e do ódio (dos judeus) poderia nascer a mais sublime forma de amor cristão²².

Na *Segunda Dissertação*, Nietzsche analisa a origem do castigo, da culpa, da má-consciência e do sentimento de dever desde o ponto de vista da história. Por isso afirma que nos povos antigos antigos 'o direito de ser cruel' foi legitimado a partir da equivalência entre dívida e dor. Desse modo, o sentimento do dever surge nas primitivas relações entre credor e devedor.

Nas sociedades primitivas há o sentimento de dívida para com os antepassados. Quanto maiores forem os sacrifícios oferecidos, maiores serão os bens e progressos que os antepassados destinam aos que os cultuam. Através do sacrifício, o antepassado (que assumirá a forma de um deus) será submetido ao primado dos fins humanos.

A partir da análise da origem do sacrifício, Nietzsche constata que o advento do Deus cristão (expressão mais alta do divino) produziu o máximo de sentimento de obrigação. Através da doutrina do pecado original, por exemplo, os homens se sentem culpados por um pecado cometido num passado imemorial, devendo através da expiação e do sacrifício restabelecer as relações com a divindade. Entretanto, no cristianismo a relação credor-devedor se inverte:

"... até que por fim nos encontramos diante do espantoso e paradoxal expediente, que propiciou à humanidade angustiada um consolo natural, consolo que foi o golpe de gênio do cristianismo: Deus mesmo, oferecendo-se em sacrifício para pagar as dívidas do homem, Deus pagando-se a si mesmo, Deus redimindo o homem do irredimível, o credor oferecendo-se pelo devedor, por amor ao devedor, quem o acreditaria?!"²³

Constatando a procedência mitológica do sacrifício [do deus cristão que vem ao mundo para sofrer], Nietzsche se apercebe que o cristianismo é uma "horrenda mitologia", ou seja, apenas um disfarce monoteísta da mitologia. O deus cristão perde todo o caráter de

²²NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Primeira Dissertação.

²³*Id.*, *Ibid.*, II, 20.

Clademir Araldi

transcendência, pois é o último consolo que a humanidade doente estabelece para se conservar.

Na *Terceira Dissertação*, intitulada *Qual é o fim de todo ideal ascético?*, Nietzsche expõe a lógica do desenvolvimento do ideal ascético e suas conseqüências nocivas para o conjunto da vida. Porém, foi somente com o sacerdote ascético e com seus instrumentos de tortura, que o homem se tornou interessante: somente o tipo ascético a alma humana adquiriu "profundidade" e "maldade".

O sacerdote ascético utiliza-se do pecado, do Deus Juiz, para conseguir o domínio sobre os homens doentes e angustiados. Contudo, é preciso notar que o sacerdote ascético é apenas um aparente negador desta vida. No fundo, ele faz parte das "grandes forças afirmadoras da vida"; ele luta por conservar esta vida. A potência do seu desejo de outro mundo o prende a este mundo de cá²⁴. Assim, o ideal ascético apresenta um 'fim', uma 'vontade' (a vontade de nada).

Na história do desenvolvimento do ideal ascético, a ciência moderna representaria a sua forma mais nobre e mais avançada. Por isso Nietzsche afirma:

"O incondicionado, leal ateísmo (- e é somente *seu* ar que respiramos, nós os homens mais espirituais desta época!) (...) é a catástrofe que impõe respeito e temor, de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *crença em Deus*." (...)

"O que, perguntado em todo rigor, *triumfou* propriamente sobre o Deus cristão? A resposta está em minha *A Gaia Ciência*, aforismo 357: "A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente, o refinamento dos confessores de consciência, traduzido e sublimado em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço"²⁵.

Nietzsche se declara herdeiro da mais audaciosa e liberadora auto-superação humana (da interpretação moral do mundo). Juntamente com a moral cristã sucumbe também o deus cristão. Com isso, conclui-se que ele considera no cristianismo somente o Deus Moral. Através da superação do Deus Moral é possível uma

²⁴Cf. NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*, Terceira Dissertação.

²⁵*Id.*, *ibid.*, III, 27.

reafirmção do divino. Com a tarefa de consumir a catástrofe do Deus Moral, Nietzsche escreve suas últimas obras: *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*.

2.3 A reafirmação do divino na obra tardia de Nietzsche

Após apresentar o movimento de auto-superação do 'deus moral' cristão, Nietzsche volta a falar do 'deus Dioniso'. Contudo, Dioniso reaparece no final de *Para Além de Bem e Mal* não mais como o deus do delírio báquico, ou do êxtase arrebatador, mas como "gênio do coração", que fala desde os abismos da interioridade incomunicável. Dioniso aparece como o "grande oculto", como o "grande deus equívoco e tentador a quem, como sabeis, ofereci outrora, em segredo e com respeito, minhas primícias - ..." Mais adiante menciona ser o "último discípulo e iniciado desse deus"²⁶. A novidade aqui é que Dioniso não é mais um deus mitológico arcaico, mas um deus que é filósofo: o deus arcaico da mitologia é agora transposto no plano filosófico e passa a possuir um modo peculiar de obrigar e seduzir as consciências.

No *Anticristo*, Nietzsche não trata explicitamente de Dioniso. Ele se limita a atacar o cristianismo por este abandonar e dissipar a herança do mundo antigo, a nobreza dos instintos, em suma, por arruinar o tipo superior de homem. Contudo, em duas obras do mesmo período, *O Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce Homo* (sendo a primeira anterior e a última imediatamente posterior), ele reforça a afirmação de Dioniso como contra-movimento e superação do cristianismo. Assim, no final do *Crepúsculo dos Ídolos*, afirma que ele foi o primeiro a compreender o fenômeno do dionisíaco em sua inteira significação: como "excesso de força", como "o eterno retorno da vida", como o "sim triunfante dito à vida para além da morte e da transformação"²⁷. Aqui Nietzsche não se refere ao *deus Dioniso*, mas ao *simbolismo grego das Dionísias*, onde o instinto da vida é sentido religiosamente e onde são louvados os mistérios da sexualidade.

Nesse sentido, o final do *Crepúsculo dos Ídolos* possui o mesmo sentido que o final do *Ecce Homo* (Por que sou um destino, 9), onde Nietzsche expõe a contraposição entre Dioniso e o Crucificado.

²⁶NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, IX, 295.

²⁷NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos. O que devo aos Antigos*, 4.

Clademir Araldi

O Deus cristão (Crucificado) é uma "maldição à vida"; por isso deve ser negado e superado através de Dioniso, que é o *símbolo* da mais alta afirmação da vida.

É importante considerar aqui o modo como Nietzsche encerra a obra "*O Crepúsculo dos Ídolos*". Numa visão retrospectiva, ele avalia todas as suas obras e o que herdou dos pensadores antigos, procurando ressaltar a coerência entre seus escritos e temas (entre os quais a questão de Deus):

"E com isto torno a atingir o ponto de que noutra tempo parti - *O Nascimento do Tragédia* foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto volto a situar-me outra vez no terreno que brotam o meu querer, o meu poder - eu, o último discípulo do filósofo Dioniso - eu, o mestre do Eterno Retorno ..."²⁸.

* * *

Conforme vimos, nas últimas obras de Nietzsche, Dioniso não aparece mais como um deus mítico; o filósofo afirma que o mundo dionisíaco da vida é a potência suprema e divina. Nesse *mundo dionisíaco* do 'eternamente-criar-a-si-mesmo e do eternamente-destruir-a-si-mesmo' não há mais lugar para o deus cristão; não há mais revelação pois "esse mundo é vontade de potência - e nada além disso"²⁹.

Nietzsche procura fornecer um *novo sentido* à questão da divindade. Por isso recusa todas as formas tradicionais de divindade (o Deus moral, o Deus do Antigo Testamento, o Deus salvador e qualquer forma de divindade metafísica). O filósofo abandona Deus enquanto o absolutamente originário, causa sui ou ente supremo. A questão de Deus possui um sentido único em Nietzsche na medida em que ele submete *todas* as formas de divindade à potência do mundo da natureza. Os deuses surgem, portanto, da necessidade de transfigurar o mundo. Por isso, um indivíduo ou povo projeta num Deus seu próprio sentimento de poder³⁰. Deus é a potência suprema; nele é louvado o

²⁸*Id.*, *ibid.*, 5.

²⁹Cf. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas . O Eterno Retorno*, par. 1067. In: Os Pensadores, p. 397.

³⁰Cf. NIETZSCHE, F. KSA 13, 17[4], maio-junho de 1888, p. 523.

eterno prazer de existir do mundo. Por isso, ele afirma que novos deuses são ainda possíveis, que nele próprio se manifesta o "instinto formador de deuses". Porém, ele tem em vista "o tipo de deus segundo o tipo dos espíritos criadores, dos grandes homens"³¹.

Sendo que o mundo é a potência divina suprema, e como neste mundo há a 'dupla volúpia' (do criar e do destruir), a existência será uma eterna *divinização* [*Gottung*] e *desdivinização* [*Entgottung*]. Os deuses nascem e morrem segundo a *lei da auto-superação* imanente ao mundo (dionisíaco) da vontade de poder. O destino [fatum] se afirma através e para além das divindades e dos esforços humanos. A *reafirmação do divino*, conforme propõe M. Haar, ocorre no fato de que Nietzsche afirma que somente o *processo é divino*. Não que o mundo seja um novo Deus, mas que a coesão universal entre todos os seres seja sentida como divina³². Divino é o mundo enquanto absoluta imanência, no eterno encontrar em si mesmo a saciedade e a abundância. Por fim, diria Nietzsche, só se pode falar da Morte de Deus como a completa desdivinização do mundo a partir do teísmo cristão. Considerado em sua absoluta imanência, o mundo encontra sua unidade no eterno criar e destruir; nele tudo está justificado e divinamente completo.

Nietzsche procura fornecer a esta "sabedoria dionisíaca" um estatuto de discurso filosófico coerente. Com a abordagem da questão da Morte de Deus, ele *experimenta pensar* para além dos dogmas cristãos e das categorias metafísico-rationais tradicionais. Entretanto, o seu projeto filosófico de afirmação incondicional do mundo deve ser entendido como uma tarefa que não atingiu sua completude, devido à finitude da condição humana. Apesar de não haver em sua obra uma solução definitiva para a questão de Deus, sua interrogação continua sendo um desafio permanente para a experiência e para o pensamento.

³¹Cf. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas. O Eterno Retorno, par. 1038*. In: Os Pensadores, p. 392.

³²Cf. HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, p. 211-213.

Bibliografia

- ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa Pensée. La dernière Philosophie de Nietzsche*. Paris: Librairie Gallimard, 1931.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Gallimard, 1964.
- BOYER, Alain et al. *Por que não somos Nietzscheanos?* Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karamazovi*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. (2 vol.). Trad. de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- HENRY, Michel. *A Morte dos Deuses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., s/d.
- LÖWITZ, Karl. *Nietzsche e a completude do Ateísmo*. In Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy. Org. por Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Von Hegel bis Nietzsche*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *O Eterno Retorno do Mesmo - Tese cosmológica ou imperativo ético?* In Nietzsche - uma provocação. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1994.
- MÜLLER-LAUTER, W. *O Desafio Nietzsche*. In Revista Discurso. Departamento de Filosofia da USP, n. 21, 1993.
- 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.
- _____. *Assim Falou Zarathustra*. Trad. de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Defim Santos Filho. Lisboa: Guimarães Ed., 1985.
- _____. *La Généalogie de la Morale*. Trad. de Henri Albert. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *O Anticristo*. Trad. de D. P. dos Santos. Lisboa: Guimarães Ed., 1985.

- _____. *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.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. III. In Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- TURGUENIEV. I. *Pais e Filhos*. São Paulo: Livraria Martins, 1841.

**AMMIANO MARCELLINO E ORÓSIO:
UM RETRATO DO CONFRONTO ENTRE
PARADIGMAS CLÁSSICOS E CRISTÃOS NA
HISTORIOGRAFIA TARDO-ANTIGA***

*Fábio Vergara Cerqueira***
Universidade Federal de Pelotas

O conflito entre duas humanidades, uma pagã e outra cristã, marca, no plano das mentalidades, a vida social e intelectual da segunda metade do séc. IV e primeiro quarto do século V. Por um lado, temos os últimos suspiros do mundo clássico; por outro, o fortalecimento do mundo cristão. Falar do mundo clássico como moribundo e do cristão como revigorado é bastante fácil e cômodo como um julgamento posterior, quando já se conhece o caminho que a história seguiu. O historiador, porém, não deve pressupor nenhum caminho necessário à história e não deve, tampouco, introduzir nos agentes históricos passados uma consciência que somente o distanciamento cronológico permitiu formular para a compreensão do fluxo histórico.

Desse modo, devemos perguntar, na leitura dos textos antigos dessa época, como eles reagem diante dessa perspectiva de profundas mudanças de paradigmas que levarão à instituição do imaginário social feudal, quando o Cristianismo passará a ser o modelo com base no qual o homem significará sua existência e sua experiência no mundo. Devemos perguntar tanto como ele se posiciona compreensivamente diante do mundo (utilizando quadros mentais de compreensão da história humana) quanto como ele se posiciona ativamente (utilizando os quadros mentais para interferir, através dos julgamentos morais que formula, sobre a ação humana, definindo o valor da mesma).

Essas interrogações guiarão nosso estudo das obras de Amiano Marcelino e Orósio, considerando que elas ilustram paradigmas diversos - de compreensão da ação humana no mundo, bem como de julgamento, valoração, dessa ação - que entram em

*Palestra proferida na IIª *Jornada de Estudos de Filosofia da Religião*, promovida pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

** Professor do Departamento de História e Antropologia do ICH/UFPel.

Fábio Vergara Cerqueira

choque na medida em que se confrontam dois programas distintos de produção simbólica, cada um buscando fundar simbolicamente o seu espaço social e mental.

As obras desses historiadores não somente marcam a fronteira entre a historiografia clássica e a cristã, como constituem um momento bastante intenso desse conflito/contacto/intercâmbio que se estabelece entre o paganismo e o Cristianismo. Da mesma forma como demarcam suas diferenças, o historiador moderno pode identificar, neles, que o cristão Orósio e o pagão Amiano compartilham de valores e quadros mentais comuns, uma vez que essas duas humanidades, a cristã e a clássica, apesar de se confrontarem, não existem em isolado, mas em contato, tendo em comum sentimentos que são próprios de sua época. Tomam porém atitudes inversas diante desses sentimentos, como, por exemplo, aqueles causados pela invasão dos bárbaros ou pela crise de Roma, que são interpretadas diferentemente. Podemos, *grosso modo*, afirmar que a historiografia clássica pensa em termos de decadência, enquanto a cristã pensa em termos de advento do Reino de Deus. A psicologia dos historiadores pagãos carrega o registro do pessimismo, ao passo que a marca dos cristãos é o otimismo diante das felicidades trazidas e vindouras com as *Christiana tempora*.

Falar de Classicismo e Cristianismo também requer certos cuidados, uma vez que a cultura clássica, mesmo que mantenha o seu cerne humanista, sofreu alterações: fundamentalmente, quando falamos do classicismo do século IV, falamos de um mundo mental que não é mais nem o de Heródoto, Tucídides e Aristóteles, nem o de Cícero, Virgílio e Tito-Lívio. Apesar de tudo, o paganismo do século IV, corporificado na obra de Amiano, continua sendo expressão da cultura clássica, numa síntese própria das tradições helênicas e latinas, à luz dos dramas existenciais que marcam a vida social da época.

A cultura clássica já vinha sofrendo mudanças básicas desde o século II, quando podemos observar alterações na moral das elites. Peter Brown constata uma “hipocondria moral”, fruto da preocupação em proteger-se do contágio de emoções e atos, aceitos nas classes populares, que poderiam prejudicar o caráter do homem público. Prestava-se atenção ao controle dos gestos, ao movimento dos olhos e à respiração. De certa forma, estabeleceu-se uma intrínseca conexão entre a imagem do corpo e os códigos morais. Essa fusão origina-se na associação semiótica, no meio das elites pagãs da época, entre a

medicina grega tradicional e a filosofia moral estóica. A “hipocondria moral” resultou da forma como os meios aristocráticos assimilaram os ensinamentos de Galeno de Pérgamo (129-199). Assim, a partir do século II, o controle sobre o corpo tornou-se um elemento fundamental a ser observado.

Como decorrência do controle do corpo, a castidade tornou-se um valor: dentro da tradição aristotélica e hipocrática, o corpo do homem era visto como um reservatório de “calores” necessários à energia masculina. Assim, o excesso de sexo significaria um gasto de calor que comprometeria a masculinidade, a qual devia ser “cuidadosamente preservada pela ‘abstinência sexual’”¹. Junto com a valorização da castidade, ocorreu uma mudança de atitude em relação aos cônjuges no decorrer do séc. II. A partir dos Antoninos acabou a indiferença em relação à mulher no casamento, devido ao objetivo de se construir o casamento como salvaguarda moral do homem público - o casamento passou a ser visto como lugar da *concordia* e da *homonoia*.

Controle do corpo, castidade, valorização da mulher no casamento são elementos novos na cultura clássica.² Os filósofos, sobretudo os estóicos, ao quererem que os dirigentes do mundo fossem melhores e agissem conforme códigos de honra e harmonia, influenciaram a vida pública e privada, apesar de não serem tão facilmente compreendidos, no sentido de que progressivamente se passou a exigir, em certos círculos culturais, dos quais Amiano foi um exemplo no séc. IV, que a conduta, e principalmente a do imperador, se orientasse pela lei universal do cosmos, não se deixando levar por fraquezas morais.

O universo mental do séc. IV carregava também o trauma do séc. III, quando se processou a ruptura fundamental na cosmovisão latina: a crise do império, nessa época, não foi somente política, militar, econômica e financeira - Roma reconheceu que era mortal,

¹BROWN, Peter. “Antiguidade tardia”, p. 234.

²São novos no sentido de valores socialmente aceitos pelas elites para a formação do caráter do homem público e com influência sobre a vida privada. Porém, têm sua história, de modo que as preocupações com controle do corpo, castidade e regimes alimentares relacionam-se aos efeitos culturais do neopitagorismo, fundido com o discurso médico grego tradicional e com o moralismo estóico. A valorização da mulher - que não deve ser exagerada -, que ocorrerá também no contexto da cultura cristã, é uma novidade cultural mais original no contexto da tradição cultural helênica e latina.

Fábio Vergara Cerqueira

perdeu a certeza mítica de sua eternidade.³ Viveu-se, a partir de então, segundo a expressão de Dodds, numa “idade da ansiedade”, com uma ferida profunda na alma coletiva e individual, com o questionamento dos valores de vida e de todas as estruturas da sociedade romana do Alto Império, aguçando as modificações morais ocorridas no séc. II apontadas por Brown: “a ansiedade torna-se uma ameaça mortal para o Império e civilização romana”⁴.

Dessa forma, o classicismo herdado por Amiano - prenhe de elementos neopitagóricos, neoplatônicos, hipocráticos, ciceronianos, virgilianos, salustianos - era outro classicismo, em que a tradição dos clássicos foi reelaborada e dotada de sentidos estranhos tanto ao século V ateniense como ao século de Augusto: no paganismo de Amiano, temos sem dúvida uma outra humanidade, que discutia a sua própria tradição, à luz de novas preocupações e valores, ao mesmo tempo em que via os fundamentos do seu mundo serem minados pelo Cristianismo.

O Cristianismo instituía imaginariamente o seu mundo em oposição direta à cosmovisão clássica. Dessa forma, o debate religioso entre o paganismo e a nova fé assume, para os cristãos, o caráter de uma necessária substituição da *Weltanschauung* pagã pela cristã. Enquanto o classicismo pode coabitar com o Cristianismo - segundo sua lógica da diversidade e liberdade de prática religiosa -, a nova fé tem uma lógica da excludência, na medida em que decodifica a sobrevivência dos cultos pagãos como ação do diabo que desvia o coração humano do caminho da verdade e da salvação da alma.

As mudanças operadas pela historiografia cristã são estratégias político-culturais que visam a expandir o Cristianismo e tornar irreversível a situação alcançada por esse após o reinado de Constantino. O pensamento histórico cristão formula-se segundo os procedimentos expansionistas e universalizadores, que se manifestam nas práticas da conversão. Esforça-se para tornar a cultura cristã digerível para o pagão tanto no plano narrativo, incluindo a história pagã na história do Cristianismo, como no plano da filosofia da

³Ver Jacques Fontaine, “Ammien Marcellin, historien romantique”. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, XXVIII,4,1969, 417-435: Fontaine analisa a influência desse percepção da mortalidade de Roma no estilo romântico e na abordagem angustiada de Ammiano, prenhe de saudosismo e de barroquismos fruto da admiração da grandeza de Roma fragilizada diante da perspectiva de sua decadência.

⁴FONTAINE, Jacques. “Ammien Marcellin, historien romantique”, p. 420.

história, incluindo as expectativas dos pagãos no universo escatológico da Salvação e do Juízo Final. Mommigliano⁵ diz que o mote da estratégia político-cultural era *ut imperitos docerem et litteratos convincerem*⁶.

Três noções reorganizam a compreensão da relação do homem com o mundo e da explicação da experiência humana, mudando radicalmente os paradigmas do conhecimento histórico: *universalismo*, *juízos de Deus* e *necessidade divina*. Para avaliar-se o quanto o pensamento histórico cristão operou uma ruptura em relação ao pensamento clássico, é necessário investigar a história do campo intelectual em que essas noções se inserem para, conjuntamente, compreender o que implicou a transição dos paradigmas de pensamento clássico ao cristão, bem como dos valores que compõem as diferentes cosmovisões.

O universalismo tem sua pré-história na cultura grega no esquema mítico hesiódico das raças e das idades dos metais, exposto nos *Trabalhos e os Dias*. O pensamento biológico também forneceu modelo para se pensar a universalidade segundo a metáfora do ciclo da vida (infância, juventude, maturidade e velhice). A noção de progresso no pensamento técnico, que já encontra expressão no mito de Prometeu, apresenta quadros para se pensar em termos universais a melhoria dos recursos e condições materiais, a partir de uma tradição racional tecnicista clássica (Arquitas, Crítias, Protágoras, Teofrasto, Posidônio) e da ciência aplicada helenística posterior.

Os esquemas universalistas não exerceram, porém, grande influência sobre o pensamento histórico clássico, uma vez que esse se desenvolveu como categoria para pensar a mortalidade (do homem, de seus feitos, eventos e palavras) e elevá-la à imortalidade através da recordação (*Mnemosúne*). Ora, a imortalidade é própria da natureza e a função da História é dignificar a mortalidade do homem. A

⁵No artigo “Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV”, in MOMMIGLIANO (org.). *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Torino: Einaudi, 1975, Mommigliano analisa como o pensamento cristão encontrou na história um dos lugares fundamentais de afirmação de sua cosmovisão, na medida em que era necessário decodificar todo o mundo e toda a experiência histórica humana, individual e coletiva, à luz da nova fé, bem como preencher com um novo sentido a existência do homem. Tal tarefa só foi possível mediante uma profunda e radical mudança dos paradigmas do pensamento histórico, que passou pela sua reestruturação com base nos conceitos de universalismo, juízos de Deus e necessidade divina.

⁶“Ensinar os ignorantes e convencer os cultos”.

Fábio Vergara Cerqueira

natureza, imortal, possui a universalidade. Uma vez que a História é a memória do que é mortal, ela não tem modelos para pensar nem a imortalidade nem a universalidade, já que essas são prerrogativas da natureza (*phúsis*) e do mundo (*cosmos*). O pressuposto tácito da Historiografia é a “distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas”⁷. Para o pensamento grego, a experiência humana não pode ser entendida em termos de universalidade. Por isso o interesse central do historiador clássico são os feitos políticos e militares e os discursos. Políbio foi o primeiro a afirmar que escrevia uma história universal: sua universalidade, no entanto, decorria do império territorial romano, sendo portanto política, militar e datável. A noção de universalidade da história, tal como a concebeu Agostinho na Crístandade e Vico e Voltaire na modernidade, não podia ser conceitualizada por Políbio: não podia pensar uma história universal *da capo alla fine*, com a unidade que caracteriza o modelo agostiniano - para ele, a história universal começou em torno de 200 a.C., por ventura da segunda guerra púnica. O pensamento clássico jamais conceberá a universalidade como intrínseca à experiência humana no mundo e como imanente à própria existência do homem. Quando isso ocorrer, teremos um imaginário cristão e já não teremos mais o mundo clássico - já não mais existirá o humanismo que marcou a Antigüidade.

O universalismo cristão atribuirá um sentido à história, que começa em Adão, Noé e Abraão, passa por Roma para ensejar o advento dos *Christiana tempora* e acaba no Juízo Final. Há um fim e início comum a toda a humanidade. Segundo esse modelo, o fim do mundo romano será o fim do mundo. Antes do fim do mundo, porém, graças à revelação do *Logos* de Cristo, advirá o milênio, quando a *societas perfecta* viverá conforme a *lex caritatis* e os homens, preparados para a salvação, verão o mundo envelhecido rejuvenescer em Cristo e assim virá ao reino dos homens o reino de Deus (“*E venha a nós o Vosso Reino*”).

O significado do universalismo cristão extravasa o sentido da cronologia histórica e reelabora também a antropologia, ao conferir outro sentido à humanidade. Diferentemente do paganismo, o qual via o mundo como seccionado (civilizados vs. bárbaros, livres vs.

⁷ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 72.

escravos, homens vs. mulheres), o cristianismo afirmava que toda a sociedade dividia um bem comum a todos, o próprio Deus. A idéia da unidade do homem resulta na noção de solidariedade humana. Afirmava-se que todos tinham a capacidade de sentir e pensar, porque todos são criaturas de Deus, então todo homem é um próximo, irmão. Prega-se uma sociedade ideal que seria a única em que a vida em conjunto não seria garantida às custas das partes, como o era na Antigüidade, baseada na exclusão de escravos, estrangeiros e mulheres. Esse universalismo antropológico é absolutamente estranho ao pensamento clássico: mesmo que se tenha pensado a universalidade da capacidade de uso do logos - o que já está expresso em Heráclito e de certa forma já compõe a definição homérica de humanidade -, o classicismo sempre preferiu formular conceitos que afirmassem a diferença entre os homens, inclusive como dispositivo cultural que viabilizava o funcionamento social⁸. A reformulação da antropologia foi absolutamente necessária ao cristianismo como estratégia de expansão para instrumentalizar as conversões, de modo que na *societas perfecta*, os cidadãos estão em todas as raças, em todas as culturas, vivendo com todas as leis e todos os costumes (diferentemente do exclusivismo da cidadania nas comunidades políticas das cidades-Estado mediterrâneas); eles são todos iguais nas obrigações para com Deus e no dever de seguirem a Lei do Amor (em oposição à cultura clássica, que nunca perde de vista o significado do conflito, do embate, da guerra, que está simbolizado na união entre Afrodite e Ares); são todos pecadores (em divergência com o ideal do super-homem na virtude e na fortuna, encarnado em Amiano na figura do imperador Juliano, mas também representado por Marco Aurélio).

O corolário lógico do universalismo cristão é o *finalismo*: o desenlace do *saeculum* aponta para o domínio da boa vontade sobre a má, por intermédio da piedade e do amor; aponta para o triunfo de Deus sobre o diabo, no grande embate final com o Anticristo. O universalismo é guiado por uma lógica que conduz toda história de início a fim: a mão de Deus na história, o poder de Deus e o poder do bem, que se manifestam nos Juízos de Deus e se traduzem na lei agostiniana da necessidade divina (em oposição ao acaso tucidideano e à necessidade física jônica).

⁸Assim entendemos os argumentos sobre a “naturalidade” e a “justiça” da escravidão em Aristóteles, bem como suas diferenciações entre o sexo feminino e masculino, como o frio e o quente, o úmido e o seco, princípio passivo e ativo.

Fábio Vergara Cerqueira

Através do conceito dos juízos de Deus, o Cristianismo reelabora à luz de sua cosmovisão as noções pagãs de intervenções exteriores à ação humana. O imaginário grego conheceu várias formas de intervenção psíquica (*ath, menoij, Erinuj*)⁹, pelas quais a mão dos deuses agia por detrás da aparência humana de suas ações. A *até* (cegamento) levou Édipo a matar inconscientemente seu pai para fazer cumprir-se a maldição que caía sobre sua casa e efetivando, assim, a predição do oráculo de que o filho de Laios e Jocasta, se não fosse morto após o nascimento, mataria seu pai. A *menos* dotou o guerreiro Aquiles de forças sobre-humanas, para que através dessa força se realizassem os desejos divinos. As *Eríneas* são as Fúrias, potências vingadoras que fazem com que se cumpra a justiça divina, quando um homem pratica um ato que ofenda aos deuses.

Hesíodo, preocupado com a injustiça que grassava a Grécia no séc. VIII, revoltado com os “reis comedores de presentes”, acreditava na infalibilidade do poder da *Díke* de Zeus para que os reis usurpadores paguem pela sua voracidade. Tanto os trágicos como Heródoto vão atribuir ao ciúmes (*fqonoj*) dos Deuses os destinos daqueles que, após viverem um período de gozo de felicidade e riqueza, caem em desgraça, como foi o caso do rei Cresos, da Lídia, que após considerar-se o homem mais rico e mais feliz do mundo, é capturado e humilhado pelo rei persa Ciro.

O espírito vingativo das *Eríneas* e o ciúme dos Deuses quando algum mortal goza de excesso de felicidade - pretendendo dessa forma aproximar-se dos imortais - foi substituído pelos juízos de Deus, que fazem cumprir seus desígnios, através da penalização por crimes cometidos, sob influência do diabo, contra a Cristandade. Podemos perceber na noção dos juízos de Deus uma acentuada permanência (para não dizermos contaminação) da categoria histórica pagã da vingança divina. Sobretudo em Lactâncio, os juízos de Deus eram marcados por um rancor e um certo gosto sanguinário que o aproximam da psicologia das massas que se deliciavam com as lutas de gladiadores nos circos e com os cristãos entregues aos leões.¹⁰

⁹Essas dimensões da psicologia grega estão muito bem analisadas na obra clássica de E. R. Dodds, *Os gregos e o Irracional*. (1951)

¹⁰Em *De mortibus persecutorum*, Lactâncio identifica uma mão divina fazendo cumprir a justiça contra os imperadores “criminosos”, que praticaram a perseguição aos cristãos, os quais “obram algo contra a majestade do Deus único que rege e controla o universo” (Valeriano, 7) Usa uma série de expressões depreciativas para se

Em Orósio, os juízos de Deus já aparecem como uma categoria histórica acabada, caracterizada pela simetria: a cada culpa romana correspondia uma juízo de Deus, cuja intensidade era proporcional a gravidade do crime pagão. Esse modelo da proporcionalidade entre culpa e juízo é o mesmo que encontramos no pensamento religioso grego e que funda o pensamento jurídico e moral no *Pré-Direito*¹¹, estabelecendo que a justiça cósmica, que fora ofendida, restabelecerá a ordem das coisas cominando uma punição àquele que a colocou em risco; essa punição, para restituir o equilíbrio cósmico, deverá ser da mesma gravidade que as consequências da *húbris* cometida pelo infrator. No conceito de juízos de Deus temos uma interferência do pensamento jurídico religioso sobre a legalidade histórica, uma vez que a lei que julga os homens pecadores é a mesma que conduz o movimento da história.

O esquema simétrico orosiano é bastante claro: a invasão dos bárbaros correspondeu à grande perseguição de Diocleciano; a morte pelas costas do imperador Juliano, às maquinações ímpias desse apóstata; a mais esplêndida vitória militar do imperador Teodósio, à sua restauração do cristianismo como religião oficial do Império; a derrota dos bárbaros, ao paganismo do godo Rodogasto; porém, a

referir a esses imperadores: demência, loucura, audácia, avareza, insolência, inventor de crimes e maquinador de maldades. No esforço de identificar a mão divina vingadora, que compensa os cristãos pelos seus sofrimentos, sua imaginação experimenta um certo prazer com as formas como se processam essas vinganças: Valeriano teria sido escalpelado pelos persas (versão hoje considerada incorreta), Aureliano teria sido morto por seus próprios amigos. Encontramos esse gosto próprio das massas pagãs no estilo da descrição: “acabou sua humilhante vida em meio de uma ignomínia como esta, foi escalpelado e, após separarem-lhe as vísceras da pele, tingira-na com um líquido vermelho e a colocaram no templo dos deuses bárbaros, a fim de que servisse de comemoração de tão brilhante vitória” (Valeriano, 6), ou “Ainda não haviam chegado nas províncias seus sanguinários decretos, quando ele mesmo jazia já sobre a terra coberto de sangue em Cenofrurio, localidade da Trácia, vítima de seus próprios amigos movidos por falsas suspeitas.” (Aureliano, 2)

¹¹O *Pré-Direito* grego tem em Louis Gernet o seu grande estudioso, que mostrou como na constituição do direito da pólis ocorre a permanência de uma série de dispositivos do direito anterior à ordem políade, que era marcado pelo pensamento mágico-mítico, religioso e concreto, em que a noção de punição por ofensa à ordem das coisas (divina ou da *phúsis*) se concretizava no modelo da simetria entre culpa e punição. Essa cultura arcaica que sobrevive nas noções de vingança e ciúmes divinos e na idéia de compensação foram estudadas magistralmente em sua tese de doutoramento, de 1917, *Recherches sur le development de la pensée juridique et moral en Grèce - un étude sémantique*.

Fábio Vergara Cerqueira

vitória subsequente desses, ao cristianismo do godo convertido Alarico, vencedor sobre a Roma pagã.¹²

Com a categoria dos juízos de Deus, o cristianismo altera a sensibilidade diante da história, minimizando a noção pessimista de decadência¹³, cara à cultura clássica, e que de certa forma caracterizava a relação humanista que o pagão tinha com o mundo, de compreensão da ação humana. Acompanhava a noção de decadência a constante referência a uma ordem humana anterior, que servia de modelo para a organização humana presente, e sempre era utilizada como dispositivo para crítica ou elogio da ordem política - entre os gregos vemos, no séc. IV, com frequência, o argumento da decadência da democracia, bastante utilizado por Demóstenes, recordando sempre as qualidades da *archaia politeia* (constituição antiga), dos tempos do legislador Sólon, dos tiranicidas Harmódion e Aristógiton e do reformador Clístenes, como modelos que se opunham à Atenas dos *demagogoí* e dos *sicofantaí* (delatores). Ora, o mito de um período passado que funciona como modelo e a noção de decadência são recorrentes na Antigüidade Clássica, não por se referirem a uma efetiva decadência, mas porque a noção de decadência é co-institutiva da relação humanista que o homem tem com o mundo (o natural) e com o seu mundo (o humano), o mundo político - a *polis* e a *civitas*. Ora, o otimismo cristão, ao confiar no *sentido* (fim) da história, destitui da vida do homem na cidade, no mundo, o seu significado de magnanimidade. Esse *sentido* da história conduz, em um caminho de progressiva felicidade que marca o advento dos *Christina tempora*, à salvação final da alma, para se viver a felicidade em um outro mundo, que não o da cidade. O pessimismo e a noção de decadência são básicos para a experiência histórica, fundante do classicismo, de colocar o sentido da existência

¹²Para Orósio, o 410 é a demonstração do poder dos juízos de Deus e, portanto, é entendido sob uma perspectiva otimista, não significando a decadência, como foi percebido pelo pessimismo pagão diante da iminência do fim da cidade eterna, mas como anúncio do milênio, da Cidade de Deus, da sociedade perfeita prometida há séculos pelos cristãos, que traria o reino de Deus ao reino dos homens.

¹³A respeito do conceito de decadência entre os latinos, veja-se o estudo de Santo Mazzarino, na obra *O Fim do Mundo Antigo* (1958), que historia o desenvolvimento da noção de decadência na cultura latina, sua inserção na polêmica entre cristãos e pagãos e os problemas conceituais de seu emprego na historiografia moderna, concluindo que o historiador deve evitar falar da Antigüidade Tardia como um período de decadência.

no mundo, na cidade, na própria ação humana; o otimismo cristão, que encontra sua demonstração histórica nos juízos de Deus, coloca o verdadeiro sentido da existência fora do mundo, fora da carne, fora da própria história.

Para Orósio, a essência do conhecimento histórico não estará mais no passado, mas na interpretação dos juízos de Deus. E a Idade Média, conforme Mazzarino, olhou a história com olhos orosianos e agostinianos: a história passou a ser toda divina, cada acontecimento falando diretamente de Deus. A consequência desse modelo de pensamento histórico é a exaltação do presente, como *Christiana tempora*, devido à aceitação do real como racional divino. De forma oposta, o classicismo exalta o passado, e vê a realidade humana como uma tensão entre ordem da natureza, vontade divina e ensaios de autonomia humana. Nessa medida, o cristianismo oporá o conceito de necessidade divina à discussão clássica entre necessidade natural e liberdade humana, abandonando a reflexão central que estava no cerne tanto da tragédia como da filosofia e historiografia antigas.

Heródoto dedicou-se a estudar as guerras médicas, que haviam abalado o mundo grego e provado, com o seu desenlace, a superioridade da civilização em relação à barbárie, do regime democrático, da *isonomia*, em relação ao regime autoritário oriental. O objetivo que atravessa sua obra é a pergunta pelas causas que levaram até o conflito, e identifica, desde um período mítico (os raptos de Io, Europa, Helena e Medéia), os sucessivos litígios entre Ásia e Europa que vão culminar no grande conflito entre Xerxes e os atenienses em Salamina em 480 a.C. Heródoto, porém, afirma que, ao longo de todo esse processo, de Tróia a Salamina, há sempre uma intervenção externa ao mundo humano que restabelece a ordem quando algum dos lados cai em excesso. Para ele, por detrás da ilusão da autonomia humana, age sempre a *Providência divina* (tou qeiou h pronoih), que é a racionalidade que rege o devir histórico, agindo conforme três princípios:

a) A compensação (tisij) é o mecanismo pelo qual o excesso (ubrij) cometido por um homem ou por um povo - o qual desequilibra a ordem natural das coisas - é compensado pelas desgraças e infelicidades que o acometerão, restabelecendo a ordem cósmica. O modelo herodoteano do rei Cresos, que cometeu excesso por se julgar o mais feliz dos homens devido à sua riqueza, é o mesmo que se aplica à obra como um todo para explicar o desfecho do conflito: os Asiáticos,

Fábio Vergara Cerqueira

liderados por Dario e depois por Xerxes, haviam cometido a desmesura de querer o poder em excesso e seu poderio colocava em risco a *eunomia* (a boa ordem, o equilíbrio) cósmica - a *tisij* encarregou-se de fazer cumprir a divina providência e restabelecer a ordem fazendo vencedores aqueles que viviam segundo as regras da medida, da proporção e da temperança (*swfrosunh*).

b) O ciúme dos deuses (*fqonoj*) pode fazer toda raiva e espírito de vingança divinos serem estimulados quando um homem, que é um mortal, pretende igualar-se aos imortais num excessivo desfrute de riqueza e felicidade. O ciúme divino cai sobre Cresos que, como sabemos pelo seu diálogo travado com Sólon, julgava ser o mais feliz dos mortais por seus tesouros.

c) A *némesis*¹⁴ garantia que era impossível ao mesmo homem gozar de felicidade para sempre. De certa forma, esse ressentimento divino é uma racionalidade que organiza o cosmos distribuindo felicidade entre os mortais de forma que nenhum a detenha em excesso e que o mortal aprenda com as mazelas, com o sofrimento - é propriamente o *lógos* da experiência trágica.

O pensamento histórico, no momento de sua instituição entre os gregos, compartilha a visão trágica da experiência do homem no mundo. O último canto do coro do *Édipo Rei* de Sófocles traduz não só a compreensão trágica da vida humana como também o princípio da *némesis* que rege o devir histórico em Heródoto:

Concidadãos de Tebas, pátria nossa,
olhai bem: Édipo, decifrador
de intrincados enigmas, entre os homens
o de maior poder - aí está!
Quem, no país, não lhe invejava a sorte?
E agora, vede em que mar de tormento
ele se afunda! Por esta razão,
enquanto uma pessoa não deixar
esta vida sem conhecer a dor,
não se pode dizer que foi

¹⁴“De acordo com Hesíodo uma filha da Noite, era considerada no pensamento grego mais antigo a personificação do ressentimento dos deuses diante da insolência (*húbris*) dos mortais em relação a eles, e de sua punição por isso.” (HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica - Grega e Latina*. Trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987 (1937))

feliz.¹⁵

Em Heródoto, temos portanto o paradigma trágico de compreensão da inserção do homem no mundo, o qual se fundamenta também na explicação contemporânea da racionalidade que rege a ordem cósmica segundo o materialismo jônico. Encontramos uma semelhança bastante grande entre a providência divina de Heródoto e o logos de Heráclito¹⁶. O logos heraclítico constitui uma lei cósmica que estabelece a necessidade física de manutenção da ordem da natureza. Desse modo, para Heráclito - e para os pré-socráticos de um modo geral - a própria natureza estabelece como princípio regulador uma justiça cósmica que corrige os excessos, de forma que “nem sequer o sol pode passar seus limites, pois então as fúrias, servidoras da justiça, o surpreenderiam”. O logos de Heráclito atua como uma justiça eterna e universal, da mesma maneira como a providência divina de Heródoto.

Assim, para os trágicos, para o materialismo jônico e para o pensamento histórico herodoteano, a liberdade humana é uma ilusão da consciência, pois o que verdadeiramente governa o devir humano é a necessidade física, esta sim imortal. Recapitulamos aqui que a História busca fixar na recordação os feitos dos humanos, marcados pela mortalidade, num mundo, numa natureza, universal e imortal, que governa os mortais segundo uma justiça eterna e universal, e que portanto o papel apontado por Heródoto para a História é de “preservar aquilo que deve sua existência aos homens (...), para que o tempo não oblitere, e prestar aos extraordinários e gloriosos feitos gregos e bárbaros louvor suficiente para assegurar-lhe evocação pela posteridade”¹⁷.

Tucídides, que também queria garantir a recordação dos grandes feitos - mas não só desses, como também dos erros - compreendia diferentemente a relação entre a liberdade humana e a necessidade física, tanto que colocava como objetivo do discurso histórico aprender com o passado para que, em situações semelhantes que se repetirão, não se cometa os mesmos erros. Essa finalidade pedagógica e pragmática do conhecimento histórico só pode ser

¹⁵SÓFOCLES. *Édipo Rei*. (Tradução de Geir Santos), São Paulo: Victor Civita Ed., 1982, 141.

¹⁶COCHRANE, Ch. N. *Cristianismo e cultura clássica*, p. 443-445.

¹⁷ARENDT. *Op. cit.*, p. 70.

colocada quando se pressupõe um elevado grau de autonomia humana. Tucídides sofre influências diferentes das de Heródoto, criticando esse com base nas premissas do método hipocrático: para ele, a pressuposição de um princípio cósmico regulador, que governaria o movimento na história, não pode ser observada nem demonstrada.

Tucídides coloca no *proêmio* o objetivo de investigar a conduta humana, para deduzir generalizações. Essas generalizações sobre a conduta humana, enfrentando situações análogas, é possível porque ele parte do pressuposto da universalidade da natureza humana.

Toma em consideração quatro aspectos para a inteligibilidade do devir histórico:

a) As circunstâncias (*cairoi*), que são tanto sociais como naturais, e determinam uma dimensão dos desafios que o homem deve enfrentar. Para Tucídides, um maremoto, por exemplo, não é nunca visto como cumpridor da *némesis* como em Heródoto, mas como um simples acontecimento natural.

b) O acaso (*tuch*), que coloca os imprevistos e as circunstâncias cujo advento não pode ser explicado racionalmente, não é nada mais do que a casualidade, não acrescentando nenhum conteúdo teológico à filosofia da história, diferentemente das posteriores tendências a entificar o acaso como uma vontade divina, que encontramos na literatura histórica helenística e latina.

c) A racionalidade, que é a atuação da liberdade humana para decidir conforme o *logos* no enfrentamento das circunstâncias e do acaso.

d) A irracionalidade (*to paralogon*), que é, por exemplo, a desmedida que toma conta de Atenas durante a guerra do Peloponeso. É como irrupção dessa irracionalidade que ele propõe que se entenda a insensatez da aprovação da proposta de invasão da Sicília por Alcibíades, totalmente desvantajosa para os atenienses, e que marca, para Tucídides, o início da derrota desses para os espartanos.

Assim, o paradoxo da liberdade humana se coloca de outra forma em Tucídides: ao mesmo tempo em que afirma pelo *λογος* a capacidade criadora, a autonomia humana, valorizando o papel das qualidades da virtude, concebe o devir humano como uma tragédia, uma vez que na vida, nessa constante luta frente às circunstâncias e ao acaso, vencerá sempre a irracionalidade, a desmedida.

Heródoto e Tucídides apresentam-se como os dois paradigmas, de certa forma opostos, que foram a referência para a historiografia clássica. Políbio, por exemplo, se aproximava da postura racional de Tucídides, buscando sempre as explicações naturais; porém, quando não as encontrava, aproximando-se de Heródoto, identificava logo um *deus ex-machina* : a *Fortuna* agia determinando o destino de Roma ao seu poderio imperial. Para Políbio, a grandeza era o destino patente da Cidade Eterna, e a *Fortuna* garantia sua concretização. Os historiadores posteriores vão circular entre esses dois modelos, adotando um ou outro ou criando fórmulas intermediárias, e por ventura acrescentando alguns componentes, como a noção de decadência, introduzida como categoria formal do pensamento histórico na literatura latina a partir do final da República (a noção de decadência, porém, acompanhou todo o mundo clássico, como vimos anteriormente).

Agostinho, ao formular o conceito histórico de necessidade divina, propôs uma relação com o mundo e uma compreensão do devir histórico totalmente diferente daquela própria do mundo clássico, que oscilava entre a antropologia herodoteana (da ação humana sobredeterminada pela necessidade cósmica) e a tucidideana (da autonomia da ação humana e da fragilidade do homem, em situações adversas, que leva à irrupção da irracionalidade, marcando a tragicidade da vida - do *logos* ser derrotado pelo *to paralogon*).

Para ele, a necessidade física, o acaso e a *Fortuna* , enquanto categorias do pensamento, são fruto da incapacidade pagã de compreender as verdadeiras conexões de sentido da história, as quais realizam a necessidade divina, e que muitas vezes não podem ser compreendidas pela razão clássica, pois se processam segundo os mistérios de Deus. A necessidade divina opõe-se à pressuposição heraclítica e herodoteana de uma força cósmica arbitrária e errática.¹⁸

¹⁸Sobre as diferenças fundamentais entre a formulação grega clássica da noção de necessidade física e a formulação cristã da noção de necessidade divina, destacamos a riqueza do estudo de Charles Norris Cochrane, “Necessidade divina e história humana”, cap. XII da obra *Cristianismo e Cultura Clássica* (1939), 443-500, onde ele analisa muito bem as estratégias intelectuais que Agostinho emprega para, pelo caminho da razão, demonstrar as falácias do *logos* clássico e sua incapacidade para compreender o verdadeiro sentido da história, aquele que, para o pensamento cristão, leva de Adão e Eva ao Juízo Final, seguindo um caminho necessário, comandado pela necessidade divina, e que só pode ser apreendido pela *sapientia* cristã na leitura alegórica das Escrituras para a decifração do *Logos* de Cristo. Hannah Arendt, no seu

Fábio Vergara Cerqueira

O que para o grego é irracional (no sentido grego daquilo que está fora da ordem do logos), para Agostinho é a atividade de Deus.

Na medida em que o modelo cristão depositou toda causalidade histórica na racionalidade de Deus, nas demandas da necessidade divina, os vários temas que a historiografia clássica abordava para responder a pergunta pelas causas foram identificados como falácias. Assim, a historiografia cristã abandonou temas como guerra de classes, lei moral, clima, caprichos, particularidades psicológicas dos poderosos, uma vez que as verdadeiras revelações que deviam ser profetizadas na história não estavam nesses fatos seculares, mas na manifestação alegórica dos desígnios divinos.

Agostinho afirmava que toda a história, todo o futuro, estava inscrito nas Escrituras: nelas podia ser lida, de forma alegórica, a inevitabilidade da conversão dos judeus, o reinado do Anticristo, a volta de Cristo, o Juízo Final, a separação dos bons e dos maus, a renovação do mundo. Ora, a história secular era o cumprimento dos desígnios de Deus, e, portanto, à luz da nova fé, a história revela ser como uma profecia: “História é profecia, isto é, sua verdadeira significação se acha não no passado nem no presente, senão no futuro, na vinda do ‘mundo vindouro’.”¹⁹ A Verdade (o *Logos* de Cristo), pensava Agostinho, revela o movimento que perpassa o mundo

estudo sobre “O conceito de História - Antigo e Moderno”, nota 1, cap. II da obra *Entre o Passado e o Futuro* (1954), 69-126, discorda do alinhamento que Cochrane faz entre Heródoto e Heráclito, e que na obra desse autor é fundamental para entender a construção agostiniana do conceito de necessidade divina em oposição à concepção herodoteana do devir histórico inspirada no modelo do materialismo jônico heraclítico (segundo Cochrane). Concordamos com Arendt no sentido de que a História se desenvolve como um campo intelectual que coloca questões difentes da Filosofia e que, portanto, ela não é nem filha nem parte do desenvolvimento grego da Filosofia. Por otro lado, entendemos que a hipótese de Cochrane está correta, pois na nossa leitura ele não iguala (nem filia) a História à Filosofia; outrossim, Cochrane propõe que entendamos a concepção do devir em Heródoto inserida no imaginário de seu tempo, cuja expressão racional mais elaborada é a da filosofia jônica, que lhe precedeu em aproximadamente meio século e que influenciou a concepção geral do entendimento da relação entre homem e ordem cósmica, e de como se processa o devir - além da expressão racional dos físicos jônicos, podemos destacar a expressão poética da mesma percepção de humanidade nos trágicos, e sobretudo em Sófocles. O modelo analítico de Cochrane é bastante útil para se compreender como, no debate historiográfico, encontramos o confronto entre duas humanidades distintas, entre duas experiências de mundo diversas.

¹⁹COCHRANE. *Op. cit.*, p. 500.

(*saeculum*): é completamente dirigido pelo Criador, e tem como finalidade a salvação e como fim o Juízo Final e a redenção da alma.

Agostinho formula a teoria da *Cidade de Deus* e *Cidade dos Homens* para estabelecer o conceito cristão do mundo a partir do modelo da rivalidade entre o diabo (tentando os corações humanos fracos e pecadores) e Deus (dando ao homem a liberdade de escolher entre o bem e o mal). O *saeculum*, a história da humanidade, é duplo, composto por duas sociedades: a sociedade de Cristo e a sociedade do diabo.

A sociedade de Cristo molda-se à luz da Cidade de Deus, é divina, regida pelo bem, marcada pelo amor a Deus e desprezo a si próprio. Com o orgulho de Deus, é santa, social (altruísta), tranqüila, e vem se construindo no mundo na sociedade eclesiástica e na comunidade de fiéis.

A sociedade do diabo modela a Cidade dos Homens, é secular, governada pelo mal, caracterizada pelo amor do homem a si e pelo desprezo a Deus. Com o orgulho de si, é imunda, egoísta, turbulenta, e era a realidade da antiga Babilônia assim como o é da Roma pagã.

Agostinho, ao formular uma ideologia cristã, estabelece negativamente o modelo do que seria, sob a ótica do cristianismo, a ideologia pagã que devia ser eliminada, pois nada mais era do que uma regra do diabo governando a Cidade dos Homens. A *civitas terrena* era presidida pelo amor *sui*, fazendo o homem agir conforme o direito animal, seguindo a satisfação das necessidades da carne. O estabelecimento de uma ideologia cristã passa pela negação de todo um conjunto de valores pelos quais o pagão orientou a sua vida - e, desse modo, visa a promover uma desarticulação do universo da cultura e dos modelos de relações sociais clássicos: o bom cristão deve negar o corpo, os bens, a preocupação com a saúde, os sentidos fortes, a força e beleza física, a liberdade (na conceituação clássica de ser dono de si e de seus pensamentos, como significavam as noções gregas de *eleuthería* e *parrhésia*), deve desvalorizar a cidadania no Estado, desprezar as honras e a estima pública, e deve, finalmente, abdicar do dinheiro.

Melânia é um exemplo de assimilação da ideologia cristã e abandono dos valores clássicos. De família senatorial, possuía incalculáveis fortunas. Convertendo-se ao cristianismo, foi influenciada pelos ideais de ascetismo e pobreza. Abdicou de suas riquezas, libertou seus escravos. Sua história constitui um estudo de

Fábio Vergara Cerqueira

caso interessante, pois nos ajuda a compreender a confusão que muitos convertidos ao cristianismo fizeram nesse escorregadio e inseguro terreno de transição de uma humanidade para outra, de um conjunto de paradigmas para outro. Do mesmo modo, as reações que Melânia provocou em autoridades tanto do mundo eclesiástico como do mundo secular exemplifica a confusão de valores nessa sociedade que oscila entre dois universos opostos que coabitam e se rivalizam.

Melânia é um retrato da psicologia da segunda metade do séc. IV e primeiro quartel do séc. V, expressão social das tensões e ansiedades que caracterizam essa época que vive, simultaneamente, uma crise de identidade material com o seu mundo (invasões dos bárbaros, derrotas militares romanas, impostos elevadíssimos que inviabilizam a atividade produtiva provincial, perdas de territórios, crise da vida urbana em alguns importantes centros) e de identidade cultural, no acirrado confronto entre o paganismo e o cristianismo. Essa crise de identidade cultural vai espelhar-se em como o pensamento histórico coetâneo tenta solucioná-la, buscando afirmar os paradigmas nos quais o historiador acredita. Dessa forma, um estudo das obras de Amiano Marcelino e Orósio, produzidas com um intervalo de vinte a trinta anos entre uma e outra, é fundamental para se analisar o confronto e convívio entre essas duas diferentes humanidades.

Amiano e Orósio, tão próximos cronologicamente falando, representam duas cosmovisões que, mesmo tendo compartilhado a mesma época e tendo enfrentado as mesmas angústias sociais (como a invasão dos bárbaros), compõem mundos mentais diametralmente opostos. Partindo desses universos mentais distintos, interpretam o mundo que os circunda segundo diferentes modelos, conforme os paradigmas a que recorrem.

Amiano é um homem de um saudosismo romântico que, voltando seu olhar para o passado, à sua volta vê os sinais da decadência. Critica o seu tempo à antiga, acusando os seus contemporâneos de, tanto na vida pública como privada, não mais conhecerem as virtudes tradicionais, que as elites da época podiam estudar nos clássicos (principalmente em Cícero, Salústio e Virgílio). Numa mescla muito particular de neoplatonismo, estoicismo e discurso médico, preocupa-se com a disciplina do corpo, com a castidade, com o controle das paixões. Ora, Amiano, como herdeiro da tradição historiográfica clássica, que se desenvolve exatamente para

louvar os feitos humanos, entende que a salvação do mundo só pode estar no próprio homem, na sua capacidade de articular as virtudes da temperança e prudência, justiça e força, autocontrole e simplicidade, sentido de liberdade e justiça. No entanto, ainda preso ao imaginário antigo, sua filosofia da história coloca as velhas questões do destino, da fortuna e do acaso: nele aparecem a Justiça, como a *Diké* hesiódica, cujo “olho eterno sempre vela”, e as Fúrias, as *Eríneas* homéricas, que perseguem sem cessar indivíduos e povos²⁰.

O imaginário de Amiano, nesse sentido, é ainda o mesmo de Hesíodo, Heráclito, Heródoto, Tucídides e Sófocles: oscila entre a afirmação da capacidade racional humana (a autonomia da *phrónesis* e da *gnomé*) e as determinações sobre-humanas (destino e justiça cósmica). A racionalidade historiográfica, para explicar o devir histórico, combina o homem, com suas virtudes e defeitos, e a *Fortuna*, a *Némesis*, que compensam ou punem as qualidades ou vícios humanos. Como expusemos anteriormente, a historiografia clássica pensa o devir histórico a partir de dois modelos paradigmáticos: Heródoto e Tucídides, ambos presentes em Amiano.

A psicologia de Amiano, porém, não se explica somente pela sua cultura clássica, mas pode ser averiguada na forma particular que essa cultura clássica é utilizada, à luz do seu pessimismo. Mas o pessimismo de Amiano não é tampouco o de Salústio ou Sêneca (o velho). Ele vive numa época que perdeu a ilusão de que Roma fosse a Cidade Eterna e todos os traços de sua psicologia são marcados pela iminência do fim do mundo romano, seja no avanço dos bárbaros às fronteiras, seja no perfil angustiado, frágil e desmedido de seus personagens.²¹ Sua religiosidade é muito próxima da ansiedade. Quando se refere a oráculos, sacrifícios, sonhos e aparições

²⁰FONTAINE. *Op. cit.*, p. 426

²¹Na verdade, a selvageria dos bárbaros, como metáfora da *húbris*, simboliza os excessos das elites romanas, que inevitavelmente serão punidos pela inexpugnável Justiça, que se cumprirá pelo fluxo da inexorável fortuna e pelo poder das imbatíveis *Eríneas*. O mesmo tipo de metáforas podemos encontrar em algumas imagens recorrentes em Amiano, como aquelas do mundo animal empregadas para caracterizar fatos e almas. Segundo uma poética pessimista de colorido ansioso e inquieto, animais selvagens - feras e répteis temíveis e perigosos - são uma apologia da desumanização do homem; pertencentes a um mundo angustiante, são metáforas da inquietude da alma. Esses mesmos modelos de esquema de identificação entre as bestas, os bárbaros e a decadência do homem romano são freqüentes na iconografia da época. (FONTAINE, J. *Op. cit.*, p. 429-430)

Fábio Vergara Cerqueira

premunitivas, há sempre um tom negativo; os presságios são sempre funestos²².

O estilo de Amiano é bastante revelador da forma como ele se insere nesse mundo clássico moribundo. Quanto a seu estilo, poderíamos melhor falar de barroquismo que de romantismo. Fontaine destaca que sua prosa é pesada e suntuosa, numa tentativa impossível de síntese entre retórica clássica e refinamentos sucessivos e contraditórios da prosa romana menos antiga. O discurso cheio de contrastes reflete ao mesmo tempo a época e a pessoa que foi Amiano. Desse modo, o barroquismo alia-se a traços anticlássicos da prosa desse historiador, que só podem ser entendidos como demandas da estética de seu tempo, cuja beleza obedece a outros valores e outros motivos.²³

Para Amiano, dois grandes valores que devem marcar a civilização são a tolerância e a liberdade. É com esse espírito que ele encara o Cristianismo - posição não compartilhada por todos pagãos, como Eunápio, por exemplo, e de todo ausente na intolerância cristã em relação ao paganismo, decodificado sempre como a mão do diabo na história. O reflexo de espírito de liberdade sobre seu estilo intelectual manifesta-se na isenção com que encontra qualidades no Cristianismo e reconhece vícios no paganismo. Para entendermos a posição de Amiano no confronto entre a humanidade cristã e a clássica, não basta destacarmos sua tolerância, própria da cultura greco-romano em vários aspectos, entre os quais a religiosidade²⁴. É

²²FONTAINE. *Op. cit.*, p. 427.

²³"Le 'clair-obscur' est un parti pictural plus qu'un défaut, lorsqu'il s'agit de peindre un univers aussi violemment contrasté. La pompe d'Ammien s'accord à celle du cérémonial orientalisé, dans un empire à l'étiquette involontairement modelée para des siècles de lutte avec la Perse. Sa préciosité ingénieuse est à l'unisson de l'art contemporain: celui des lourds bijoux rehaussés de pierreries, des mosaïques aux figures hiératiques et aiguës, des diptyques d'ivoire à la ciselure raffinée. Si certains aspects de cette prose nous déconcertent, c'est bien en son temps, et par rapport à l'esthétique des autres arts de son temps, qu'il convient de la juger, mais d'abord et surtout de la comprendre." (FONTAINE, J. *Op. cit.*, p. 432)

²⁴Nas poleis gregas conviviam manifestações religiosas distintas, cujos cultos eram livres: mistérios e rituais domésticos conviviam com a religião pública. Havia sem dúvida uma linha de ortodoxia, nem sempre fácil de ser reconhecida, de respeito necessário aos deuses tradicionais - Sócrates e Protágoras, por exemplo, foram acusados, em seus processos de *asebéia*, de desrespeitarem essa ortodoxia. Não havia restrições em relação às magias praticadas normalmente por mulheres estrangeiras; no entanto elas não eram muito toleradas e o grego sempre suspeitava de quem

fundamental inserirmos esse historiador nos quadros de uma humanidade clássica muito particular que foi o neoplatonismo tardio, com suas tendências monoteístas e moralizantes, que em vários aspectos se distancia do mundo pagão e se aproxima do cristão, sem em absoluto abandonar os paradigmas do mundo clássico.

Orósio representa, sem dúvida, um mundo radicalmente distinto daquele de Amiano. Nele não há tolerância em relação a outros cultos, que segundo a filosofia da história agostiniana são sempre a manifestação mesma da idolatria, religiosidade própria da sociedade do diabo, que vive no orgulho de si e no desprezo a Deus, conforme o direito animal, à busca de satisfação das necessidades da carne. Não há tolerância, mas há porém solidariedade para com o coração inseguro, do *próximo*, do *irmão*. O Cristianismo, expansionista, visa a salvar essas almas perdidas na idolatria. A humanidade pagã é vista como o mundo de homens escravizados ao corpo. O que para o mundo clássico significava liberdade - o dizer o que pensa e pensar o que quer - passa a ser visto como uma escravidão babilônica ao pecado, pois leva ao caminho que foge da verdade em Cristo. A real liberdade só é encontrada na submissão à verdade, pela qual o espírito livre liberta o homem do corpo que serviliza a alma. A liberdade cristã ocorre na submissão da ordem terrena à ordem divina, celestial.

Se no mundo clássico o Estado é o próprio *télos* (finalidade máxima) da comunidade e da existência individual do cidadão, para o Cristianismo ele é apenas um instrumento regulador das relações seculares para, através do estabelecimento de uma ordem justa e sagrada, preparar as almas para o verdadeiro fim da existência, o Reino de Deus, fora do mundo. O mundo clássico coloca no mundo, na exterioridade, o sentido e fim que torna magnânime a existência humana; para o Cristianismo, o mundo é o que pode fazer escorregar para o caminho do pecado, assim como Adão havia deslizado frente à

dominasse essas artes: a Medéia de Eurípides é um exemplo do medo que se tinha em relação a essas magias.

No mundo romano, sobretudo no império, inúmeras religiões de origem oriental foram verdadeiras modas tanto entre a plebe como entre a aristocracia, possuindo templos e sacerdotes em Roma. A ordem imperial tolerava esses cultos trazidos por estrangeiros, desde que se praticasse também os cultos à majestade imperial e aos deuses patronos do império. As acusações que podiam ocorrer, como aquelas aos cristãos que foram perseguidos, eram formuladas como crimes de lesa-majestade, que podiam ser nefandos à ordem imperial, por poderem atrair a fúria dos deuses.

Fábio Vergara Cerqueira

sedução dos desejos materiais e da razão como *epistéme*, como curiosidade do mundo e ciência da arbitrariedade física. A cosmovisão cristã põe o sentido e o objetivo da existência humana fora do mundo e na interioridade (na qual, através da alma que é eterna, o homem participa do divino). O verdadeiro conhecimento que o homem deve procurar visa não ao mundo, mas ao reconhecimento da verdade eterna e universal, alcançado pela *sapientia*, a qual esclarece a necessidade divina que governa a natureza e a história.²⁵

O conhecimento histórico é permeado por outra atitude em relação ao tempo. Enquanto Amiano é marcado pelo pessimismo e tem o passado como modelo, Orosio e Agostinho são otimistas em relação ao presente como *Christina tempora* e ao futuro como advento necessário da ordem divina, da *Ciuitate Dei*, quando os homens serão mais felizes e viverão conforme a *lex caritatis*. Conseqüentemente, a história deixa de ser o estudo do passado, que devia tanto guardar a memória dos grandes feitos humanos (Heródoto) como ensinar as gerações vindouras com os erros e acertos dos antepassados (Tucídides). A história, segundo os paradigmas cristãos, é uma profecia que revela os desígnios de Deus e aponta para o futuro, assim como desvela na leitura alegórica do passado, tanto nas Escrituras como na história romana, os princípios e leis da necessidade divina e a comprovação das mesmas.

Resta-nos perguntar se isso que Orósio e Agostinho chamam de história é propriamente história. Com Hannah Arendt, identificamos no conhecimento histórico uma das essências do mundo clássico: o humanismo. A história coloca um primitivo sentido de grandeza dos mortais como algo distintivo da grandeza indubitavelmente maior dos deuses e da natureza. Conforme Arendt, a história é a categoria pela qual os mortais encontram lugar no cosmos - este *ser-para-sempre*, onde todas as coisas são imortais, exceto o homem -, pois atribui alguma permanência às obras, feitos e palavras (percebíveis como o homem), ao colocá-las no mundo da eternidade através da recordação.

O conhecimento histórico pressupõe um elemento fundante da *Weltanschauung* grega clássica: a dicotomia entre a mortalidade do homem e a imortalidade do mundo. O Cristianismo inverte essa

²⁵Ler a esse respeito COCHRANE, Ch. N. "Necessidade divina e história humana", cap.XII. In: *Cristianismo e cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992, 443-500.

relação, ao colocar a imortalidade na interioridade humana (no coração, na alma) e a mortalidade no mundo (na carne, na exterioridade, na natureza). Segundo os paradigmas cristãos, a alma, pela qual o homem participa da divindade e eternidade do Criador, é imortal; o mundo, a natureza, as criaturas criadas no tempo, são mortais.²⁶

A historiografia clássica tinha um paradoxo a enfrentar: se a grandeza estava na permanência e o homem e seus feitos eram perecíveis, onde estaria a grandeza humana. Os historiadores encontram uma solução que é de natureza poética, a qual nos remete à tradição dos *aedos* homéricos: conceder fama imortal aos feitos e palavras, para além da mortalidade de seus agentes. Toda a história e a poesia antigas ligam-se à compreensão do sentido de grandeza, que é aquilo que por si só aspira à imortalidade, como um desprezo heróico pelo que se extingue.

Segundo Arendt, o Cristianismo abandona o sentido da grandeza humana:

“Este senso de grandeza não poderia absolutamente sobreviver intacto na era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na Antigüidade grega e latina: no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre. A reviravolta cristã baseia-se, por sua vez, na doutrina completamente diferente dos hebreus, que sempre sustentaram que a própria vida é sagrada, mais sagrada que tudo mais no mundo, e que o homem é o ser supremo sobre a terra”²⁷.

Com Hannah Arendt, concluímos que no Cristianismo orosiano e agostiniano não existe a história, nem como categoria de conhecimento, nem como forma de viver a experiência humana de estar no mundo, pois nele habita uma humanidade radicalmente diferente daquela que encontramos de Heródoto a Amiano. A história, como modalidade de discurso, como gênero literário e como forma de conhecimento, só é possível quando o homem vive historicamente a sua existência - ou seja, reconhece a grandeza daquilo que sem ele não existiria e que, como ele, estaria condenado ao esquecimento (a

²⁶“A imortalidade não mais é o meio em que se movem os mortais, mas refugiou-se, desabrigada, no coração mesmo do homem” (ARENDR, H. *Op. cit.*, p. 73)

²⁷ARENDR. *Op. cit.*, p. 83.

Fábio Vergara Cerqueira

mortalidade) não fosse a recordação (*Mnemosúne*), que aproxima o humano de prerrogativa divina da imortalidade. A história é a forma que o homem grego e romano encontraram para participar da eternidade dos deuses, numa glorificação absoluta da ação humana. Com o Cristianismo, essa ação fica desvalorizada e impotente, destituída de seus fins de engrandecimento humano e subjugada à tirania dos desígnios de Deus que a esvaziam de sentido. Que valor teria a ação humana quando a razão da existência é colocada fora do mundo?

Bibliografia

Fontes Primárias

- AMIANO MARCELINO. *Istorie (Ammiani Marcellini Rerum Gestarum) Libro XXI e XXVI* (traduzione e note di Anna Resta Barrile). Vol. 2. Bologna: Zanichelli, 1984.
- LACTÂNCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores (De Mortibus Persecutorem)*. Madrid: Gredos, 1982.
- OROSIO. *Histórias - Livro VII* (introdução, tradução e notas de Eustáquio Sánchez Salor). Madrid: Gredos, 1982.

Bibliografia de apoio

- ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2ed. Série Debates, São Paulo: Editora Perspectiva, 1988 (1954).
- BROWN, Peter. “Antigüidade Tardia”, In: ARIËS, P. & VEYNE, P. *Historia da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 (1985), 225-299.
- COCHRANE, Ch. N. *Cristianismo e cultura clássica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992 (1939).
- FONTAINE, Jacques. “Ammien Marcellin, historien romantique”. In: *Bulletin de la Association Guillaume Budé*. Tomo XXVIII - 4, 1969.
- HUNT, E.D. “Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus”, *Classical Quarterly*. Vol. XXXV - 1, 1985, 186-200.
- MAZZARINO, S. *O Fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (1959).
- _____. “L’età romana imperiale - Livianismo classico e umanesimo cristiano. Da Lucano a Orosio e Dante”. In: *Il pensiero storico classico*. Roma: Laterza, 1974, 310-329.
- MOMMIGLIANO, A. “Los origenes de la historia universal”. In: *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992 (1987), 56-98.
- _____. “Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.”. In: MOMMIGLIANO (org.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV d.C.* Torino: Einaudi, 1975 (1963), 89-110.

Fábio Vergara Cerqueira

PASTOR, Marcelo Martinez. “Ammiano Marcellino, escritor romano del s. IV. Perfil literario”. In: *Estudios Clasicos*. Vol. XXXIV, 1992,91-114.

PLOTINO E OS GNÓSTICOS*

*Reinholdo Aloysio Ullmann***
Pontifícia Universidade Católica /RS

O conceito *gnôsis* encontramos-lo na teoria do conhecimento de Platão, junto com a *alétheia*. A gnose e a verdade são determinadas pela idéia do Bem. Na Academia, *gnôsis* tem também o sentido de *epistême* e constitui o pressuposto para o agir moral correto.

Durante séculos, exerceu influxo essa visão platônica. Porém, com o correr do tempo, ela sofreu profundas mudanças¹, revestindo-se de sentido religioso-soteriológico. Correntes de pensamento houve, que se diziam intérpretes de Platão²; no entanto, fizeram uma amálgama de idéias míticas e cristãs, que resultou em doutrinas salvíficas escusas, abrangidas pelo termo genérico de gnosticismo. Sua difusão, nos primórdios do cristianismo, gerou confusões e heresias, sendo, por isso, rechaçado pela Igreja. Também um pagão - Plotino (205-270) - desmascarou os gnósticos. Ele é um dos representantes máximos do neoplatonismo³.

Neste trabalho, delinearemos os aspectos principais das *Enéadas*⁴ em que Plotino se mostra um vigoroso antignóstico, máxime

*Palestra proferida na IIª Jornada de Estudos de Filosofia da Religião, promovida pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

**Professor do Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

¹"Dank der grossen Reichweite der platonischen Philosophie hat sein Verständnis der Gnosis jahrhundertlang gewirkt. Während dieser Zeit hat es jedoch manche inhaltlichen Veränderungen erfahren" (HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE (Basel/Stuttgart, 1974) Band 3, Sp. 715).

²"Plotin considère le Gnosticisme comme une lecture perverse de Platon, qui fait des innovations injustifiées, falsifiant ainsi la sagesse antique. Le Gnosticisme est une attitude de revendication orgueilleuse, de refus de comprendre, d'ignorance délibérée. C'est pourquoi Plotin cherche, non pas tant à argumenter contre les Gnostiques (ce qu'il considèrerait comme une perte de temps), qu'à neutraliser leur influence en approfondissant la compréhension philosophique de ses élèves" (O'MEARA, Dominic. *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions Du Cerf, 1992, p. 51).

³Neoplatonismo é um conjunto doutrinário com expressão de forte sentimento religioso e tons de marcada mística.

⁴Por que o nome *Enéadas*? Eis a resposta: "D'abord (Porphyre) a divisé certains traités de Plotin afin de faire monter leur nombre à 54. Le but de cette opération était d'atteindre un nombre qui soit le produit du chiffre parfait 6 (6 est à la fois 1 + 2 + 3 e

Reinholdo Ullmann

na *Enéada II*, 9. Estamos, aqui, na presença de um dos tratados de significação profunda, o qual ultrapassa, em interesse, o tempo histórico em que nasceu. Constitui, também, um dos protestos mais apaixonados⁵ contra o individualismo religioso imperante, no mundo greco-romano da época. Plotino, desconsiderando o aspecto da revelação e a necessidade de um salvador⁶, combateu os gnósticos no campo da moral. No que tange à doutrina gnóstica em si, os ataques provieram dos Santos Padres⁷.

O que é gnosticismo?

Plotino não nos dá uma definição de gnosticismo⁸. A fim de entendê-lo, é mister tecer um pano de fundo histórico, para, depois, destacar-lhe as linhas mestras e relevar alguns nomes mais significativos. O assunto é complexo, com variadas nuances; e exauri-lo demandaria volumes e mais volumes⁹.

1 x 2 x 3) et du chiffre 9, symbole de la totalité en tant que dernier des nombres premiers (de 1 à 10)" (O'Meara. *Op. cit.*, p. 11).

⁵"Plotin bekämpft die Gnosis mit einer Leidenschaftlichkeit, die ohne Parallele ist" (H.-C. PUECH. "Plotin et les Gnostiques". In: *Les sources de Plotin*. Genève: Vandoeuvres, 1957, p. 185).

⁶O gnosticismo, como heresia, afirmava ser o homem capaz de auto-salvação, bastando, para tanto, o conhecimento de Deus. "Interesábales conocerse; pero sobre todo, llegar a la 'gnosis' de Dios en que estribaba la salud" (ORBE, S.J., Antonio. *Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1988, p. 22).

⁷Entre eles, cumpre citar S. Ireneu e S. Hipólito. Também do seio do paganismo surgiram investidas contra o gnosticismo. "What is more curious is that the Neo-Platonist Plotinus (c. 205-270) and his disciple Porphyry wrot equally earnest polemic against them (Gnostics)" (THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA. New York: Americana Corporation, 1962, v. XII, p. 73, col. 1).

⁸"(...) Plotin ne vise pas à exposer le système qu'il combat; il s'adresse à des auditeurs que le connaissent bien, et il lui suffit de s'en tenir aux 'points capitaux'; c'est-à-dire aux doctrines que heurtent le plus violemment son optimisme et son sentiment de la rationalité de l'univers" (PLOTIN. *Ennéades II*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. 2.ed. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1956. Notice, p. 104).

⁹Basta citar, p. ex., a obra de Antonio Orbe, S.J., intitulada *Cristologia gnóstica*, em dois volumes, BAC, 1976, os quais somam 1249 páginas; do mesmo autor temos a obra antes citada, com 1053 páginas. (S.m.j., Orbe apresenta os seus textos sem didática). Além disso, na THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Band XIII, 1986 (Studienausgabe), encontra-se um estudo minudencioso sobre o gnosticismo, da p. 519-550, com abundante indicação de bibliografia.

Pela história, sabemos que, depois dos triunfos de Alexandre Magno (356-323 a.C.), infiltraram-se no mundo greco-romano idéias orientais, especialmente o dualismo e o misticismo, além de mitos, que se fundiram com as noções de Platão, dos órficos, dos pitagóricos (*sôma-sêma*), dos persas (princípio do bem e do mal)¹⁰ e até dos hindus¹¹. Essas idéias foram fermentando e, no início de nossa era, acrescidas de elementos cristãos¹². Tudo isso colaborou na formação do gnosticismo¹³, isto é, no esforço de transformar o cristianismo numa simples filosofia religiosa, numa mistagogia de iniciações, o que não se coadunava com a simplicidade e a verdade do Evangelho.

O que, afinal, é gnosticismo?¹⁴ O termo deriva de *gnostikós* (aquele que tem *gnôsis* = conhecimento) e é usado para designar um movimento religioso da antiguidade tardia, fundamentalmente soteriológico¹⁵, com a qual a Igreja cristã entrou em contato¹⁶. A hipótese de uma gnose pré-cristã não tem confirmação¹⁷.

¹⁰Cf. LLORCA, GARCÍA-VILLOSLADA, MONTALBÁN. *Historia de la Iglesia Católica*. 5. ed. Madrid: BAC, 1976, v. I, p. 216-217.

¹¹A respeito da influência das filosofias orientais sobre o gnosticismo e sobre Plotino, cf. BRÉHIER, Émile. *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953, cap. VII - El Orientalismo de Plotino, p. 139-167; cf. *etiam Vita Plotini*, 3.

¹²"Nell'età di Plotino il paganesimo si sta avviando a grandi passi verso una triste decadenza: la religione tradizionale ha già perduto la sua identità e apre le porte alle divinità straniere creando un sincretismo sempre più aggrovigliato che indica quanto siano disorientati gli animi nella ricerca di un fine superiore. (...) Il clima religioso diventa demonopatico e gravemente irrazionale"(PLOTINO - *Enneadi*. traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe GAGGIN. 3. ed. Milano: Rusconi, 1992, p. XX (Introduzione).

¹³"Simão Mago foi, sem dúvida, um precursor dos gnósticos. A virtude maravilhosa que ele se atribuía e, sobretudo, o que supunham nele os seus adoradores, o constituem um verdadeiro *eon* superior, o demiurgo dos gnósticos, uma emanação de Deus" (LLORCA. *Op. cit.*, p. 219); cf. *etiam At* 8, 9-10.

¹⁴É preciso distinguir entre gnose e gnosticismo. Aquela significa a *doutrina soteriológica*, comum aos diversos sistemas gnósticos. Gnosticismo é o termo reservado aos *sistemas gnósticos* em si, compendiados em textos, v.g., evangelhos apócrifos, cartas, etc.

¹⁵"Gnosticism may be said to be the doctrine of salvation through knowledge of a particular kind" (THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA V. XII, p. 735, col. 1).

¹⁶O embate das idéias gnósticas com o cristianismo mostrou as profundas divergências entre este e aquelas. Apesar da roupagem cristã, com que os gnósticos revestiam sua doutrina, as distorções do conteúdo mostravam claramente a sua extravagância, v.g., no tocante à criação do mundo, da redenção, do destino do homem, etc. Enquanto o cristianismo se apresentava, doutrinariamente, como um

Reinholdo Ullmann

Dada a heterogeneidade de idéias que contém¹⁸, é difícil, senão impossível, dar uma definição real dessa "heresia"¹⁹. Devemos recorrer, então, à descrição das características essenciais²⁰, comuns aos múltiplos sistemas gnósticos²¹.

1. É um sistema de pensamento, que visa a responder às cruciais questões da origem do mundo, da origem do mal²², do motivo por que os homens aqui se sentem como estrangeiros, do que acontece após a morte, das injustiças neste mundo e do caminho da salvação.

2. É, também, uma revelação²³, mediante a qual alguns homens possuem um conhecimento dado sobrenaturalmente²⁴, em particular, a poucos privilegiados (os *pneumatikoí*). Tal revelação, em parte, trata de assuntos como cosmologia²⁵ e escatologia.

bloco monolítico, os sistemas gnósticos não podiam ocultar sua fragmentação doutrinária.

¹⁷Cf. THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Band, XIII, p. 526, 29-31.

¹⁸Evangelhos (apócrifos), Atos, Apocalipses, tratados herméticos, Diálogos, Paráfrases, Preces, etc., nos dão conta da miscelânea de ensinamentos dos gnósticos (cf. THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, v. XII, p. 736, col. 2).

¹⁹"Gnosticism is not primarily or exclusively a Christian heresy but rather a religion in its own right..." (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Chicago: William Benton, Publisher, 1969, v. 10, p. 505, col. 2).

²⁰"Will man bei dieser Begriffsbestimmung nicht willkürlich verfahren, so kann man nur von Merkmalen der 'Gnosis' selbst ausgehen" (RAHNER, Darl. In: *Lexikon für theologie und Kirche*. Zweite völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Verlag Herder, 1960. 4. Band, Sp. 1020).

²¹Entre eles, contam-se os que designam nomes de grupos, como os ofitas, os peratas, os sethianos, os arcônticos, ou os que se denominam de acordo com os nomes dos fundadores: valentinianos, carpocratianos, marcosianos, severianos, ebionitas, etc. Todos eles se assinalam por particularidades que o presente trabalho não permite desenvolver.

²²O gnosticismo vê este mundo como algo ruim, dominado por forças hostis (cf. *Enéada III*, 2, 1, 5-10).

²³"Eine der Haupttatsachen ist der allmähliche Übergang der hellenistischen paganen Theologie vom vertrauen auf das Argument zu dem auf die unmittelbare inspiratorische Schau" (LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 4. Band, Sp. 1022).

²⁴"So Gnostic revelation is to be distinguished both from philosophical enlightenment, because it cannot be acquired by the forces of reason, and from Christian revelation because it is not rooted in history and transmitted by Scripture. It is rather the intuition of the mystery of the self" (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, v. 10, p. 506, col. 1).

²⁵"Die Gnosis wertet den Körper des Menschen wie alles Materielle unerbittlich als schlecht. Damit hängt vorwiegend das zusammen, was man das gnostische Lebensgefühl nennen kann; es ist ein wirkliches Geworfenheitsgefühl" (LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 4. Band, Sp. 1023).

3. A gnose é, igualmente, uma experiência, a saber: a de estar seguro de sua salvação²⁶. Pela gnose, o homem despertava para o conhecimento do seu ser, de sua origem e de seu destino. Em lugar dos argumentos da razão, o gnosticismo colocou uma visão inspiradora imediata²⁷.

Algumas agremiações gnósticas procediam a encantamentos e magias e faziam reuniões esotéricas²⁸, proibindo os membros de revelarem os segredos²⁹.

Dito isso, cumpre notar que também, no cristianismo, se fala em gnose. Em que sentido? Como conhecimento de Deus pela razão, sendo a filosofia propedêutica da teologia. Essa gnose verdadeira, já defendida nos tempos apostólicos, estimulava o crescimento e a intensificação da fé nos dogmas (*fides quaerens intellectum*). Sob esse ângulo, São Paulo relaciona a gnose imediatamente a Deus como um dom especial (1Cor 12, 8), o qual conduz ao ápice do conhecimento, equivalendo a uma iluminação (2Cor 4,6). A tal estágio a gnose orgulhosa dos homens não logra chegar (1Cor 8,1). Com o mesmo significado os Santos Padres entendiam a gnose. A *Didaqué* caracteriza tudo que Jesus ensinou como *gnôsis kai zoé* (conhecimento e vida)³⁰.

A essas duas gnosos correspondem duas visões de mundo e de homem: de um lado, a dos falsos gnósticos, com seu mundo dramático³¹, pessimista³² e, ao mesmo passo, convictos de sua auto-

²⁶Garantia de vida feliz para a alma, após a morte, era também otida pelos iniciados, puros, que participavam dos ritos eleusinos, na Grécia antiga. Eram os únicos que podiam contar com a salvação na outra vida (cf. ROHDE, Erwin. *Psique*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 128-135, especialmente p. 133s).

²⁷Cf. nota 23, supra.

²⁸"Einzelne Schulen der Gnostiker übten strenge Arkandisziplin. Jedes Mitglied musste sich verpflichten, das ihm anvertraute unaussprechliche (*epirrémata tôn mysterion*) treu zu bewahren und über die Lehre im einzelnen zu schweigen" (HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, Band 3, Sp. 716).

²⁹Aqui, reside uma das dificuldades de se conhecer o gnosticismo em toda a sua extensão e profundidade.

³⁰*Didaqué* 9.3. Subjaz a essa gnose verdadeira a famosa expressão *fides quaerens intellectum*, i. é, a busca de um conhecimento mais profundo da totalidade das verdades reveladas e sua relação com a existência do homem.

³¹A dramaticidade está vinculada com o mundo produzido pelo demiurgo por ignorância e erro. "(...) une importante doctrine gnostique soutenait que le créateur (demiurge) du monde avait agi dans l'ignorance et l'erreur, produisant ainsi un monde qui n'est pas fondé sur la connaissance vraie..." (O'MEARA. *Op. cit.*, p. 51-52).

Reinholdo Ullmann

suficiência, no que respeita à salvação da alma³³; de outro lado, a visão cristã, realista, porém otimista; e, embora reconhecendo o mal e o pecado no mundo³⁴, alimenta a certeza da salvação operada por Cristo.

Qual a posição de Plotino? Tal qual os cristãos, ele olhava o mundo como belo³⁵, mas não aceitava alguns dogmas básicos da fé cristã, conforme veremos. Entretanto, acoiar simplesmente Plotino de gnóstico constitui exagero hermenêutico³⁶.

A que tipo de gnósticos Plotino se refere?

Podemos, agora, perguntar a que tipo de gnósticos Plotino se refere, nas suas diatribes, uma vez que não os nomeia diretamente. Ele se dirige a ouvintes que têm conhecimento dessas seitas. Até o presente momento, dispomos especialmente de duas fontes, para identificar os gnósticos combatidos por Plotino: a *Vita Plotini*, de Porfírio, par. 16, e o nono tratado da *Enéada II*. Outro acervo valioso é o da biblioteca de Nag-Hammadi, descoberta em 1945. Com a publicação e o aprofundamento dos estudos dessa biblioteca, é de esperar-se apareçam aspectos ainda desconhecidos do gnosticismo.

³²Na *Enéada II*, 9, PLOTINO arrola os seguintes verbos, para mostrar como os gnósticos viam o mundo como algo desprezível: *ou timān* (= não respeitar); *mémphestai* (= queixar-se de); *aithiástai* (= odiar); *loidoreisthai* (= injuriar, insultar).

³³Em grande parte, a auto-salvação do homem está ligada à idéia do docetismo.

³⁴PLOTINO vê o mal como algo positivo: "(...) nombre de maux servent à une fin qui est bonne; les méchants seront finalement punis; bien que les méchants soient responsables de leurs actes, ces actes sont intégrés dans un plan cosmique plus large et qui est bon; la bonté et la beauté de ce plan requièrent la diversité, les différences de perfection, comme une bonne pièce de théâtre doit mettre en scène des malfaiteurs aussi bien que des héros" (O'MEARA. *Op. cit.*, p. 116). Será que esses argumentos são convincentes?

³⁵"Il mondo, certo, (...) non è senza limite e negatività, ma non è nemmeno il prodotto da intendere solo negativamente di una 'caduta' in senso gnostico; (...) grazie al suo esse-immagine riferita alla sua origine è il migliore di tutti i mondi" (BEIERWALTES, Werner. *Pensare l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1991, p. 87); cf. *etiam Enéada II*, 9, 4, 26. 8 e III, 2, 12, 4.

³⁶"Nun glaube ich nicht, dass Plotin in seinem Wesen gnostisch gewesen sei - keineswegs! Aber ich habe den Eindruck, dass es in der ersten Epoche seiner Schriftstellerei eine Reihe von Anspielungen gibt, die nicht sehr tief greifen, aber noch nicht anders bezeichnet werden können als gnostisch"(H.-C. PUECH, in *Les sources de Plotin*, p. 185).

Plotino, é certo, refere-se tanto aos sethianos³⁷ como aos valentinianos³⁸. Os primeiros são aparentados aos ofitas³⁹ ou aos barbelognósticos⁴⁰. Ainda no século IV de nossa era, havia representantes dos sethianos no Egito. Plotino, com certeza, os conhecia, pois estudara com Amônio Saccas em Alexandria⁴¹. O valentinianismo contava com seguidores em Roma no século III⁴².

Não pensemos, no entanto, ter existido um gnosticismo puro. Não, as diversas escolas gnósticas se conheciam e intercambiavam suas idéias. Com efeito, a literatura esotérica circulava entre os diferentes tipos de gnósticos, resultando um ecletismo acentuado. Isso não deixa dúvida de que, também em Roma, vigoravam diversas espécies de gnosticismo. Prova disso fornece a biblioteca gnóstica⁴³ de Nag-Hammadi, possivelmente formada por sethianos; porém, a par das obras destes, ali também se encontraram escritos valentinianos.

Isso posto, vamos à *Vita Plotini*. Diz Porfírio: "Havia no seu tempo (de Plotino) numerosos cristãos e outros (*kaì álloi*) sectários

³⁷Cf. PUECH, *loc. cit.*, p. 161-162; etiam THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, v. XII, p. 735-736. O nome desses gnósticos deriva de Seth, um dos filhos de Eva.

³⁸VALENTINO ensinou em Roma, na metade do século II p. C. Inteligente, elaborou um sistema gnóstico repleto de falácias, o que fez com que fosse expulso da Igreja. Os valentinianos foram os que, em princípios do século III, mais combateram e prejudicaram o cristianismo (cf. LLORCA. *Op. cit.*, p. 220-221).

³⁹"Chama-se-lhes ofitas por atribuírem à serpente - *óphis* - um papel importante no desenvolvimento da criação" (LLORCA. *Op. cit.*, p. 222). Mais explícita é esta explicação: "Os ofitas adoravam a serpente (*óphis*), porque se tinha rebelado contra o Deus dos judeus e trazido ao mundo o conhecimento do bem e do mal (*gnósis*)" (FRAILE/URDANOZ. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, 1986, v. II (1o), p. 106). Os principais grupos ofitas foram: os naasenos, os sethitas, os peratas e os cainitas.

⁴⁰Segundo o mito gnóstico, Barbelo é um princípio feminino, divino. Originou-se assim: Deus, contemplando a sua imagem, refletida no oceano de luz, produziu o seu princípio feminino. Nos barbelitas, Barbelo fazia as vezes do *lógos*.

⁴¹"Da Porfirio sappiamo che Ammonio nacque e fu educato in una famiglia cristiana e che, allorché si diede alla pratica della filosofia, tornò a abbracciare la religione pagana" (REALE, Giovanni. *Storia della Filosofia antica*. 9. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992, v. IV, p. 462). Amônio por certo conhecia a doutrina da criação (*id. ibid.*, p. 468), a qual Plotino expôs sob a forma de *emanação*.

⁴²"Le valentinisme a eu, au moins jusqu'au début du IIIe. siècle, des représentants à Rome" (PUECH, *loc. cit.*, p. 179. BEIERWALTER diz: "(...) la gnosi valentiniana è la prima destinataria della critica de Plotino" (*Op. cit.*, p. 92, nota 62).

⁴³Nada menos que 48 tratados gnósticos, da mais variada espécie, foram encontrados em Nag-Hammadi (cf. THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, v. 12, p. 736, col. 2).

Reinholdo Ullmann

(*hairetikoí*) da filosofia antiga..."⁴⁴. Quem eram esses "outros sectários"? Eram estranhos ao cristianismo ou eram cristãos? Parece não haver dúvida de que *álloi* deve ser relacionado com cristãos e que Porfírio estabelece uma diferença entre os genuínos seguidores de Cristo e um outro grupo que mesclava a "filosofia antiga" (gnosticismo) com elementos cristãos⁴⁵. Seriam, pois, gnósticos cristãos, como os valentinianos, além de outros, p. ex., ofitas, etc. *Haíresis* pode significar, aqui, uma heresia, no sentido canônico-eclesiástico⁴⁶ ou, então, um grupo à parte de pessoas. É o que logramos deduzir das palavras de Plotino: "Em geral, eles (os gnósticos) tiraram algumas idéias de Platão, mas todas as novidades que acrescentaram para criar uma filosofia original (*idían philosophían*) são uma descoberta fora da verdade"⁴⁷. No mesmo tratado, Plotino fala em que os gnósticos "visam à formação de uma doutrina especial (*eis sýstazin tés idías hairéseos*)"⁴⁸. Plotino repreende os gnósticos por desfigurarem a filosofia de Platão. *Hairetikoí* parece ter um sentido técnico e um sentido um tanto pejorativo.

Ataques diretos aos gnósticos

Plotino não só identificou esse grupo de pessoas à parte, mas verberou-lhes algumas atitudes. E, no tratamento dispensado aos gnósticos, mostra-se severo⁴⁹.

⁴⁴Na *Vita Plotini*, 16, é empregado o termo *hairetikoí*, que deriva de *haíresis*. Essa palavra, oriunda de *hairein* (= tomar, tirar, escolher), a Igreja aplica-o aos hereges como tal. No entanto, *haíresis* também tem o sentido de seguidores de escola filosófica, de escola literária, de seita religiosa, de partido político, facção (cf. BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Librairie Hachette, 1950, p. 47-48). LIDDLE-SCOTT registra os mesmos significados. A comunidade cristã primitiva também foi chamada *haíresis* por São Paulo (*1Cor* 11, 19; *Ti* 3, 10).

⁴⁵Os gnósticos se apresentavam como cristãos, mas para os escritores eclesiásticos não passavam de hereges *stricto sensu*, devido às distorções doutrinárias.

⁴⁶Heresia (de *haíresis*) é, em síntese, uma doutrina que se afasta dos dogmas católicos.

⁴⁷*Enéada* II, 9, 6, 10-12.

⁴⁸*Enéada* II, 9, 6, 6.

⁴⁹Por que tal severidade? "Sie (die Gnosis) war eine Gefahr, nicht nur weil sie bei seinen Schülern Anklang fand; sie muss auch sein eigenes Wesen angerührt haben" (PUECH, *loc. cit.*, p. 185). Ademais, PLOTINO percebia o perigo de a filosofia helênica e a sua serem confundidas com o gnosticismo.

1. Uma das facetas contra as quais nosso autor assesta as baterias é a conduta ética dos gnósticos. Plotino, habitualmente sereno em suas exposições, como que tomado de santa ira, fala de modo áspero: "Quando esses (gnósticos) afirmam que desprezam a beleza terrena, fariam melhor se desprezassem a dos meninos e das mulheres, para não sucumbirem à incontinência" (libidinagem-*akolousía*, diz o grego)⁵⁰.

Aqui, é preciso observar que, se os gnósticos, sem exceção, tivessem sido libertinos, Plotino nem os teria admitido⁵¹ em suas lições, dada a vida ilibada, virtuosa e correta que ele levava⁵².

Torna-se necessário lembrar que, por andarem na senda dos pitagóricos e de Platão, os gnósticos diziam ser o homem composto de dois elementos: o corpo (matéria má) e a alma, boa, aprisionada no corpo. Teoricamente, deveria haver um esforço moral de todos os gnósticos para dominarem a matéria má, com seus aliciamentos para o mal. Porém, não era assim. Duas condutas morais diametralmente opostas devem ser distinguidas entre eles: o ascetismo exagerado e a licenciosidade⁵³. Os ascetas desprezavam as coisas mundanas, materiais e carnis. Porém, a imoralidade de alguns *pneumatikoí* era notória⁵⁴ pelo uso e abuso do corpo⁵⁵. Dependendo da seita, seus seguidores ou eram ascetas⁵⁶ ou desbragados moralmente. Os da seita

⁵⁰*Enéada*, II, 9, 17, 27-30.

⁵¹"Plotin n'aurait jamais toléré dans son école des gens qui auraient érigé le libertinage en principe" (PUECH, *loc. cit.*, p. 187).

⁵²PLOTINO sempre primou pela honestidade (cf. *Vita Plotini*, 9, 10-15). Era gentil com todos que com ele privavam (*ibid.*, 9, 19); jamais teve um inimigo entre os políticos (*ibid.*, 9, 21-22). E, na hora da morte, diz a Eustóquio, seu médico: "Eu me esforço para reconduzir o divino, que existe em mim, ao divino que há no universo" (*ibid.*, 2, 26-27).

O maior elogio tributado a PLOTINO encontramos-lo no oráculo de Apolo sobre "o velho sábio grego". Interrogado por AMÉLIO, um dos discípulos e amigo de PLOTINO, Apolo assim falou: "(...) tu (Plotino) tiveste no coração a força de fugir à tempestade atordoadora das paixões do corpo e chegaste nadando à margem tranqüila, longe da multidão dos maus, e asseguraste à tua alma pura um caminho reto, sobre o qual brilha a luz de Deus, onde as leis são puras, afastadas dos delitos e da injustiça" (*ibid.*, 22, 26-31). É a glorificação de um pagão!

⁵³Cf. PUECH, *loc. cit.*, p. 186-187.

⁵⁴Destacam-se, por sua imoralidade, os valentinianos e os carpocratas (cf. LLORCA, *Op. cit.*, p. 221).

⁵⁵Cf. PUECH, *loc. cit.*, p. 186.

⁵⁶Ascetismo exagerado era pregado pelos encratitas, cujo fundador foi TACIANO, que declarou guerra ao matrimônio por julgar que o pecado original da humanidade se

Reinholdo Ullmann

de Basíledes passavam do ascetismo à libertinagem e vice-versa⁵⁷. Estamos diante de um antinomismo ético.

2. Da mesma gravidade que a libertinagem é a hipocrisia dos gnósticos, contra a qual Plotino se insurge, com estas palavras: "Não basta dizer: 'olha para Deus', se não se ensina como se deve olhá-lo. O que impede, de fato, poderia alguém dizer, de olhar a Deus, sem abster-se de nenhum prazer e sem reprimir a cólera, de recordar continuamente o nome de Deus, permanecendo sob o domínio de todas as paixões, sem nada fazer para delas se libertar? Somente a virtude progressiva, acompanhada da prudência, nos manifestam Deus. Sem a verdadeira virtude, Deus não é senão um nome vazio"⁵⁸. O texto dispensa comentários.

3. Outro epíteto pouco honroso dado por Plotino aos gnósticos é o de charlatães. O autor das *Enéadas*⁵⁹ dedica uma longa reflexão ao charlatanismo, da qual respigamos este pensamento central: "Esses (gnósticos) se gloriam de poder expulsar as doenças com fórmulas⁶⁰ e como tais se apresentam, crendo ser, dessarte, mais influentes junto ao vulgo que fica sempre extasiado diante dos poderes mágicos⁶¹; porém, não poderão jamais persuadir as gentes sensatas de que as doenças não têm as suas causas nas fadigas, no excesso ou na deficiência, nas putrefações, isto é, em transformações que têm sua origem ou dentro ou fora de nós"⁶². "Os gnósticos consideram as doenças como seres

deveu ao sexo (cf. ORBE, *Cristologia gnóstica*, v. I, p. 161, nota 40). A abstenção do matrimônio visava a impedir a geração de filhos, a fim de não propagar mais ainda o "pecado da carne".

⁵⁷Cf. PUECH, *loc. cit.*, p. 187. "EPIFÂNIO, filho de BASÍLIDES, escreveu um livro com o título *Sobre a justiça*, no qual defende o amor livre, o comunismo de bens e mulheres, o desenfreamento das paixões e igualdade de direito para participar de todos os bens, especialmente dos prazeres" (FRAILE/URDANOZ. *Op. cit.*, v. II^o, p. 98).

⁵⁸*Enéada*, II, 9, 15, 34-40.

⁵⁹Cf. *Enéada*, II, 9, 14, 1-36.

⁶⁰"Hier ist die besondere Bedeutung des 'Irrationalismus' gerade für die gebildeten Schichten des Reiches im 1. und 2. Jh. n. Chr. zu verweisen. Dieser betrifft das Aufheben von Astrologie, wunderhaften Geschichten, Magie und gleichzeitiger Skepsis gegen vernünftiges Erkennen, dem ein Offenbarungsglaube entspricht" (THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, Band 13, p. 526).

⁶¹"(...) les gnostiques pratiquaient donc deux formes de magie, la conjuration des pouvoirs célestes (...) et l'exorcisme des démons" (BRÉHIER, *loc. cit.*, p. 130-131, note 2).

⁶²*Enéada*, II, 9, 14, 20.

demoníacos"⁶³. Poderia Plotino ter falado mais claramente? Só a plebe ignara se deixa iludir pelos gnósticos charlatães⁶⁴, e as doenças não são algo demoníaco. Por isso, ele usa uma linguagem parenética; "Quando, pois, pretendem livrar-se (e os outros) das doenças, teriam razão, se o quisessem fazer mediante a temperança e com uma dieta ordenada, como dizem os filósofos"⁶⁵.

É tão sedutora a palavra do "velho sábio grego"⁶⁶, que não nos podemos furtar a apresentar mais uma parte do tratado em pauta, no qual ele contrapõe a sua doutrina à dos gnósticos: "(...) a filosofia que nós pregamos recomenda, a par dos outros bens, a simplicidade dos costumes e a pureza de pensamento, a austeridade e não a arrogância; e isso nos inspira confiança, acompanhada da razão e de segurança, de prudência e extrema circunspeção. A doutrina dos adversários opõe-se por inteiro à nossa. E não mais se convém falar a respeito deles"⁶⁷.

Na *Enéada* II, 15, 8-9; 10-20, Plotino assevera que a moral dos gnósticos é inferior à de Epicuro, "o qual aconselha procurar a satisfação no prazer"⁶⁸, ao passo que "essa (= doutrina dos gnósticos) é bem mais temerária, porque ridiculariza a virtude da temperança; (...) destroem a temperança e a justiça inata nos corações; (...) e só pensam no interesse próprio".

Para chegar a esse conjunto de acusações graves, com certeza Plotino levou longo tempo, amadurecendo a idéia de romper com os gnósticos de uma vez por todas. Logo que chegou a Roma, em 244, e começou a ministrar suas lições, Plotino encontrou, entre seus ouvintes, sectários do gnosticismo, com os quais discutia os seus pontos de vista⁶⁹, sem chegar a convencê-los de seus desvios

⁶³*Enéada* II, 9, 14, 15.

⁶⁴PLOTINO criticou a astrologia: *Enéada* III, 3, I e II, 1, 5 e 6. Também refutou a falácia dos horóscopos (cf. *Vita Plotini*, 15).

⁶⁵*Enéada* II, 9, 11, 11-14.

⁶⁶No mundo islâmico medieval, o nome de PLOTINO, embora se lhe conhecessem as obras, ficou encoberto pelo anonimato. Os árabes a ele se referiam, denominando-o "o velho homem ou sábio grego"(cf. O'MEARA. *Op. cit.*, p. 152-153).

⁶⁷*Enéada* II, 9, 14, 39-45.

⁶⁸Certamente, por apenas conhecer de oitava o epicurismo, PLOTINO lhe qualifica a moral como moral do prazer sensual. essa interpretação, ainda hoje em voga, é de todo em todo infundada. EPICURO pregou uma moral severa, visando ao prazer do espírito. Predominou, na história, o aspecto frascário, devido ao desbragamento moral de alguns dos seguidores do epicurismo. Veja-se, a esse respeito, meu livro *Epicuro - o filósofo da alegria*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

⁶⁹Cf. O'MEARA. *Op. cit.*, p. 10 e 51.

Reinholdo Ullmann

doutrinários. Essa crise, sem dúvida, demorada, eclodiu, por fim, com as diatribes assacadas aos gnósticos que, em peso, devem ter abandonado as lições do mestre⁷⁰.

Concordismo de Plotino com os gnósticos?

A quem lê a obra de Plotino, pode parecer que entre ele e os gnósticos havia uma comunhão de idéias, um concordismo. Há que notar-se, entretanto, que tal coincidência não significa, em absoluto, filiação gnóstica. A coincidência e a semelhança de idéias resultam da essência mesma do neoplatonismo professado por Plotino e inspirador de traços típicos do gnosticismo. Ambos beberam da mesma fonte, mas a exegese era diversa⁷¹. Se há semelhanças e coincidências de pensamento⁷², não se podem obliterar as grandes diferenças entre Plotino e os gnósticos.

Faz-se mister observar que, à medida que foi amadurecendo, Plotino se afastou sempre mais de concepções que poderiam assemelhá-lo às dos seus adversários. Detalhemos alguns pontos:

1. Plotino dá aos seus ouvintes o nome de *phíloi*⁷³, o que sugere indicar simpatia, não apenas no plano afetivo, mas até na doutrina. No entanto, o termo *phíloi* deve ser considerado como expressão de boa educação, por parte de Plotino, ainda que tratasse com adversários no campo das idéias. E eram adversários contumazes. "Persistem nela (= na sua doutrina gnóstica) não sei por que"⁷⁴. "Nada

⁷⁰"Les gnostiques ont dû désertir l'école", consta sumariamente em PUECH, *loc. cit.*, p. 183. "(...) le Gnosticisme lui (= à PLOTIN) est-il apparu comme une caricature de certains aspects de sa pensée" (*id., ibid.*, p. 185).

⁷¹"Plotin ist sich, als er die Schrift II 9 (33) abfasste, bewusst geworden, dass seine, die philosophische Folgerichtigkeit ihn zu Ergebnissen gerade im theologischen Bereich führte, die mit den Folgerungen der Gnostiker unvereinbar waren" (PUECH, *loc. cit.*, p. 190).

⁷²Antes de PLOTINO tomar nítida posição antignóstica, encontram-se teorias, em vários tratados das *Enéadas*, que, por seu dualismo acentuado, parecem assemelhar-se às idéias dos gnósticos: a concepção do corpo como mau, a morte como libertação, a condenação das coisas materiais, um certo pessimismo, etc. Cumpre notar que, apesar das analogias entre PLOTINO e os gnósticos, o problema inicial do "velho sábio grego" é idêntico ao deles e ao de sua época - salvar a alma e libertar-se do mundo. Na evolução do seu pensamento, PLOTINO atenua o dualismo e considera a matéria, i. é, o mundo belo, servindo de degrau para elevar-se à Beleza em si, ao Uno.

⁷³*Enéada* II, 9, 10, 3-4.

⁷⁴*Enéada* II, 9, 10, 5.

pode convencê-los do contrário"⁷⁵. Por seu turno, os gnósticos chamavam de irmãos (*adelphoi*) os de suas comunidades⁷⁶.

Por conseguinte, da palavra "amigos", isoladamente tomada, não se pode inferir simpatia doutrinária, pois, no mesmo tratado, confessa que não adianta querer refutar-lhes as idéias.

2. Dualismo corpo e alma. A concepção plotiniana do corpo como algo mau - sepultura da alma - é idêntica à dos gnósticos⁷⁷. Também Plotino, seguindo a esteira de Platão, adota o dualismo corpo-alma⁷⁸. Porém, verifica-se uma gradativa atenuação do dualismo e um crescente otimismo quanto ao corpo⁷⁹.

E o problema parece agudizar-se, pois a todos quantos lêem a *Vita Plotini* causa espécie o silêncio de Plotino sobre sua origem, sua família. Já a primeira frase da *Vita* soa assim: "Plotino, o filósofo que era nosso contemporâneo, parecia envergonhar-se (*aischrynoménon*) de estar num corpo"⁸⁰. Nem permitiu que lhe fizessem um retrato ou escultura"⁸¹. No entanto, essa não era uma característica típica de Plotino, porquanto destaca a beleza do corpo humano, em virtude da alma: "A alma também torna belos os corpos, porque ela é divina e uma parte do belo (*moira tou kalou*)"⁸².

3. A matéria (o mundo material) os gnósticos viam-na como obra de um demiurgo mau⁸³. Plotino pensa diversamente. A fim de compreender o mal no mundo (pobreza, condições políticas e econômicas adversas), é preciso ver o conjunto, coordenado pela

⁷⁵Enéada II, 9, 10, 9.

⁷⁶Enéada II, 9, 18, 17s. "(...) les différences de sexe et de culture (grecque, barbare) n'ont pas la même importance que chez Platon et Aristote. Le cosmopolitisme de l'Empire romain, la citoyenneté cosmique préconisée par les Stoïciens, sont devenus chez Plotin la communauté transcendante universelle des 'âmes-soeurs'" (O'MEARA. *Op. cit.*, p. 158).

⁷⁷Cf. CHARRUE, Jean-Michel. *Plotin-lecteur de Platon*. 3. ed. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1993, p. 187-188).

⁷⁸A imagem do corpo-sepultura e do corpo-prisão ocorre em vários tratados, p. ex.: *Enéada IV*, 8, 4, 21-22; *Enéada IV*, 8, 3, 1. 1-5.

⁷⁹Na *Enéada V*, 3, 6, 1s, PLOTINO diz que é preciso "contemplar na imagem o arquétipo". Aqui, sem dúvida, ele se reporta à primeira parte do *Parmênides* de PLATÃO, onde se lê que pela *méthexis* o sensível se vincula com o inteligível (mundo das Idéias). Por isso, este mundo é um reflexo, um espelho, uma imagem do Uno.

⁸⁰Cf. *Vita Plotini*, 1, 1-2.

⁸¹*Ibid.*, 1, 5-6.

⁸²Enéada I, 6, 8, 30-31; cf. *etiam I*, 6, 8, 5-10.

⁸³Enéada III, 2, 1, 5-10.

providência, para torná-lo o melhor possível⁸⁴. "Quem acusa o todo, olhando as partes, faz uma acusação absurda, porque é preciso examinar as partes em relação ao todo (...) e examinar o todo, sem firmar-se em pequenos detalhes"⁸⁵.

4. *Áphele pánta*⁸⁶ representa um mote da filosofia plotiniana, significando "elimina tudo!"⁸⁷. "Infeliz é somente aquele que não pode possuir o Belo (= o Uno). Para possuí-lo, é necessário deixar de parte os reinos e o domínio de toda a terra, do mar e do céu, abandonando-os e sendo sobranceiros a eles, se queremos voltar-nos a Ele e vê-lo"⁸⁸. Não se trata de desprezo das coisas materiais, à maneira gnóstica⁸⁹, mas de desvinculação de todas as coisas exteriores e interiores que impedem a meditação das realidades espirituais, a interiorização⁹⁰, a qual culmina no êxtase, na purificação⁹¹, através do aperfeiçoamento ético, da prática da virtude⁹². É uma lídima anagogia, uma ascensão, um retorno⁹³. O êxtase nada mais é do que a semelhança com o Uno (= Deus)⁹⁴.

5. Ligada à renúncia (*apháresis*) de tudo, está a idéia de "fuga do mundo"⁹⁵. O que é essa fuga? "Tornar-se semelhante a

⁸⁴Cf. *Enéada* III, 2, 1, 15-20.

⁸⁵*Enéada* II, 2, 3, 10-13; cf. *etiam* O'MEARA. *Op. cit.*, p. 107.

⁸⁶*Enéada* V, 3, 17, 38.

⁸⁷"È questa, senza dubbio, la concezione più radicale che si riscontra nella storia del pensiero antico" (REALE. *Op. cit.*, v. IV, p. 599).

⁸⁸*Enéada* I, 6, 7, 36-39.

⁸⁹Cf. *Enéada* II, 9, 5, 21; cf. *etiam* nota 32, supra.

⁹⁰Cf. *Enéada* VI, 8, 18, 1s; V, 1, 10, 10; VI, 9, 7, 17s.

⁹¹A purificação exerce um papel importante na filosofia de PLOTINO, "porque nos torna semelhantes a Deus" (*Enéada* I, 2, 5, 1-2; 2, 3, 10-12). "Il ne faut pas donc la croire (= la purification) séparée fondamentalement de la contemplation. Elle est la condition préalable de la contemplation qu'elle précède et qu'elle prépare. De sorte qu'elle forme avec elle une même réalité indissociable" (CHARRUE. *Op. cit.*, p. 190).

⁹²Por virtude PLOTINO entende as virtudes cívicas - sabedoria, coragem, temperança, justiça - como são definidas por PLATÃO (*República*, IV, 428b-444a), e que implicam assenhoreamento de si, "Cette maîtrise nous permet de nous détacher mentalement des préoccupations matérielles (...), a fin de découvrir notre moi en tant qu'âme, réalité divine indépendante du corps e antérieure à lui, qui fait le corps et lui transmet sa bonté et sa beauté" (O'MEARA. *Op. cit.*, p. 139).

⁹³"(...) c'est un 'retour' d'un effet à sa cause, une 'référence' qui, certes, n'a rien de spatial, mais où la dimension verticale (là-haut) sert d'image" (AUBIN, Paul. *Plotin et le Christianisme*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1992, p. 86).

⁹⁴*Enéada* I, 2, 1, 3.

⁹⁵*Enéada* I, 6, 8, 17.

Deus"⁹⁶. Plotino aqui repete uma expressão platônica⁹⁷. A fuga plotiniana nada tem de desprezo da matéria, a qual não constitui um obstáculo intransponível ao retorno da alma para o Pai, como diz Plotino: "Nossa pátria é aquela de onde vimos e lá está nosso Pai"⁹⁸. O que significa "Pai"? Aubin no-lo elucida: "Pai designa uma origem à qual deve conduzir a anagogia. A paternidade da qual aqui se trata nada mais é do que uma metáfora entre outras (...)"⁹⁹. Em face de tudo isso, concluímos carecer de fundamento a afirmação de que Plotino era gnóstico. Pelo contrário, a visão gnóstica do mundo e do homem dos seus opositores deveu parecer-lhe uma caricatura do seu pensamento¹⁰⁰.

Plotino e o cristianismo

Visto Plotino ter dirigido violentos ataques ao gnosticismo, independentemente (?) dos Padres da Igreja, vejamos, em rápido esboço, a postura do autor das *Enéadas* em relação ao cristianismo.

1. Sabemos, indiretamente, que o "velho sábio grego" estava informado sobre a fé cristã, por causa de sua estada em Alexandria, de 233 a 242, período em que se dedicou à filosofia, tendo por mestre Amônio Saccas. Ora, consta que Amônio nasceu e foi educado numa família cristã, mas, entregando-se à prática da filosofia, abraçou a religião pagã¹⁰¹. É fácil inferir que a longa convivência com Amônio familiarizou Plotino com aspectos do Antigo Testamento, v. g. criação¹⁰², e com a doutrina do Nazareno. Ademais, em Roma, com os ouvintes cristãos, por certo, não raro, terá travado discussões sobre

⁹⁶*Enéada* I, 2, 1, 3. O desejo da alma pura de tornar-se semelhante a Deus é impulsionado pelo amor. Por isso, ela se eleva do mundo sensível ao mundo inteligível, desbastando os defeitos próprios do ser humano, como o escultor desbasta o mármore ao esculpir uma estátua.

⁹⁷Cf. *República*, 613 e *Teeteto*, 176.

⁹⁸*Enéada* I, 6, 8, 21-22.

⁹⁹Cf. AUBIN. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁰Cf. PUECH, *loc. cit.*, p. 185.

¹⁰¹Cf. nota 41 supra. "Logo, em Alexandria, (PLOTINO) freqüentou alguns mestres que não lograram satisfazê-lo; ao fim e ao cabo, por conselho de um amigo, se acercou de Amônio Saccas, que desencadeou sua vocação e de quem foi discípulo por mais de dez anos" (REYES, Alfonso. *La filosofía helenística*. 3. reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 246).

¹⁰²Cf. REALE. *Op. cit.*, v. IV, p. 95.

dogmas da fé, assim como o fazia com os gnósticos a respeito do que professavam.

2. Apesar das noções que tinha sobre o cristianismo, suas divergências com ele em pontos basilares são profundas. Sua atitude antignóstica corre parilhas com seu posicionamento anticristão. Exemplifiquemos:

- a - Plotino admite a criação (= emanção!), porém ela é eterna¹⁰³. Dessarte, ele contradiz a religião cristã. De passagem, vale recordar que emanção, no sentido plotiniano, não significa panteísmo, mas panenteísmo¹⁰⁴.
- b- Para os cristãos, a salvação depende da graça de Deus, da força redentora de Cristo, pela morte na cruz. Plotino dispensa a encarnação do Verbo¹⁰⁵. Segundo a fé cristã, o retorno do homem ao Deus criador é condicionado pela aceitação da mensagem de Jesus. Para Plotino, a graça de Deus é desnecessária, porque o homem pode auto-redimir-se¹⁰⁶. A salvação é tarefa exclusiva do homem. Ele é o artífice de sua salvação¹⁰⁷.
- c - A par disso, Plotino nega a ressurreição da carne, conforme o afirmam explicitamente as suas palavras: "O verdadeiro despertar consiste em levantar-se sem o corpo, e não com ele; pois a mudança de um corpo é passar de um sono a outro sono, como de um leito a outro. Levantar-se verdadeiramente é separar-se por completo dos corpos

¹⁰³"Le monde dérive éternellement de l'âme tout comme l'âme et l'intellect dérivent éternellement de l'Un" (O' MEARA. *Op. cit.*, p. 103).

¹⁰⁴"L'emanatismo (plotiniano) sostenendo l'inferiorità dell'emanato, non intende negare la trascendenza del Principio, ma insiste maggiormente sull'immanenza dell'emanato. Dio non si identifica all'universo, ma è fonte dell'universo; Dio non è l'universo, e l'universo è in Dio: propriamente panenteismo, e non panteismo" (ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Venezia/Roma: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957, v. I, col. 1862).

¹⁰⁵"Lo (stesso) principio cardine del cristianesimo del Dio che si fa carne, restando vero Dio e divenendo, insieme, vero uomo non poteva essere da Plotino accolto, né nel suo significato rivoluzionario di evento storico, né nel suo significato metafisico e teologico" (REALE. *Op. cit.*, v. IV, p. 486).

¹⁰⁶"A salvação não requer nenhuma ajuda extrínseca, mas é o resultado do próprio esforço individual. O Uno está presente em todas as coisas e, portanto, também no homem. Basta querer chegar a Ele, para consegui-lo" (FRAILE/URDANOZ. *Op. cit.*, p. 737).

¹⁰⁷Cf. REALE. *Op. cit.*, v. IV, p. 605; *etiam* p. 486.

...¹⁰⁸. Essa assertiva solapa totalmente o cristianismo para o qual, se Jesus não tivesse ressurgido dos mortos, a fé seria vã...

- d - Outro dogma, que, porém, falsamente, se diz ter sido entrevisto por Plotino, é o da Santíssima Trindade, por causa das três hipóstases (Uno, Espírito, Alma do Mundo), a julgar pelo título da *Enéada* V, 1, 10 (*Perì tôn triôn archikôn hypostáseon*). Cumpre notar que esse título, como os dos demais tratados, na grande maioria, não foi dado por Plotino, mas por Porfírio. Além disso, Plotino de fato não afirma nem nega a Trindade cristã, embora muitos autores, máxime antigos, tenham falado em Trindade plotiniana.

Tendo escutado as lições de Amônio Saccas, é plausível que Plotino conhecesse o dogma da Trindade. Os primeiros Padres da Igreja (Eusébio de Cesaréia, Teodoreto de Ciro, Clemente de Alexandria), num concordismo complacente, fizeram de Plotino uma leitura cristã¹⁰⁹, no que erraram. Não nos detemos neste assunto, por ultrapassar o plano do presente trabalho. Limitamo-nos apenas a algumas observações relativas à linguagem de Plotino e à dos Santos Padres. É certo que entre a teologia de Plotino e a dos Padres há pontes. Ambos tratam de temas comuns. Isso não deve causar estranheza, porque os escritores cristãos e pagãos cultos serviram-se da linguagem do seu tempo, que é expressão da cultura, na qual medrava o cristianismo e florescia o neoplatonismo. Demais isso, nas escolas, imbuíram-se do mesmo modelo da arte de pensar. E inegável e sabido que os cristãos aproveitaram não poucas idéias do paganismo. Por isso, os *loci communes* manifestam a cultura comum do neoplatonismo e do cristianismo¹¹⁰. Quem imitou a quem? Quem emprestou idéias a quem?

Além de negar dogmas cristãos, Plotino também difundiu alguns erros.

¹⁰⁸*Enéada* III, 6, 6, 71-75.

¹⁰⁹"À travers ce concordisme apologétique l'habitude se prend d'envisager la philosophie de Plotin - ou du moins ce que l'on connaît de ses oeuvres, - dans une perspective trinitaire. Il y a toutefois deux Pères de l'Église qui, sur ce point, se montrent quelque peu réticents: Basile de Césarée et Augustin" (AUBIN. *Op. cit.*, p. 31).

¹¹⁰Cf. AUBIN. *Op. cit.*, p. 6.

- a - Paradoxalmente, em sua escatologia, ele admite a reencarnação (palingenesia), no que segue Platão, em *Leis* e *Fedro*. Por que Plotino professa a reencarnação? Para punir as ações más. Ela é um postulado, para que se cumpra a justiça. Aqui, Plotino defende a pena do talião: "Houve um tempo em que se praticou o que agora se sofre"¹¹¹. Os castigos, neste mundo, não acontecem por acaso. E no mesmo passo, há pouco citado, o autor prossegue: "Quem matou a sua mãe, renascerá mulher, a fim de ser morto pelo próprio filho; quem violentou uma mulher, renascerá para ser violentado"¹¹². Com evidência meridiana, apresenta-se a transmigração das almas para corpos humanos, a fim de pagar as culpas. Isso não gera um *processus in infinitum*?... E há também reencarnação em corpos de animais? Plotino responde reticamente: "Se, como se diz, neles há almas humanas que pecaram, a parte superior e separada das almas nunca se une com os animais; ela os assiste, sem neles estar presente"¹¹³. Em defendendo a idéia de palingenesia, Plotino se coloca em pé de igualdade com alguns ramos gnósticos¹¹⁴.
- b- Para fugir a reencarnações sem fim, pois a alma é imortal¹¹⁵, Plotino tem que admitir a apocatástase¹¹⁶, a qual, entre os estóicos, inspirando-se em Heráclito (540 a 480 a.C.), tinha o significado do retorno cíclico do cosmo ao fogo universal (*ekpýrôsis*)¹¹⁷. Em Orígenes (185 a 240), o termo assumiu um sentido escatológico, isto é, ao fim e ao cabo, também os condenados ao inferno serão salvos pela bondade de Deus. Embora Plotino não o afirme

¹¹¹ *Enéada* III, 2, 13, 13-14.

¹¹² *Enéada* III, 2, 11, 14-16.

¹¹³ *Enéada* I, 1, 11, 9-11.

¹¹⁴ Contam-se, entre eles, os basilidianos, os quais também admitiam encarnações de almas em corpos de brutos, "de acordo com a diferença de seu pecado" (Cf. ORBE, *Cristologia gnóstica*, v. II, p. 583, nota 78).

¹¹⁵ A respeito da imortalidade da alma, conforme PLOTINO, veja-se a exposição de CHARRUE. *Op. cit.*, p. 195-204.

¹¹⁶ Cf. DENZINGER/SCHÖNMETZER, n. 403.

¹¹⁷ Cf. MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 9. ed. México: Siglo Veintuno Editores, 1989, p. 231-284.

explicitamente, é nesse sentido que deve entender-se a posição dele¹¹⁸.

- c - No plano moral, Plotino, seguindo o pensamento dos estóicos, defendeu o suicídio, mas um suicídio racional¹¹⁹, em caso específico. Em princípio, a alma não deve ser separada violentamente do corpo¹²⁰. O suicídio pode ser praticado, quando se pressente a iminência da insânia, porque, então, "o suicídio deverá ser posto entre os acontecimentos necessários, que se aceitam devido às circunstâncias; o uso de venenos não é, por certo, vantajoso para a alma. O tempo dado a cada um foi fixado pelo destino; é danoso antecipá-lo (...); enquanto se pode progredir, não é preciso fazer sair do corpo a alma"¹²¹.

A influência do gnosticismo

Ficaria truncado nosso estudo, se não aludíssemos, ainda que sucintamente, à influência do gnosticismo. Destacaremos alguns pontos de influxo negativo e positivo e citaremos de passagem movimentos gnósticos contemporâneos. Se hoje vivesse, Plotino teria a quem combater...

1 - Influxo negativo

- a - O gnosticismo provocou confusão entre os cristãos, por apresentar, de mistura, sob roupagem cristã, a doutrina do Evangelho e mitos pagãos¹²².
- b - Docetismo: alguns ramos gnósticos negavam a humanidade de Cristo. O termo deriva do verbo *dokein* e significa parecer. Isso quer dizer que Cristo tinha apenas um corpo

¹¹⁸"Qui nessuna perdizione eterna è concepibile: tutte le anime *devono* ritornare all'Uno e reintegrarse nell'Uno; l'apokatástases (...) acquista qui quel valore etico-soteriologico, che al cristiano Origene ispirava la negazione delle pene eterne" (ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, v. I, col. 1863).

¹¹⁹*Enéada* I, 9, (16).

¹²⁰*Enéada* I, 9, (16), 1, 1.

¹²¹*Enéada* I, 9, (16), 11-19.

¹²²Cf. LLORCA. *Op. cit.*, v. I, p. 217.

Reinholdo Ullmann

aparente¹²³. Contra essa visão voltaram-se os Santos Padres.

- c - Os gnósticos anularam a unidade do gênero humano, dividindo-o em três classes: os espirituais, os psíquicos, os materiais¹²⁴. Valentino é quem mais ressalta a distinção fundamental entre as três classes de homens¹²⁵. Os primeiros, os espirituais ou gnósticos, já têm garantida a salvação por causa de uma revelação especial e não precisam preocupar-se com nenhuma norma de moral. Os segundos são os que não têm *pneuma*, ou seja, os cristãos comuns, sem capacidade de chegar à verdadeira gnose. Vivem da fé. Nos materiais ou hílicos estão abrangidos os pagãos, sem nenhuma esperança de salvação.

2 - *Influxo positivo*

Paralelamente à influência deletérea, o gnosticismo também surtiu efeitos benéficos no cristianismo primitivo, dos quais respigamos alguns.

- a - Estimulou, por parte dos teólogos católicos, o desenvolvimento dos dogmas¹²⁶, p. ex., Trindade, encarnação¹²⁷, humanidade e divindade de Cristo (contra o docetismo), ressurreição, necessidade da graça de Deus para a salvação, compatibilidade entre fé e conhecimento racional. Com isso, surgiu uma abundante literatura apologética (Eusébio, Ireneu, Tertuliano, etc.)¹²⁸.

¹²³"Essa doutrina (...) se reduzia à idéia de que Cristo não tomou um corpo verdadeiro, já que a matéria é algo intrinsecamente mau, senão um corpo aparente" (LLORCA. *Op. cit.*, v. I, p. 219).

¹²⁴Cf. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, p. 187.

¹²⁵Cf. LLORCA. *Op. cit.*, v. I, p. 218.

¹²⁶"Vielfach wird aus dem Boden der Gnosis die spätere christliche Entwicklung vorausgenommen" (HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, Band 3, Sp. 717).

¹²⁷"O desprezo dos 'espirituais' (respectivamente gnósticos) pela carne envolve tristemente em igual desprezo os mistérios da vida terrena de Cristo" (ORBE, *Introducción a la Teología...*, p. 1053).

¹²⁸"Den wichtigsten Lehren des Gnostizismus entspricht auf der Seite der grosskirchlichen Theologen ein Zuwachs an dogmatischer Entfaltung" (LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 4. Band, Sp. 1029-1030).

- c - O dualismo corpo-alma, considerando a matéria como algo ruim (*ein wirkliches Geworfenheitsgefühl*)¹²⁹ foi desterrado; pelos cristãos foi dado realce ao homem como criatura de Deus integralmente boa. Verdade é que o maniqueísmo, no século III, retomou os pensamentos pessimistas sobre o corpo humano, chegando a difundir a idéia de que o intercurso sexual, mesmo para a procriação do gênero humano, era pecaminoso. em outras palavras, Mani pregava abertamente o fim da humanidade. Sua doutrina estendeu-se pela Ásia até à Mongólia, no século IX. No medievo, os cátaros¹³⁰ fizeram reviver concepções maniqueístas.
- d - O interesse por hinários cristãos foi desenvolvido como forma de emular com os gnósticos, que apreciavam cantar salmos, hinos e cantos espirituais¹³¹.
- e - À multiplicidade e divisão dos sistemas gnósticos, o cristianismo opôs a unidade da ortodoxia da Igreja, em todas as partes do mundo de então¹³².
- f - Para prevenir de erros e confusões os fiéis cristãos, a Igreja excomungou os gnósticos e seus seguidores e começou a ministrar sólida instrução religiosa, tendo por base o Símbolo Apostólico.
- g - Os Padres, v.g., Irineu, Clemente de Alexandria e Orígenes, defenderam a estreita relação entre *gnósis* (conhecimento filosófico) e fé. Com o auxílio da filosofia, doutrinavam, era preciso fundamentar racionalmente as verdades cridas. Clemente usa a feliz expressão *pístis*

¹²⁹Cf. nota 25, supra.

¹³⁰"Katharer waren Mitglieder der grössten mittelalterlichen Sekte (...). Die spiritualistische Lehre, die irdische Welt mit ihren Genüssen (Fleischspeisen, Ehe) sei von Satan, dem Gott des AT, geschaffen und beherrscht, verband sich mit der Forderung nach radikaler Askese" (*Die Religion In Geschichte Und Gegenwart*. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, 3. Band, Sp. 1192).

¹³¹"The Gnostics were a singing people, whose interest 'in psalms and hymns and spiritual songs' stimulated Christian to hymnody" (THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, v. XII, p. 735, col. 2).

¹³²Cf. LLORCA. *Op. cit.*, v. I, p. 232.

Reinholdo Ullmann

epistemonikê, sem, contudo, deixar de advertir que a gnose cristã há de orientar-se pela norma da Igreja¹³³.

3 - *Movimentos gnósticos contemporâneos*

Ciclicamente ressurgem as idéias do passado e, com leves transformações, aliciam os espíritos, com seu prurido de novidade. Não constitui exceção o gnosticismo. Vejamos alguns casos.

- a - J. G. Fichte, em sua época, encontra gnosticismo em certa linha da teologia protestante, no sentido de ela não admitir pela fé as verdades da revelação, mas exigir que a Bíblia deve ser examinada pela razão. Esse princípio de os dogmas deverem subordinar-se à crítica conceptual Fichte tem-no como tipicamente gnóstico¹³⁴. Não há negar-lhe razão.
- b - O moderno gnosticismo cristão de Böhme é representado pelos místicos apocalípticos, Jane Leade e John Pordage.
- c - Também a teosofia, a antroposofia de R. Steiner, os rosacruzes, a *Christian Science* e alguns grupos de seitas espíritas, sem falar de certas correntes psicanalíticas e da *New Age*, têm parentesco direto com o gnosticismo. Em não poucos casos, o Absoluto é concebido panteísta ou dualisticamente.

* * *

Já é tempo de recolher as velas. Buscamos, neste trabalho, mostrar a postura decididamente antignóstica de Plotino. Para compreendê-la, foi mister aclarar o conceito de gnose e gnosticismo, ver-lhe as raízes históricas e destacar alguns personagens mais relevantes, dentre a diversidade de sistemas em que se pulverizara, na época de Plotino. Assinalamos, também, que o gnosticismo pretendia rivalizar com o cristianismo, apresentando o caminho da salvação. A

¹³³Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, Band 3, Sp. 717.

¹³⁴*Ibid.*, col. 718.

essa idéia opusemos, brevemente, a posição dos Santos Padres os quais, por sua vez, defendiam uma lídima gnose cristã.

Necessário se nos afigurou emoldurar o breve estudo com aspectos conexos, sob pena de o texto ficar mutilado. Assim, procuramos desfazer a impressão de concordismo das idéias de Plotino com a dos gnósticos e mostramos os pontos que o "velho sábio grego" atacou nos adversários, valendo-nos das *Enéadas*. Ao mesmo tempo, não isentamos Plotino de diversos julgamentos errôneos expedidos contra o cristianismo. Por derradeiro, demos breves achegas sobre a influência negativa e positiva do gnosticismo nos primórdios da era cristã.

Visto as idéias jamais morrerem, mas ressurgirem, de tempos em tempos, numa verdadeira palingenesia, o gnosticismo repontou em eras não-remotas e, também, em nossa época, ele se manifesta de diversas maneiras, capaz de confundir as mentes incautas, se não surgirem outros Plotinos e outros Santos Padres, para desmascarar os erros a ele inerentes. Redobrada vigilância das Igrejas é, pois, necessária, nestes anos que antecedem o terceiro milênio. Multiplicar-se-ão os *hairetikoí*, anunciando soteriologias absurdas, calcadas em pseudo-revelações.

FÉ E RAZÃO NO MONOLÓGIO DE ANSELMO DE AOSTA

*Manoel Vasconcellos**
Universidade Federal de Pelotas

“Que ninguém, pois, penetre nas espessuras das questões divinas, senão depois de haver adquirido, na solidez da fé, a necessária gravidade dos costumes e da sabedoria, para que não suceda que, extraviando-se com imprudente levandade nos inúmeros rodeios dos sofismas, venha a enredar-se nalgum erro pertinaz” ¹(De Fide Trinitatis 2; 263-265)

O Surgimento do Monólogo

Corre o ano de 1076, e o prior da Abadia de Bec, na Normandia, está envolvido na composição de uma obra que vem à luz, após longas conversações mantidas com os monges, a propósito “da essência divina e outras questões conexas com esse assunto”. De fato, o tema não é novo para Anselmo que, ainda menino, na pequena Aosta ao norte da Itália, onde nascera em 1033, sonhara com uma visita ao paraíso, onde avistara Deus em seu trono como nos revela seu amigo e biógrafo Eadmero na “Vita Sancti Anselmi”. Se a questão não é novidade para o futuro arcebispo de Cantuária, seu enfrentamento, contudo, não está isento de dificuldades, a tal ponto que se julgava fraco diante da imensa tarefa a que se dedicou com esmero, embora um tanto a contragosto, ao menos no início do empreendimento.

Anselmo, de fato, chegou à Abadia de Bec em 1059. Veio atraído pela fama do então Prior Lanfranco de Pávia (1005 - 1089), conhecedor de Lógica e responsável pela manutenção da rica biblioteca da Abadia. Ali, Anselmo completou seus estudos de Filosofia e Teologia, recebendo sólida formação em Lógica. Tendo optado, não sem grandes dúvidas, pela vida monástica, decide permanecer em Bec, tornando-se, mais tarde, Prior (1063 - 1078) e, depois, Abade (1078 - 1093), deixando a Abadia para assumir o Arcebispado de Cantuária, cargo que vai exigir do novo Arcebispo

*Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ANSELMO DE CANTUÁRIA. *De Fide Trinitatis* 2; 263-265.

Manoel Vasconcellos

envolvimentos políticos e sérios conflitos, seja na defesa do primado inglês da igreja de Cantuária, seja na luta contra a investidura episcopal pelo Rei, problemas com que se defrontará até sua morte ocorrida em 1109.

Quanto ao Monólogo, foi composto em Bec (1076), com um objetivo claro. O autor, atendendo ao pedido dos monges, buscava, utilizando tão somente a razão (sem o recurso das Escrituras) mostrar tudo o que é possível acerca da Essência Divina.

O Monólogo, como toda a produção anselmiana, não pode ser entendido sem levarmos em conta o contexto filosófico do século XI, com a disputa entre dialéticos e teólogos. Etienne Gilson, analisando tal conflito declara que :

“a pretensão ostentada por alguns de submeter até o dogma e a revelação às exigências da dedução silogística, deveria conduzi-los infalivelmente a conclusões mais radicais, ao mesmo tempo que deveria suscitar a mais violenta reação de parte dos teólogos”.²

Talvez o representante máximo dos antidialéticos tenha sido Pedro Damiano (1007 - 1072), defensor de que o prioritário para o homem é a sua salvação. Ora, esta pode ser alcançada, preferencialmente, através da vida monástica, onde a Filosofia não se faz necessária, pois tudo o que é indispensável para a salvação está contido nas Escrituras. A Filosofia assemelhar-se-ia a uma obra diabólica, contrária, portanto, à obra da salvação, confiada por Deus não aos filósofos, mas a um grupo de humildes pescadores. Pedro Damiano, contudo, na sua *De Divina Omnipotentia* não deixa de reconhecer um certo papel útil da Filosofia, enquanto auxiliar da Teologia, fazendo aparecer a temática da *philosophia ancilla theologiae*:

“O monge há de haver-se com a Filosofia como o israelita com sua escrava, segundo as determinações de Moisés (Dt 21, 10-13). Cortar-lhe-á o cabelo (as teorias inúteis), aparar-lhe-á as unhas (as obras da superstição), tirar-lhe-á as vestes (as fábulas e a superstição pagã); só então a tomará por esposa. Mas é mister que ela conserve sua

²GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*, p. 281.

condição servil; cabe-lhe seguir de perto a fé, sem jamais adiantar-se a ela: ‘sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire’”.³

Um dos grandes opositores da posição antidialética de Pedro Damiano foi seu contemporâneo Lanfranco que, se não confia totalmente na Filosofia, ao menos admite que as verdades da fé possam ser confirmadas com argumentos racionais, pois o bom uso da dialética não representa uma contradição aos mistérios divinos, podendo mesmo confirmá-los.

Foi Lanfranco, precisamente, o grande formador de Anselmo e seu conselheiro, a quem submete o Monólogo. Anselmo, como veremos, pensa que a fé é prioritária, mas o possuidor da fé será negligente se descuidar da compreensão daquele em que deposita sua crença. Anselmo, tendo confiança na razão, admite que o uso da mesma não constitui problema ao que tem segurança em suas convicções, sendo louvável o esforço empenhado para a compreensão racional do objeto de sua crença.

O Monólogo será, pois, uma tentativa de elucidar, pela razão, aquilo que Anselmo acredita pela fé. Daí sua preocupação de justificar no prólogo (consoante Anselmo indispensável à compreensão da obra), que nada encontrou que pudesse contrariar os Padres da Igreja, notadamente Agostinho (único autor explicitamente citado e, assim mesmo, somente uma vez). Esta obra, bem mais vasta e profunda que o Proslógio, jamais foi retificada por seu autor, justificando-se a insatisfação para com ela pelo grande número de argumentos aduzidos. Por isso, Anselmo buscará encontrar no Proslógio, escrito cerca de um ano depois, um único argumento capaz de provar a existência de Deus. O Proslógio, por certo, é a mais célebre obra anselmiana, tal a originalidade e repercussão do seu posteriormente chamado “argumento ontológico”, mas é no Monólogo que vamos descobrir sua reflexão mais apurada em relação às questões propostas pelos monges de Bec ao seu Prior. Se o próprio Anselmo, de algum modo, preteriu o Monólogo, isto não se deve à solidez dos argumentos ali contidos, mas sim, à quantidade deles, bem como às dificuldades inerentes à sua compreensão.

³BOEHNER, Ph. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*, p. 251.

* * *

O Monólogo percorre um caminho de firme argumentação racional, buscando, como denota o próprio nome original da obra, um “Exemplo de Meditação sobre as Razões da Fé”. Conforme salienta Sofia Vanni Rovighi, toda a trajetória é pautada por este procedimento racional de seu autor:

“Razionale è il procedimento stesso del Monologion, che non parte da un concetto di Dio, ma da ciò che offre l’esperienza, inferisce che questo non potrebbe essere, sarebbe contraddittorio senza l’esistenza de un sommo bene, di una somma essenza dalla quale dipendano tutte le cose; deduce da questi primi concetti ragguinti altri attributi della somma essenza, e solo dopo aver dedotto questi (fra i quali l’intelligenza e la volontà), nell’ultimo capitolo conclude: e questo è Dio”.⁴

A primeira parte do Monólogo, que comporta os primeiros seis capítulos, é dedicada aos quatro grandes argumentos para demonstrar a existência de Deus. O que subjaz toda a argumentação, como salienta E. Gilson⁵, é a aceitação, por parte de Anselmo, dos princípios: - as coisas possuem perfeições desiguais; e - tudo o que contém mais ou menos uma perfeição, tem esta posse em função de participar dessa mesma perfeição, admitida na sua forma absoluta.

Resumidamente se pode dizer que o primeiro argumento parte da percepção de que o conceito de “bondade” é atribuído de um mesmo modo a diferentes coisas. Ora, isto só é possível devido à existência de um bem idêntico e uno. Ou seja, todos os outros bens não são assim por si mesmos, mas em virtude deste Sumo Bem, superior a todos os outros e sumamente bom.

Seguindo a trajetória do precedente, o segundo argumento parte do conceito de “grandeza”, concluindo pela existência de um ser sumamente grande (no sentido dos valores) que é uno, idêntico, absoluto e que existe por si. Anselmo usa aqui os mesmos princípios do argumento anterior, não mais a partir de conceito de “bondade”, mas sim a partir do conceito de “grandeza”.

⁴ROVIGHI, S. V.. *Introduzione a Anselmo D’Aosta*, p. 25.

⁵Cf. GILSON, E. *Op.cit.*, p. 294ss.

No terceiro argumento, Anselmo mostra que tudo o que existe foi gerado por algo, ou seja, por um princípio, sem o qual nada subsistiria. Tal princípio, e só ele, existe por si e todo o resto é derivado. Ele é superior a todas as coisas existentes. Assim, deve ser também sumamente bom e grande.

O quarto argumento, retomando os anteriores, parte dos diversos valores das diferentes coisas, constatando que algumas têm mais valor que outras. Usando o mesmo raciocínio que, mais tarde, Tomás de Aquino utilizará na quarta via, Anselmo conclui pela existência de uma natureza superior às demais, pois o mais e o menos, para poderem ser, exigem o máximo.

Como bem salienta Italo Sciuto, no comentário que faz ao Monólogo de Anselmo:

“Si può dire, in sintesi, che le quattro prove convergono in un punto: nella determinazione dell’essere della somma natura come essere *Per se* che é condizione di possibilità dell’essere *per aliud* proprio delle cose molteplici e diverse”.⁶

De fato, para Anselmo, o fundamento da existência das coisas (ser *per aliud*) está necessariamente na existência está necessariamente na existência da Suprema Natureza (ser *per se*). Não fôra assim, o devenir das coisas seria contraditório.

Tendo apresentado os argumentos, Anselmo prossegue analisando, agora, o ser das coisas criadas. Ao abordar o tema da criação, parte do fato de que a Essência Suprema é a causa eficiente do mundo, pois fez tudo o que é distinto dele e o fez a partir do nada. Anselmo compara a criação ao trabalho de um artífice que produz sua obra, levando em conta uma idéia presente em sua mente. Embora Deus (Ou a Essência Suprema como chama Anselmo), diferentemente do artífice, não necessite de nenhum pressuposto para a execução da mesma, pois cria a partir do nada. Anselmo adverte que o Criador não apenas criou sua obra, mas é causa de sua subsistência.

Anselmo trata também da inadequação das categorias para exprimir a natureza divina. Esta inadequação se deve ao fato de que tudo o que se pode falar sobre Deus, é dito segundo à substância, e não segundo os acidentes. Da mesma forma que Agostinho, no *De*

⁶SCIUTO, Italo (introdução à edição italiana do Monólogo - Rusconi Libri), p.15.

Manoel Vasconcellos

Trinitate, Anselmo ressalta que, em relação às coisas criadas, a predicação pode ser substancial ou acidental, ao passo que, na Essência Suprema, a predicação poderá ser substancial ou de relação (o Pai em relação ao Filho, por exemplo), mas nunca acidental. E mesmo o uso das categorias no nível substancial ou relativo, quando atribuídas a Deus, são predicados de uma maneira absolutamente diversa daquele modo com que se pode aplicá-lo para as coisas criadas.

Permanece aqui aquela distinção entre o *ser per se* da Essência Suprema e o *ser per aliud* das criaturas; assim, Anselmo pode dizer que só a Substância Suprema existe de maneira absoluta:

“Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt”⁷

Prosseguindo na análise minuciosa acerca da essência divina e seus atributos, Anselmo detém-se a refletir sobre a palavra criadora, concluindo pela existência de uma diferença ontológica nas criaturas. Estas são mutáveis em si mesmas, mas, no dizer divino são idênticas à imutável substância divina, como bem nota Italo Sciuto ⁸, defendendo a idéia de um duplo status ontológico nas criaturas: em si mesmas e no dizer divino o seu ser é diverso. Por isso, o modo como o Espírito Divino “diz” as coisas, não pode ser compreendido pelo raciocínio humano:

“Qua ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse”⁹

⁷“ Segundo este raciocínio, portanto, o espírito criador é o único que existe de verdade, e todas as coisas criadas não existem, apesar de a sua não existência não ser absoluta, porque foram transformadas em algo ao serem criadas do nada por aquele que, único, existe de maneira absoluta” (*Monólogo*, cap. XXVIII).

⁸Cf. SCIUTO, Italo. *Op.cit.*, p. 24.

⁹“Pelo que acabamos de dizer, pode-se clarissimamente compreender que a ciência humana não consegue entender de que maneira esse espírito expressa e conhece as coisas” (*Monólogo*, cap. XXXVI).

Italo Sciuto atenta para um fato importante: Anselmo, a partir deste ponto, embora sem renunciar a seu esforço racional, deverá entrever sempre mais os limites da capacidade humana, para compreender a essência divina:

“...L’incidenza del ‘comprendere di non poter comprendere’ si accentua sempre piu, per diventare il nuovo principio che guida le successive riflessioni”.¹⁰

É com este espírito, e referindo-se à linha traçada por Agostinho no *De Trinitate*, que o monge de Bec usará de toda riqueza especulativa característica de um escolástico para tratar nos difíceis e, por vezes, intrincados capítulos 37 a 63 da unidade e pluralidade do idêntico, referindo-se à Trindade. Anselmo, então, explicará que, na Essência Suprema, não existe alteridade, somente identidade. Apenas utilizando o concurso de analogias, tal fato pode ser um pouco elucidado; a linguagem comum não consegue exprimir de modo claro tal verdade que Anselmo admite como inegável.

Então, o autor do Monólogo diz que o verbo “nasce” da Essência Suprema: Pai e Filho. Embora idênticos pela essência, são diversos pela recíproca relação que os envolve. Já a terceira pessoa da Trindade é o “amor” que emana do Pai e do Filho:

“Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit. Filium vero pater solus non facit sed gignit. Pater autem pariter et Filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo, si sic dici potest, spirant suum Amorem”.¹¹

Utilizando a analogia da memória - inteligência - amor, Anselmo explica que, na relação da três pessoas da Trindade, nenhuma precisa da outra para recordar, compreender e amar, pois cada uma delas é memória, é inteligência e é amor, sendo, ao mesmo tempo, um único Pai, um único Filho e um só Espírito, ainda que tal “mistério” transcenda o alcance racional.

¹⁰SCIUTO, I. *Op.cit.*, p. 24.

¹¹ “Destá maneira, ninguém faz, cria ou engendra o pai, mas o pai é o único que gera, e não faz, o filho; e, igualmente, o pai e o filho ‘espiram’, se é possível dizer assim, de certo modo, o seu amor”. (*Monólogo*, cap. LVII).

Manoel Vasconcellos

Anselmo reconhecerá, por fim, que a fé faz compreender o que não é plenamente compreensível. Neste contexto, a linguagem humana possui limites significativos. Mesmo assim, o filósofo de Bec diz que se pode falar da Trindade por similitude: comparando o conhecimento da Trindade à imagem refletida num espelho, diz que a mente humana pode subir da compreensão de si à compreensão da Trindade, mas nos limites em que a imagem reflete o modelo.

Caminhando para o final de sua reflexão, Anselmo aborda o problema da postura da criatura racional frente à Essência Suprema. Tal questão transcende o plano terrestre, pois sendo a alma imortal, deve haver, após a morte do homem, uma recompensa ou punição eternas, pois a suma natureza feriria a justiça se não recompensasse ou punisse a criatura racional pelo cumprimento ou não de sua obrigação maior, qual seja, a de amar eternamente a Essência Divina. Tal amor, consoante Anselmo, precisa ser traduzido em ações para não ser destituído de sentido.

Cumprida toda a trajetória, Anselmo conclui sua obra, apelando para a veneração dessa realidade inefável. É só no último capítulo que o autor utiliza o termo “Deus” para identificar a Essência Suprema, que deve ser objeto da veneração humana, pois se trata de um espírito maximamente bom e poderoso, que tudo governa: “Vere igitur hic est non solum Deus, sed solus Deus ineffabiliter trinus et unus”¹². Atentemos, pois, para as relações que se podem extrair entre fé e razão no Monólogo Anselmiano.

A fé e a razão no Monólogo

Anselmo pretendeu, com o Monólogo, tratar da essência divina, utilizando tão somente a razão, sem recorrer às escrituras. Queria demonstrar, através de um rigoroso encadeamento lógico, que aquilo em que cria, era verdadeiro e não repugnava à razão. O prior de Bec empreendeu sua tarefa, utilizando a técnica filosófica disponível no século XI, período em que, como salienta E. Gilson ¹³, a Filosofia estava restrita à Dialética aristotélica, pois não eram conhecidos os enfoques puramente racionais da Física, da Antropologia, da Metafísica e da Moral:

¹² “Na verdade, ele não somente é Deus, mas o único Deus, inefavelmente trino e uno” (Monólogo cap.LXXIX).

¹³Cf. GILSON, E. *Op. cit.*, p. 293.

“Compreender o texto sagrado era, pois, antes de mais nada, buscar sua inteligência com auxílio dos recursos de que o dialético dispõe. Santo Anselmo fez, portanto, com a técnica filosófica de que dispunha, o que Santo Tomás iria refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles. Argumentando como puro dialético, não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de ‘razões necessárias’ que a razão humana, bem conduzida, leva necessariamente a afirmá-los. Já era muito”.¹⁴

Antes de mais nada, cumpre deixar claro que para Anselmo de Aosta, as relações entre fé e razão são harmoniosas, considerando-se a fé o ponto de partida para o encadeamento lógico, pois, consoante o autor do Monólogo, é somente pela fé que se pode conquistar a compreensão das questões supremas. Anselmo crê que o homem um dia contemplará a Deus em sua magnitude. Todavia, a fé não deve desprezar o esforço lógico, pois seria um atitude insensata a de um homem que, uma vez confirmado na fé, não buscasse com esforço e sinceridade as razões de sua crença. Não há, na reflexão anselmiana, uma dicotomia entre fé e razão, mas uma clara hierarquia, onde a fé ocupa o primeiro posto.

Esta postura se confronta com a atitude exagerada dos dialéticos que não davam precedência à fé, mas também é contrária à posição dos antidialéticos que recusavam o apelo à razão.

Anselmo é um pensador que confia na razão. Seu esforço racional causa-lhe alegria como confessa no início da obra¹⁵ que estamos analisando, admitindo que seu empreendimento é pertinente. Diferentemente de Agostinho, em quem se inspira, Anselmo buscará continuamente permanecer fiel ao propósito de empreender sua reflexão pelo caminho puramente racional; diríamos que o fundamento em que se assenta o Monólogo não é outro, senão a convicção profunda de seu autor de que é possível a indagação racional acerca dos mistérios da fé.

¹⁴GILSON, E. *Op. cit.*, p. 293.

¹⁵ Cf. ANSELMO. *Monólogo*, cap. VI.

Manoel Vasconcellos

Não resta dúvida a respeito da intenção e do esforço de Anselmo em manter-se fiel ao uso exclusivo da razão, ao longo de todo o procedimento lógico empreendido no Monólogo, mas é perceptível que, a partir de um dado momento, o autor não consegue manter no mesmo nível seu esforço racional:

“... il cuore dinamico dell’opera, ossia lo sviluppo dei temi *sola ratione* procede come um movimento discensivo: con l’avanzare dei contenuti, cioè, diminuisce l’applicabilità della necessità razionale assoluta e aumenta, conseguentemente, l’estensione della zona che risulta indicibile”.¹⁶

Esta zona do “indizível” começa a aparecer mais fortemente no Monólogo, a partir do capítulo LXIV, quando após ter falado das relações concernentes às pessoas que constituem a Trindade, o autor admite que o conhecimento humano é deveras limitado para compreender tais questões:

“Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto”¹⁷

Mesmo aí, o autor não renuncia ao esforço racional, mas percebe que a tarefa é assaz difícil, pois são imensos os limites da compreensão e mesmo de expressão de tais idéias relativas à Trindade. Anselmo está convicto, contudo, de que os limites da linguagem não devem levar ao sacrifício do pensamento. Decide-se portanto, pela aceitação do limite, decorrente da investigação de algo que é “uma coisa incompreensível”. Contenta-se, pois, em alcançar, através da reflexão racional simplesmente, o “conhecimento da existência certíssima” da Trindade, embora sem poder penetrar-lhe totalmente com a razão, para saber como ela existe:

“Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile, quam id quod super omnia est? Quapropter si ea quae de summa

¹⁶SCIUTO, I. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁷“ A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o alcance da inteligência humana e, por isso, julgo dever renunciar a qualquer esforço para explicar como possa acontecer” (*Monólogo*, cap. LXIV).

essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrati non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat solidas”.¹⁸

Anselmo buscará transpor um pouco as dificuldades, seguindo o modelo de *De Trinitate* agostiniano, ou seja, apelando para o uso de analogias de modo que a mente humana possa, a partir da compreensão de si mesma, chegar a uma certa compreensão da Essência Divina, ainda que tal compreensão não ultrapasse os limites em que a imagem (homem) reflete o modelo (criador). São limites significativos, mas revelam que a razão pode levar a um pequeno, mas seguro conhecimento da realidade divina.

No final da obra, Anselmo procede a uma certa revisão de todo o caminho percorrido. Percebe que o esforço foi válido e que, como salienta o comentador Sciuto, o silêncio da palavra não exige o sacrifício do intelecto:

“La straordinaria peculiarità del pensiero anselmiano, tuttavia, consiste proprio nel mostrare che il silenzio della parola non significa e non esige affatto il sacrificio dell’intelletto: lo esclude, anzi, essendo il risultato del suo perfetto e rigoroso esercizio... Le ultime parole dell’opera, quindi, confermano la stessa, grande fiducia nella ragione da cui essa é partita”¹⁹

Anselmo, no Monólogo, levou a cabo uma tarefa com apurada sutileza, buscando uma harmoniosa conciliação entre o esforço racional e a revelação cristã. Neste empreendimento, atuou, como o salienta E. Gilson, com “atordoante virtuosidade dialética”.

Não obstante a posição um tanto ingênua de Anselmo quanto à sua absoluta confiança na capacidade racional do homem (presente em toda a obra), em se tratando de questões que a transcendem

¹⁸ “De fato, o que poderia haver de mais incompreensível e de mais infável que aquilo que está acima de todas as coisas? Por conseguinte, se tudo o que discutimos, até aqui, a respeito da essência suprema foi afirmado com argumentos válidos, ainda que não seja possível penetrar além com a inteligência, de maneira que se possa explicar, também, com palavras, nem por isto, todavia, afrouxa-se a solidez da certeza deles” (*Monólogo*, cap. LXIV).

¹⁹SCIUTO, I. *Op. cit.*, p. 35-6.

Manoel Vasconcellos

absolutamente, não podemos deixar de reconhecer, em sua reflexão, o mérito de ter contribuído para o estabelecimento de uma nova compreensão das intrincadas relações entre fé e razão. Não por trazer à tona novos problemas, mas por uma maneira diferente de abordar questões que já vinham sendo investigadas pela reflexão filosófica, desde a aurora do pensamento cristão.

Superando, tanto a posição dos dialéticos quanto a dos seus adversários, Anselmo inaugura uma nova etapa do pensamento filosófico, mostrando que é possível o diálogo entre a fé e a razão. Sem entrar em choque com a “verdade revelada”, o autor do Monólogo quer mostrar que a razão não se constitui em um desvio da fé; antes, pode ser um fundamento para a mesma, mostrando a sua coerência e razoabilidade. A reflexão filosófica posterior retomará e aprofundará temas que são apresentados pela primeira vez, com um novo enfoque, no Monólogo, pelo “pai da escolástica”.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *A Trindade*. S. Paulo: Paulinas, 1995.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Editorial Católica, 1952.
- _____. *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Editorial Católica, 1953.
- _____. *Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático*. In: Col. Os Pensadores. São. Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Monologion*. Texto latino a fronte- A cura di Italo Sciuto. Milano: Rusconi Libri, 1995.
- BOENER, Philothus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 4 ed. Petrópolis. Vozes, 1988.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- MARTINES, Paulo Ricardo. “A Noção de Liberdade em Anselmo de Cantuária”. In: *Idade Média: Ética e Política*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ROVIGH, Sofia Vanni. *Introduzione a Anselmo D'aosta*. Bari: Editori Laterza, 1987.
- STREFLING, Sérgio. *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

DEUS NO ESPAÇO E NO TEMPO SEGUNDO ANSELMO DE AOSTA *

*José Elinaldo Rodrigues***

O tema genérico a ser tratado deveria abordar questões relativas as obras o Monólogo e o Proslógio de autoria de Santo Anselmo de Cantuária. Fomos atraídos pela abordagem que o autor fez no Monólogo sobre o tema da onipresença de Deus afirmada pelas escrituras, onde Santo Anselmo efetua uma demonstração lógica desta impossibilidade, para posteriormente superá-la em um derradeiro argumento. O tema nos atraiu pela esplêndida capacidade argumentativa e de abstração lógica demonstrada pelo autor, mas principalmente pelo constatação de que muitas vezes era mais difícil entender a questão que se propunha a resolver do que a solução propriamente dita. Assim, mesmo não sendo este o tema central do Monólogo, optamos por enfrentar a proposta de explicitar as questões analisadas, lançando mão inclusive de demonstração gráfica, ressaltando-se, desde já, termos ciência que ela é imprópria para expressar o tempo total e/ou o espaço total, termos estes que utilizaremos para significar a soma de todas as divisões do tempo e a soma de todos os lugares.

1. A onipresença de Deus

O Monólogo e o Proslógio são as obras que asseguraram a Anselmo definitivamente um lugar de destaque na história da filosofia do medievo. A questão que Anselmo se propõe a enfrentar nestas obras é a da prova, utilizando-se unicamente de raciocínios lógicos, da existência de Deus. A empreitada foi-lhe solicitada pelos monges que deslumbravam-se com os diversos argumentos expostos pelo então Prior de Bec. Após alguma relutância em assumir o desafio, relutância justificada certamente pelo receio de que a transcrição de suas idéias pudessem gerar controvérsias junto ao clero, Anselmo assume a tarefa solicitada e redige o Monólogo, que vem a constituir-se em uma

* Comunicação apresentada na II Jornada de Estudos de Filosofia da Religião, promovida pelo Departamento de Filosofia do ICH/UFPEL.

** Graduando do Curso de Filosofia ICH/UFPEL.

José Elinaldo Rodrigues

argumentação na qual pretende demonstrar a existência de Deus através de quatro argumentos desenvolvidos, sem utilizar-se do auxílio das escrituras. A esta obra seguiu-se o *Proslógio* onde Anselmo pretende provar também a existência de Deus, mas através de somente um argumento, o argumento ontológico. Tornando-se conhecido, o argumento gerou a famosa resposta de Gaunilo intitulada “Livro em Favor de um Insipiente” o que levou Anselmo, em resposta a Gaunilo, a reformular sua prova, legando-nos assim outra prova: a de que o período medieval contou com pensadores brilhantes que, pela sua importância, merecem um lugar na história, não somente como expoentes do pensamento filosófico, mas igualmente como responsáveis pelos rumos que tomou o desenvolvimento de nossa cultura no ocidente.

No *Monológio*, ao desenvolver argumentos de índole platônica para comprovar que há uma natureza suprema que é a causa de todas as coisas, que é incausada e que todas as outras coisas foram feitas do nada e existem por ela, Anselmo afirma no cap. XIV que a essência suprema se encontra por toda parte. Esta afirmação é complementada no cap. XX onde afirma que esta essência se encontra em todo lugar e tempo. Enquanto no cap. XIV, o que se pretende provar é que a presença de Deus é necessária para que qualquer coisa exista, mesmo os lugares, a partir do cap. XX Anselmo passará a analisar as justificativas possíveis da hipótese de que Deus pode estar em todos os lugares e tempos. Esta argumentação, posto tenha em Anselmo o intento de ser acessível e de simples compreensão ao mais simples dos homens, nem sempre é tão acessível quanto pretendeu seu expositor. Esta é a tarefa a que nos propomos, que poderá ser taxada de pretensiosa, mas que, de antemão, se reconhece ser apenas uma tentativa de explicitar através de outras palavras o que já está suficientemente demonstrado.

2. Que a essência suprema se encontra em todo o lugar e em todo tempo

Anselmo, no cap. XX do *Monológio*, afirma que considera demonstrado que a natureza suprema está em todas as coisas, que não tem princípio nem fim, que sempre existiu e sempre existirá e ainda que está em toda parte. Entretanto, argumenta que, por perceber sussurros de “palavras de contradição”, é necessário investigar onde e

quando ela existe. Para o início desta investigação propõe as três possibilidades de existência da essência suprema expostas a seguir:

- a) A essência suprema se encontra em toda parte e sempre;
- b) Encontra-se nalguma parte e em algum tempo;
- c) Não se encontra em nenhum lugar e nunca.

TERCEIRA HIPÓTESE - A terceira hipótese é excluída de imediato, já que é contraditório que algo exista “verdadeira e supremamente e não possa encontrar-se em nenhum lugar e nunca”¹. Ademais, afirma Anselmo, se as coisas somente existem pela essência suprema, se ela não se encontrar em nenhum lugar e tempo, nada poderá existir, fato que reafirma a falsidade da hipótese.

SEGUNDA HIPÓTESE - A segunda hipótese, que pode ser representada² pela fig.1, igualmente não apresenta dificuldade em ser falsificada, já que, se ela estiver apenas em algum lugar e em algum tempo, haverá outro lugar e outro tempo em que ela não estará presente. Ora, repetindo-se a argumentação anterior de que, onde a natureza suprema não se encontrar nada poderá existir, porque ela é a causa necessária da existência de todas as coisas, conclui-se que haveria um lugar e tempo em que as coisas existiriam e outro em que nada existiria. Anselmo acrescenta a esta argumentação que a hipótese é falsa porque o próprio lugar e tempo são alguma coisa³.

¹ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monólogo*, p. 34.

²A representação gráfica é apenas um recurso didático na medida em que delimita o espaço total e o tempo total, o que contraria a própria infinitude da essência divina afirmada no Cap. XVIII do *Monólogo*. Apesar disto, julgamos ser um artifício válido tendo-se em visto os objetivos propostos.

³Cf. *Op. Cit.*, p. 35.

José Elinaldo Rodrigues

		lugares	Espaço	
Tempo	momentos	nada	E.S.	nada
		nada	nada	nada
		nada	nada	nada

fig. 1

PRIMEIRA HIPÓTESE - O capítulo XX é concluído com a afirmação de que a primeira hipótese é necessariamente verdadeira. Esta hipótese, entretanto, será submetida à prova de sua veracidade ou falsidade no cap. XXI do Monólogo, onde será analisada em todos os seus aspectos e permitirá conclusões surpreendentes.

3. Análise da tese de que a essência suprema se encontra em todo lugar e em todo tempo.

No cap. XXI Anselmo passa a analisar as possibilidades que legitimariam a tese de que a essência criadora se encontra em todo lugar e em todo tempo. A análise segue uma seqüência lógica rigorosa e se inicia pelas seguintes possibilidades:

- a) A essência suprema está inteira em todo lugar e em todo tempo;
- b) Somente uma parte dela se encontra em todo lugar e em todo tempo e a outra parte dela se encontra fora de todo lugar e de todo tempo.

A questão parece de pouca importância na medida em que a segunda hipótese mais parece um exercício de raciocínio do que propriamente uma hipótese provável. Com efeito, como se justificaria que apenas parte da essência suprema se encontre no espaço e no tempo e outra parte dela se encontre fora do espaço e do tempo? A hipótese somente adquire alguma importância posteriormente, quando

se adentra na questão da natureza das leis que regem o espaço e o tempo. Entretanto, esta segunda hipótese é de logo descartada, na medida em que supõe uma divisão da essência suprema em partes, o que não é plausível, já que ela é, conforme provado no Monólogo por Anselmo, extremamente simples (Cap. XVII)⁴.

Vencida esta questão, resta a Anselmo analisar de que maneira é possível que a essência suprema esteja inteira em todo lugar e sempre. Os sentidos que podem ser atribuídos a esta asserção são os seguintes:

a) A substância suprema está inteira simultaneamente em todo lugar e tempo e por partes em cada lugar e tempo;

b) Ela está inteira em cada lugar e tempo.

Aqui, nos parece, está a dificuldade de entendimento, em uma primeira leitura, daquele que se propõe a entender a questão em foco. Esta dificuldade vislumbrada está, mais precisamente, não na solução apresentada por Anselmo, mas no próprio entendimento das questões propostas. Este esclarecimento se procurará efetuar com o auxílio de demonstrações gráficas.

PRIMEIRA HIPÓTESE - A primeira hipótese supõe que a substância suprema esteja inteira em todos os lugares e tempos, mas que, em cada lugar determinado, ou seja, em cada parte do espaço, se encontre apenas uma parte da essência suprema, sendo o mesmo raciocínio aplicável aos momentos do tempo. De acordo com esta hipótese, a soma de todas as partes da substância suprema encontradas em todas as partes em que se compõem o espaço e o tempo resultaria na totalidade desta essência suprema.

Podemos representar a tese com duas representações gráficas, onde na primeira (fig. 2) está representado o espaço e o tempo e onde se verifica que a essência suprema a ocupa totalmente. Porém, como o espaço e o tempo foram aceitos como divisíveis, de modo que em relação ao espaço há locais distintos, assim como, em relação ao tempo há momentos distintos, é necessário, segundo esta primeira hipótese analisada, demonstrar graficamente tais lugares e tempos e

⁴Cf. *Op. Cit.*, p. 29.

José Elinaldo Rodrigues

como estaria a essência suprema em cada um deles. A demonstração gráfica então é a da figura 3 onde nas linhas horizontais se representa os diversos lugares e nas colunas, portanto nas linhas verticais, os diversos momentos do tempo. Na figura 3, a soma das partes da essência suprema representa a sua totalidade que está em todo lugar e tempo (fig. 2).

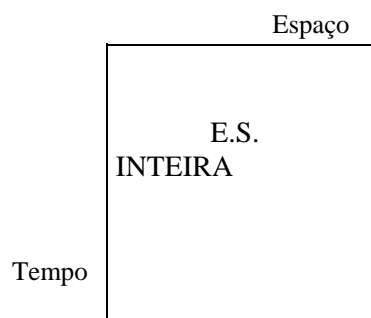


fig. 2

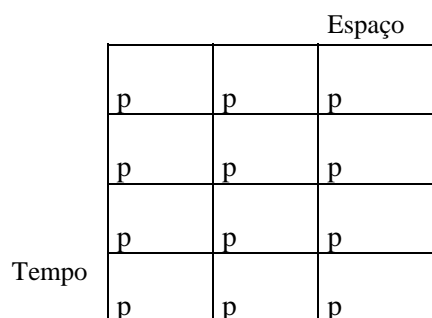


fig. 3

p= parte da E.S.

Nesta primeira hipótese, portanto, está representado nas duas figuras que a essência suprema está inteira simultaneamente em todo lugar e tempo e por partes em cada um dos lugares e tempos.

A refutação desta hipótese é feita por Anselmo com a lembrança de que ela se baseia em uma divisão em partes da essência divina, o que já está demonstrado ser impossível.

SEGUNDA HIPÓTESE - nesta hipótese o que se questiona é como poderia a essência suprema estar inteira em todos os lugares e em todos os tempos. Isto, argumenta Anselmo, somente poderia acontecer simultaneamente ou em tempos diferentes. Para evitar complexidade na solução do problema, Anselmo optou por efetuar a análise desta questão em relação ao espaço e ao tempo em momentos distintos. Seqüência esta que será obedecida, visto que o objetivo deste trabalho é de apenas explicitar a argumentação já exposta. Portanto, comenta-se primeiramente a questão em relação ao lugar e em seguida em relação ao tempo.

HIPÓTESES EM RELAÇÃO AO LUGAR - Cumpre-nos primeiramente explicitar as hipóteses propostas em relação ao lugar, ou seja, se a essência suprema está inteira em cada lugar simultaneamente ou em tempos diferentes.

a) **INTEIRA EM CADA LUGAR SIMULTANEAMENTE** - A hipótese dela estar inteira em cada lugar simultaneamente é representada pela figura 5, onde se representa apenas os diversos lugares do espaço total, já que o termo “simultâneo” considera um único momento do tempo.

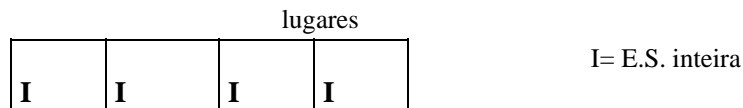
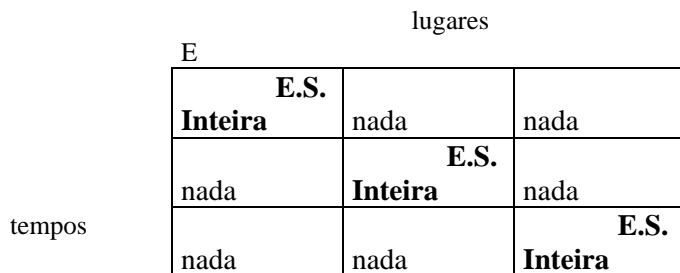


fig. 4

Para refutar esta tese, Anselmo afirma basicamente que, o que se encontra inteiro em um lugar não poderá ter nenhuma de suas partes em outro lugar, do que decorre que, se há algo em outro lugar, somente poderá ser pertencente a algo distinto da totalidade referida. Em consequência, se há totalidades em diversos lugares, tratam-se de totalidades distintas entre si.

b) **INTEIRA EM CADA LUGAR EM TEMPOS DIFERENTES** - A hipótese dela estar inteira em cada lugar em tempos distintos é representada pela figura 5, onde se representa os diversos lugares do espaço total nas linhas horizontais e os momentos do tempo nas colunas. Aqui, ao verificarmos o tempo total, a essência suprema terá estado inteira em cada lugar, mas em momentos distintos.



Esta hipótese aparentemente resolveria o problema que inviabilizou a hipótese anterior, ou seja, de que a presença da essência suprema inteira em cada lugar ao mesmo tempo importaria no reconhecimento de diversas totalidades e, portanto, em diversas essências supremas. Entretanto, se supera este problema, a hipótese em análise é logo refutada com o argumento de que em cada momento considerado ela estaria em um lugar, mas não estaria nos outros lugares. Aqui se retoma a argumentação de que não pode haver lugar ou tempo em que ela não se encontre, visto que todas as coisas só podem existir onde ela estiver, inclusive o próprio lugar e o tempo.

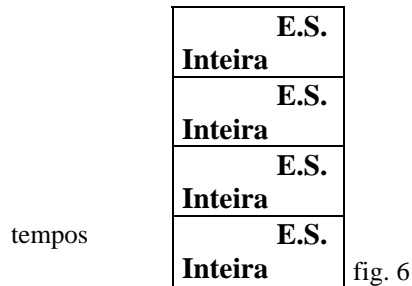
HIPÓTESES EM RELAÇÃO AO TEMPO - resta expor, por derradeiro, a mesma análise procedida por Anselmo tomando-se como referência apenas o tempo. Neste momento da argumentação Anselmo desconsidera o fator “lugar” como problema, apesar de ainda não tê-lo resolvido, e ocupa-se apenas da questão de como poderia estar a essência suprema inteira em todos os tempos.

As condições a serem analisadas são as mesmas colocadas na questão do tempo, de forma que considera-se como primeira hipótese a da essência suprema estar inteira nos tempos simultaneamente e como segunda hipótese a dela estar inteira em cada um dos tempos distintamente.

a) INTEIRA NOS TEMPOS SIMULTANEAMENTE - Ora, esta primeira hipótese é de logo descartada por Anselmo com o argumento de que os tempos não têm existência simultânea⁵, com efeito não há que se falar, no contexto, em passado, presente e futuro simultâneos.

b) INTEIRA EM CADA UM DOS TEMPOS - A hipótese da essência suprema estar inteiro no tempo de forma a estar inteira em cada um de seus momentos pode ser representada pela figura 6.

⁵*Op. Cit.*, p. 37



Anselmo vale-se para refutá-la da argumentação de que, se isto ocorresse, a “idade” da essência suprema não estaria completa a cada momento, sendo acrescida a cada novo momento ocorrente. Mas, isto não pode ser admitido, na medida em que sua idade nada mais é que sua eternidade e que esta, como demonstrou no Cap. XVI, é a mesma coisa que a própria essência suprema. Ora, já foi igualmente demonstrado que a essência suprema é simples, não tem partes e não pode ser completada de forma alguma, já que não se pode completar o que sempre foi, é, e sempre será. Não pode ter partes, portanto, o que é sumamente simples e sumamente imutável⁶.

Em conclusão ao Cap. XXI Anselmo, demonstrando grande espirotuosidade, aponta para o fato de que até aquele momento tinha provado no Cap. XX que a essência suprema deveria estar necessariamente em todos os lugares e em todos os tempos, mas que no Cap. XXI provou que ela não se encontra, nem inteira nem em partes, em todos os lugares e em todos os tempos. Afastadas as hipóteses dela estar em lugar determinado e a dela não estar em lugar nenhum e agora se provando que ela também não está em todos os lugares e em todos os tempos, foram aparentemente excluídas todas as hipóteses lógicas possíveis.

4. A solução do problema

A solução da questão é desenvolvida no Cap. XXII. Anselmo inicia sua construção partindo da conceituação de lugar de uma coisa

⁶*Op. Cit.*, p. 38

José Elinaldo Rodrigues

como “a parte do espaço que, circunscrevendo a quantidade dela, a contém e, contendo-a, a circunscreve” e o tempo da coisa como “aquela parte do tempo apenas que, medindo a duração dela, de alguma maneira limita-a e, ao limitá-la, a mede”⁷. Afirma que apenas as coisas que se encontram no lugar e no tempo e que não dispõem do poder de transcender o espaço do lugar e a duração do tempo é que estão submetidas às respectivas leis do espaço e do tempo. Prossegue a argumentação dizendo que a essência suprema, não tendo a mesma natureza das coisas limitadas pelas leis do espaço e do tempo, deve ser considerada como estando fora do espaço e do tempo, ou seja, que a essência suprema não está submetida às leis do espaço e do tempo. Tal solução pode ser resumida na seguinte transcrição: “Assim, como uma necessidade inevitável exige que a essência suprema esteja presente, inteira, em algum lugar ou tempo, e como nenhuma condição do lugar e tempo proíbe que esteja inteira e simultaneamente em todo lugar e tempo, é necessário que ela esteja inteira e presente, simultaneamente, em todos os lugares e tempos e em cada lugar e tempo específico”⁸.

Completam a exposição o Cap. XXIII com afirmação de que é melhor entender que a essência suprema está por toda parte do que entender que ela está em todos os lugares, isto porque ela está em todos os lugares e em todas as coisas existentes penetrando-as e contendo-as, sem, no entanto, ser contida, e o Cap. XXIV com a afirmação de que é melhor entender que a essência suprema existe sempre do que entender que ela existe em todos os tempos, já que ela não tem início nem fim, é imutável, e sua eternidade apresenta-se como uma vida interminável e perfeitamente inteira.

* * *

Como ressaltado no início, o problema de Deus no espaço e no tempo não é a questão central do Monólogo. Entretanto, certamente é uma das passagens que apresentam um entendimento dificultado, muitas vezes mais no que se refere às questões propostas do que às soluções oferecidas. Foi este o espírito que nos moveu na elaboração deste modesto trabalho, ou seja, o de tentar esclarecer de forma mais didática as questões propostas sem nos determos

⁷*Op. Cit.*, p. 39

⁸*Op. Cit.*, p. 40.

longamente nas soluções oferecidas, que reputamos suficientemente claras na obra de Anselmo, principalmente quando o interlocutor entendeu previamente a questão a ser solucionada. Se tivermos pelo menos em parte atingido este objetivo nos consideramos plenamente recompensados.

José Elinaldo Rodrigues

Bibliografia

ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Monólogo*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, Abril de 1973.

A ESTRUTURA DO PENSAMENTO DA TEODICÉIA DE LEIBNIZ E A VINGANÇA DA IDEOLOGIA CONTRA O DISCURSO CRÍTICO.

*Delamar José Volpato Dutra**
Universidade Federal de Santa Catarina

A ideologia é entendida por Marx como "falsa consciência"¹, e a crítica da ideologia é feita por intermédio do discurso crítico, que desmascara esta "falsa consciência". Porém, a ideologia tecnocrática das modernas sociedades industriais parece ter incorporado o próprio discurso crítico, repetindo, desta forma, a estrutura do pensamento da teodicéia, tal como esta foi entendida por Leibniz.

O conceito marxista de ideologia em Marilena Chauí

A sociedade de uma época é representada por seus membros por um conjunto de idéias que muitas vezes, nem é explicitado. Este conjunto de idéias que formam uma imagem do tempo em que se desenvolvem podem estar traduzindo uma "falsa consciência" de como as coisas efetivamente são e, desta forma, podemos aplicar a definição marxista de ideologia como "falsa consciência" a este conjunto de idéias. Assim sendo, a ideologia é identificada por Marilena Chauí com o discurso competente, que é aquele discurso "que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro e autorizado..."².

Através de um conjunto de representações e normas, os sujeitos representar-se-ão a si mesmos e à sociedade. As relações sociais são vistas como naturais (universais e inevitáveis) e justas³. Prosseguindo sua conceituação de ideologia, Chauí afirma que a ideologia faz parte do campo imaginário, ela é um "*conjunto coerente e sistemático de imagens e representações*, tidas como capazes de explicar e justificar a realidade concreta"⁴. Nesse sentido, ideologia

* Professor do Departamento de Filosofia do IFCH/UFSC.

¹Cf. STEIN, E. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 21.

²CHAUÍ, M *Cultura e democracia*. 3.ed. São Paulo, Moderna, 1982. p. 7.

³Cf. *id. ibid.*, p. 19.

⁴*Id. ibid.*, p. 19.

Delamar José Volpato Dutra

diz respeito "às idéias e crenças que tendem a justificar moralmente as relações sociais e econômicas que caracterizam determinada sociedade"⁵.

O que caracteriza formalmente a ideologia na acepção marxista é o modo como essa *justificação* acima referida é feita. Essa justificação é feita de tal modo que ela institui-se como "falsa consciência". O peculiar desta característica é perfeitamente exposto por Chauí quando afirma que "o discurso ideológico é um discurso feito de espaços em branco, como uma frase na qual houvesse lacunas"⁶. É a "ideologia ganha coerência e força porque é um discurso lacunar que não pode ser preenchido. Em outras palavras, a coerência ideológica não é obtida malgrado as lacunas, mas, pelo contrário, graças a elas"⁷. O essencial da ideologia é que ela *esconde* certas facetas da realidade que não podem ser manifestadas, sob pena de ferir a própria lógica e coerência do discurso ideológico. Afirma Chauí: "é porque não diz tudo e não pode dizer tudo que o discurso ideológico é coerente e poderoso"⁸. O essencial da ideologia consiste em *camuflar contradições*, de tal forma que a representação do político e do social devem aparecer como harmônicos.

Com relação ao aspecto epistemológico do discurso ideológico, em M. Chauí, consideramos relevante o destaque de dois aspectos que são distintos, mas não separados. O primeiro consiste na afirmação de que o real é racional e o segundo de que o real é transparente⁹. Nesse sentido, o discurso ideológico pressupõe a teoria da verdade como cópia desse real. A verdade define-se, portanto, como adequação¹⁰. Assim sendo, o discurso sobre o real coincide com a própria realidade¹¹.

A crítica da ideologia.

Constatamos que a lógica do discurso ideológico encontra sua característica essencial no que este deixa de dizer, nas lacunas, nos

⁵HUNT, E.K. & SHERMAN, H. *História do pensamento econômico*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 10.

⁶CHAUÍ, M. *Op. cit.*, p. 21.

⁷*Id.*, *ibid.*, p. 3.

⁸*Id.*, *ibid.*, p. 22.

⁹*Cf. id.*, *ibid.*, p. 32.

¹⁰*Cf. id.*, *ibid.*, p. 31.

¹¹*Cf. id.*, *ibid.*, p. 30.

espaços em branco que não são preenchidos, portando, nas contradições camufladas. A pergunta que podemos formular agora é: o que aconteceria se preenchêssemos essas lacunas?

Segundo Chauí, com esse ato, nós não estaríamos transformando uma ideologia "ruim" numa ideologia "boa", mas, com isso, nós "vamos, simplesmente, *destruir* o discurso ideológico, porque tiraremos dele a condição *sine qua non* de sua existência"¹². O discurso ideológico não pode dizer tudo. Quando preenchemos e dizemos aquilo que não pode ser dito pelo discurso ideológico, nós ferimos a sua harmonia e o enchemos de contradições. Desta forma, torna-se possível destruir o discurso ideológico a partir de dentro, apontando o que ele não pode apontar, fazendo-o explodir. Esta via de crítica da ideologia Chauí chama de discurso crítico, que é o antidiscurso da ideologia, é a sua contradição. Ele é um discurso que labora dentro da própria ideologia e a faz implodir¹³.

Sob o ponto de vista epistemológico, o discurso crítico não está sujeito às mesmas características do discurso ideológico, porque este saber é um trabalho, "o trabalho para elevar à dimensão do conceito uma situação de não-saber"¹⁴. A obscuridade da experiência imediata, a sua indeterminação deve ser determinada pelo saber. Mas, neste sentido, o saber corre o risco de também conter indeterminações. Isto porque, a posição crítica é um trabalho permanente de tentativa de determinação do real, portanto, a posição crítica não comporta uma posição dogmática, pois é um saber instituidor permanente que deve estar sempre aberto a novos posicionamentos na tentativa de estabelecer um consenso que nunca efetiva-se definitivamente.

O crítico da ideologia assemelha-se a Sísifo. Quando pensa ter chegado ao cume da montanha e apreendido o real tal qual é, está condenado a voltar ao pé da montanha e perceber então que tem que recomeçar tudo de novo.

¹²*Id., ibid.*, p. 22.

¹³*Cf. id., ibid.*, p. 22.

¹⁴*Id., ibid.*, p. 5.

Exemplos de aplicação do conceito de ideologia e de discurso crítico.

Tomemos três exemplos de aplicação destes conceitos acima elaborados, inspirados naqueles exemplos apontados por Chauí. O primeiro exemplo nós o encontramos na noção moderna de estado, tanto na sua versão idealista, quanto na sua versão contratualista. Chauí afirma que as sociedades enfrentam o problema de dar uma explicação de sua origem e de sua auto-instituição¹⁵. Nas sociedades históricas esta explicação deve ser uma explicação racional, não pode ser uma explicação mítica. Assim, podemos perceber entre os pensadores da modernidade, tentativas de explicitação da origem do estado e do poder político. Hegel, por exemplo, tem uma explicação e Hobbes, Locke e Rousseau também têm a sua. Não pretendemos aqui reconstruir a teoria do estado destes filósofos porque isto fugiria aos objetivos deste artigo, mas, gostaríamos de apontar para elementos que podem ser analisados a partir dos conceitos que construímos acima. Nesta perspectiva, Hegel fala que só no estado o indivíduo realiza-se, porque o direito é o reino da liberdade realizada. A teoria contratualista do estado, por sua vez, tem por pressuposto que o estado surgiu, foi instituído a partir de um contrato originário entre os seus membros, motivados por razões que não podemos aqui apresentar. Mas, se o estado é um *contrato*, ele deve *representar* a vontade daqueles que fizeram o contrato. Na noção atual do estado liberal, está implícito que ele representa a *todos* os seus membros igualmente. Chauí fala que o estado paira sobre e fora da sociedade, como uma figura exterior¹⁶ que representa todos. Esse discurso sobre o estado é ideológico, segundo a conceituação acima porque *esconde* a contradição de que nem todos são representados igualmente no estado porque, *de fato*, nem todos são iguais. Por exemplo, o estado defende a propriedade, mas nem todos são proprietários, então pode-se dizer que, o estado é um instrumento de proteção dos proprietários contra os não-proprietários, e representaria só aos primeiros e não aos últimos. Quanto à idéia de que todos estariam igualmente representados pelas leis jurídicas formais e universais do estado, foi Marx quem elaborou a crítica dessa ideologia burguesa:

¹⁵Cf. *id.*, *ibid.*, p. 18.

¹⁶Cf. *id.*, *ibid.*, p. 18.

"em forma de *economia política*: sua teoria do valor do trabalho destruiu a aparência de liberdade, na qual a relação de violência social, subjacente à relação do trabalho assalariado, tornara-se irreconhecível pela instituição jurídica do livre contrato de trabalho"¹⁷.

O segundo exemplo nós o encontramos na teoria funcionalista e estruturalista da sociedade. O essencial desta teoria consiste na afirmação de que a sociedade é composta de partes, ou subsistemas que devem cumprir funções para que o todo funcione. Isto significa que "o todo da sociedade funciona graças a uma articulação harmoniosa desses vários subsistemas..."¹⁸. O discurso crítico aponta contradições no interior dessa concepção e que são encobertos por esta. O discurso crítico afirma que a sociedade é contraditória (e não harmoniosa) porque ela é regida por um jogo de interesses entre classes economicamente distintas, ou entre os grandes que querem dominar os fracos que não querem ser dominados. O discurso crítico busca dizer aquilo que o discurso ideológico da sociedade funcionalista tem que camuflar.

Por fim, Chauí vê uma aplicação desse conceito de ideologia na idéia de crise. Na idéia de crise, como explicação de problemas que a sociedade enfrenta, está implícito ao teorema funcionalista de que a sociedade é um organismo harmônico e racional que periodicamente é invadida pela irracionalidade. Essa crise precisa ser resolvida para que se volte à harmonia original. A noção de crise permite uma dupla operação: representar a sociedade invadida por contradições como um acidente. Podemos dizer, então, que a harmonia é um pressuposto do direito e a contradição, um acidente¹⁹. Chauí conclui que, assim sendo, "a crise nomeia os conflitos no interior da sociedade e da política para melhor escondê-los"²⁰.

A ideologia tecnocrática das modernas sociedades industriais.

¹⁷HABERMAS, J. *Técnica e ciência enquanto "ideologia"*. In: BENJAMIN, W. et alii. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo Abril Cultural, 1983. p. 327. (Os Pensadores).

¹⁸CHAUÍ, M. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁹Cf. *id.*, *ibid.*, p. 37.

²⁰*Id.*, *ibid.*, p. 37.

Delamar José Volpato Dutra

A Escola de Frankfurt, em suas análises do capitalismo avançado, chegou a alguns resultados que apontam para mudanças no conceito tradicional de ideologia, típica do início do capitalismo liberal e tal como foi analisada por Marx.

Marcuse, por exemplo, aponta para o fato de que a racionalidade da dominação do capitalismo avançado mede-se pelo crescimento das forças produtivas ligadas ao progresso técnico-científico²¹. Desta forma, o crescimento das forças produtivas não é mais somente *padrão de crítica* às relações de produção anacrônicas, mas é também um *padrão apologético* pelo qual as atuais relações de produção são justificadas com aquelas *tecnicamente necessárias*²². Assim sendo, as forças produtivas

"não mais funcionam como fundamento da crítica das legitimações em vigor para os fins de um iluminismo político, mas, em vez disso, convertem-se elas próprias no fundamento da legitimação"²³.

O específico dessa nova ideologia tecnocrática é que os sacrifícios e privações aparecem como irracionais e desnecessários, dado o desenvolvimento das forças produtivas²⁴. Por isso, "o sistema do capitalismo em fase tardia é definido por uma política de indenizações que garante a fidelidade das massas..."²⁵. Essa política de indenizações configura-se na noção de Estado do bem-estar social. A justificação do sistema acontece a partir do grau de bem-estar que este pode proporcionar. O conforto é o preço da fidelidade das massas. Marcuse conclui que as forças produtivas, alicerças na tecnologia, provêm, a

"racionalização da não liberdade do homem e demonstra a impossibilidade 'técnica' de ser ele autônomo e de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade aparece, não como irracional ou política, mas

²¹Cf. HABERMAS, J. *Op., cit.*, p. 314.

²²Cf. *id., ibid.*, p. 315.

²³*Id., ibid.*, p. 315.

²⁴Cf. *id., ibid.*, p. 314.

²⁵*Id., ibid.*, p. 333.

antes como uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida..."²⁶.

Essa nova forma de legitimação proporcionada pelo progresso tecnológico-científico "perdeu contudo a antiga figura da *ideologia*"²⁷. Isto porque "ela não possui mais a violência opaca de um ofuscamento que joga com a ilusão da satisfação dos interesses"²⁸. Podemos arriscar a dizer, por enquanto, que este discurso não é mais "falsa consciência".

Nossa investigação com a Escola de Frankfurt chega até aqui. A partir de agora gostaríamos de defender uma tese contrária àquela de Habermas, por exemplo. Para este, apesar das peculiaridades que diferem o conceito tradicional de ideologia desta nova forma de ideologia (a tecnocrática) e que são apontadas pelo próprio Habermas, como a característica de ela não jogar mais com o ofuscamento da ilusão e da satisfação das necessidades; mesmo assim, Habermas afirma que "assim como a antiga, a nova ideologia também serve para impedir a tematização dos fundamentos da sociedade"²⁹. Portanto, a nova ideologia, apesar das suas peculiaridades que a diferem da antiga, continuaria, segundo Habermas, sendo um discurso que esconde, um discurso lacunar³⁰.

Nossa tese é que a ideologia do atual capitalismo não encontra mais sua justificação a partir do que ela deixa de dizer. A justificação da estrutura da sociedade não implica mais o "camuflar contradições". O atual discurso ideológico incorporou dentro de si as contradições que o próprio discurso crítico aponta, fazendo uma espécie de vingança contra este, na medida em que estas contradições apontadas não mais o implodem, muito pelo contrário, o tornam mais consistente e abrangente. Nossa tese é que o discurso ideológico atualmente apresenta-se com a mesma estrutura de pensamento da Teodicéia, tal como ela foi tratada por Leibniz. Desta forma, o problema político,

²⁶MARCUSE, H. *Der eindimensionale Mensch*. Apud: *id., ibid.*, p. 315.

²⁷HABERMAS, J. *Op. cit.*, p. 315.

²⁸*Id., ibid.*, p. 335.

²⁹*Id., ibid.*, p. 336.

³⁰Habermas, neste particular, é fiel ao conceito marxista de ideologia, embora Habermas reformule suas análises a partir das categorias de trabalho interação, sistema e mundo da vida.

Delamar José Volpato Dutra

hoje, pode ser analisado em termos teológicos, pois o político assume atributos que antes eram atributos de Deus³¹.

A estrutura da Teodicéia em Leibniz.

"A idéia de Teodicéia é um termo forjado por Leibniz para dar conta do que pode aparecer como se fosse uma contradição entre a justiça de Deus e a maldade existente no mundo. Com efeito, este neologismo é construído a partir de duas palavras gregas: Deus e justo, indicando a justiça como um atributo do ser supremo. O problema reside, entretanto, na atribuição feita a Deus, pois sendo o mundo criado por Ele, e se dentre os eventos do mundo o mal se sobressai como aquele que mais indigna o homem justo e crente em Deus, como não poderíamos responsabilizá-lo por aquilo que criou?"³².

Leibniz toma como ponto de partida os princípios supremos que orientam o uso de nossa razão. Segundo Leibniz, "os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*(...) e o da *Razão Suficiente*"³³. O primeiro implica que não se pode afirmar e negar um mesmo atributo sob o mesmo aspecto e o mesmo ponto de vista. Já o segundo implica que nenhum enunciado é verdadeiro a não ser "que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo"³⁴. Partindo desse segundo princípio, podemos perguntar pela razão última das coisas e, com isso, chegamos à necessidade de aceitar uma substância necessária como razão última das coisas. Desta forma, Leibniz prova a existência de Deus partindo dos efeitos para a causa³⁵.

Como Substância Necessária, Deus é um *ser perfeito* e, portanto, justo. Sendo Deus um ser perfeito ele só pode *escolher o melhor*³⁶. Por isso, afirma Leibniz, "como há uma infinidade de

³¹Cf. ROSENFELD, D. *Filosofia política e natureza humana*. Porto Alegre: L&PM, 1990. p. 11.

³²*Id.*, *ibid.*, p. 9.

³³LEIBNIZ, G.W. *A Monadologia*. IN: NEWTON, I. & LEIBNIZ, G.W. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 108. (Os pensadores).

³⁴*Id.*, *ibid.*, p. 108.

³⁵Há também em Leibniz, a prova ontológica (Cf. *id.*, *ibid.*, p. 109).

³⁶Cf. *id.*, *ibid.*, p. 110.

universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um ao outro³⁷. Essa razão suficiente é o princípio do melhor. Isto implica afirmar que este mundo, efetivamente criado por Deus, é o *melhor dos mundos possíveis* porque Deus, sendo sumamente bom e justo, "age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível..."³⁸. Porém, conhecer as razões pelas quais Deus escolheu este mundo, que é o melhor possível, é algo que "ultrapassa as forças de um espírito finito"³⁹. O que nós podemos saber é que "Deus escolheu (...) o mais perfeito"⁴⁰, isto porque, sendo bom, não poderia deixar de agir senão pelo princípio do melhor.

A pergunta que podemos colocar agora e que o próprio Leibniz nos relembra, é o problema do mal. Se Deus é bom, como existe o mal no mundo criado por ele? Este é um dilema já levantado por Epicuro, no Fragmento 374:

"Deus ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente, portanto, nem mesmo é Deus. Se pode e quer, o único que convém a Deus, de onde provém então a existência dos males? Por que não os impede?"⁴¹.

A resposta a este dilema consiste na afirmação de que a ação má é *permitida*, mas não é *querida* por este⁴². Desta forma, o mal não tem a sua causa em Deus e, este é, num primeiro momento, desresponsabilizado pelo mal. O mal encontra sua raiz na imperfeição da criatura, incapaz de ser ilimitada⁴³. Porém, não podemos nos furtar

³⁷*Id., ibid.*, p. 110.

³⁸LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica*. IN: NEWTON, I. & LEIBNIZ, G.W. *Op.cit.*, p. 121.

³⁹*Id., ibid.*, p. 122.

⁴⁰*Id., ibid.*, p. 123.

⁴¹Apud: SANSON, V. *Textos de Filosofia*. Rio de Janeiro: UFF, 1974. p. 105.

⁴²LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica*. In: NEWTON, I. & LEIBNIZ, G.W. *Op. cit.*, p. 124.

⁴³Cf. LEIBNIZ, G.W. *A Monadologia*. In: NEWTON, I. & LEIBNIZ, G.W. *Op. cit.*, p. 109.

Delamar José Volpato Dutra

à observação de que esta *permissão* de Deus o torna, de alguma forma, responsável pelo mal. Leibniz responde que Deus só *permite* o mal para daí tirar um *bem maior*⁴⁴. Como isso acontece, é-nos inacessível. Devemos nos contentar em saber que Deus escolhe o melhor. Isto significa que "Deus escreve direito por linhas tortas" e que "não há males que não venham para bem". Deus é o governante divino do mundo que o conduz segundo o princípio do melhor. Portanto, nada acontece fora do que Deus programou. No entanto, Leibniz diz que o rumo dos acontecimentos não é *necessário*, mas *certo*. Desta forma, "se alguém fizesse o contrário (do estabelecido por Deus, acréscimo nosso) não faria coisa *em si* (grifo nosso) impossível, embora fosse impossível (...) que tal acontecesse"⁴⁵.

A partir destas considerações Leibniz pode afirmar que o melhor dos mundos possíveis é o mundo que contém Judas. Nós diríamos que o melhor dos mundos possíveis é aquele que contém Hitler. vejamos a argumentação de Leibniz. Leibniz afirma que, posto que existiu Judas (e Hitler) resta-nos

"tão-só a questão de saber por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é possível na idéia de Deus. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se que, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juros no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa seqüência de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita entre todas as maneiras possíveis. Mas, enquanto somos viajantes deste mundo, é impossível explicar sempre, em tudo, a admirável economia desta escolha. É bastante sabê-lo sem compreender"⁴⁶.

O pensamento da Teodicéia proíbe uma liberdade ilimitada. A história é conduzida de tal forma que nela vetorializa-se um sentido que pode harmonizar-se com os atributos de Deus.

⁴⁴Cf. LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. In: NEWTON, I. & LEIBNIZ, G.W. *Op. cit.*, p. 124.

⁴⁵*Id.*, *ibid.*, p. 128.

⁴⁶*Id.*, *ibid.*, p. 145.

"Logo, a idéia de Teodicéia remete à "bondade" como atributo de Deus organizando, desta forma, o desenrolar da história. A "bondade", ao ser situada como predicado de Deus e, mais particularmente, como seu predicado mais essencial, vetoriza, por assim dizer, as regras que estruturam o mundo, pois estas já estão desde sempre justificadas pelo predicado que as enforma, ganhando este o estatuto de um princípio, o princípio do melhor"⁴⁷.

Não nos cabe aqui discutir o estatuto e a possibilidade de tais proposições ligadas à Teodicéia, mas apenas reconstruir a sua estrutura⁴⁸.

A estrutura do discurso da ideologia tecnocrática.

Nossa tese é que o discurso ideológico repete, hoje, a mesma estrutura de pensamento da Teodicéia tal como esta apresenta-se em Leibniz. A repetição deste tipo de estrutura permite ao discurso ideológico assumir dentro de si o próprio discurso crítico, sem correr o risco de ser destruído por este. O discurso ideológico que veste a forma do discurso da Teodicéia, torna-se mais consistente e mais impositivo, isto porque ele perde um dos seus traços característicos fundamentais que faziam tanto a sua força, na medida em que lhe dava coerência, quanto a sua fraqueza, na medida em que permitia ao discurso crítico apontar as contradições que ele escondia e, desta forma, destruí-lo. Essa característica que desaparece na atual ideologia é o atributo "falsa consciência" ou "discurso lacunar", ou o fato de ele não dizer tudo o que tem que dizer, o ato de camuflar a realidade.

Atualmente, como apontou Habermas, o discurso ideológico não sublima mais os desejos e necessidades, porque o desenvolvimento técnico das forças produtivas tem condições de realizar tais desejos e necessidades. A ideologia tecnocrática faz crer que a realização dos desejos e necessidades só será possível com a manutenção dos atuais imperativos do sistema, de tal forma que a justificação do sistema não se dá mais pela camuflagem das

⁴⁷ROSENFELD, D. *Op. cit.*, p. 14.

⁴⁸Para um tal estudo ver: KANT, I. *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de Theodicée*. In: *Oeuvres philosophiques II*. Paris, Gallimard/Pléiade, 1985.

Delamar José Volpato Dutra

contradições, mas pela admissão destas contradições como sendo tecnicamente necessárias para proporcionar o máximo de conforto e bem-estar possíveis.

Desta forma, o atual sistema é elevado à dimensão de *o melhor dos sistemas possíveis*. Isto permite ao discurso ideológico assumir em si todos os problemas decorrentes da economia capitalista e, ao mesmo tempo, afirmar que este sistema, com todos os seus problemas, é o melhor dos sistemas possíveis. Esta mudança da estrutura teórica permite ao discurso ideológico transformar-se em discurso crítico e, ainda assim, continuar justificando o sistema. O pano de fundo desse pensamento pode ser traduzido da seguinte maneira: O sistema atual não precisa ser corrigido em suas disfunções. Isto porque, apesar de todos os seus problemas ele é o que proporciona o maior grau de conforto e bem-estar para o maior número possível de pessoas. Essa função de corrigir disfunções é atribuída ao estado liberal tal qual ele, hoje, apresenta-se, a saber, como o estado do bem-estar social, o estado que "compensa as disfunções da troca livre"⁴⁹.

Para o pensamento da Teodicéia, este mundo, com todos os seus males e problemas, é o melhor dos mundos possíveis, porque, na perspectiva de Deus, estes males só são permitidos porque deles pode-se tirar um bem maior. Para a atual ideologia tecnocrática, o sistema capitalista é o melhor dos sistemas possíveis, porque ele é aquele capaz de proporcionar o máximo de conforto e bem-estar possíveis para o maior número de pessoas. Ele tem disfunções que devem ser corrigidas, até que o crescimento das forças produtivas, baseadas na ciência e na técnica, venham a suprir todas as necessidades e desejos de todos os membros do sistema. Os atuais problemas são admitidos, mas não há possibilidade de apontar um sistema alternativo melhor. Às novas investidas utópicas, a ideologia tecnocrática responde: "vejam o leste europeu! Este é o melhor sistema possível, apesar dos seus problemas".

Essa forma de colocação do problema põe-se na difícil situação de questionarmos nossa própria posição crítica. Será que a vingança do discurso ideológico é tão grande que nos condena a sermos instrumentos apontadores de falhas e contradições, condenados a mostrar o que o antigo discurso ideológico não podia

⁴⁹HABERMAS, J. *Op. cit.*, p. 329.

mostrar e, ao mesmo tempo, termos que admitir que, apesar destes problemas, este é o melhor sistema possível?

Marx elaborou a crítica da ideologia burguesa liberal a partir da economia política, desmascarando a falsa consciência do liberalismo. Pretendeu, além disso, mostrar que havia um sistema alternativo melhor. Que o liberalismo não era o melhor sistema possível. Vingança ou não do próprio liberalismo, talvez hoje Marx seja o responsável pelo aperfeiçoamento do próprio liberalismo, pois permitiu a este explicitar as suas próprias contradições e disfunções e buscar, por intermédio da intervenção do estado, combater estas disfunções. Podemos dizer que o próprio liberalismo assumiu em si o discurso crítico, de Marx, retrucando que, apesar dessa crítica é o melhor sistema possível, já que as tentativas de pensar e efetivar outra alternativa levou ao fracasso.

Temos outra alternativa, como teóricos e como agentes? Qual?

KANT E O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA MORAL

*Joãosinho Beckenkamp**
Universidade Federal de Pelotas

1. O problema das ações não-morais na filosofia moral de Kant

Já os primeiros leitores de Kant, ainda no último quartel do século XVIII, insistem em afirmar que em sua filosofia moral não se considera suficientemente a problemática das ações não-morais e ainda, o que pretende ser uma objeção, que nela não poderia mesmo ser resolvida. Tem-se, assim, a polêmica de um Ulrich contra a concepção kantiana da liberdade, tem-se a tentativa de Schmid de resolver o problema colocado por Ulrich e, por fim, os esforços de Reinhold por cobrir pretensas lacunas na teoria de Kant.

Recentemente, Gerold Prauss voltou a colocar o problema em seu livro *Kant über Freiheit als Autonomie* (1983), reportando-se expressamente à polêmica levantada pelos primeiros leitores de Kant.

Presente artigo propõe-se, de início, responder a duas questões: 1. qual é precisamente o problema que estes autores pensam ter descoberto na filosofia moral de Kant? 2. em que medida este problema é efetivamente um problema da filosofia moral kantiana em sua fase crítica?

1.1. A retomada da problemática por G. Prauss

Em sua discussão do conceito kantiano de liberdade como autonomia, G. Prauss defende a tese de que a filosofia moral de Kant, tal como desenvolvida na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), de 1785, e na *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), de 1788, não é capaz de explicar como são possíveis ações não-morais, particularmente ações moralmente más. Para Kant só poderiam ocorrer ações livres na medida em que o agente agisse por dever, do que seguiria que aquelas ações, meramente legais ou mesmo más, que não fossem motivadas pela representação do dever, mas por

*Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

inclinações naturais, também não poderiam ser consideradas propriamente como ações livres. Prauss chega mesmo a considerar impossível entender “como o meramente legal, sem falar no moralmente mau, pudesse ainda ser livre e imputável e assim (ser) em geral agir.”¹ A partir de uma determinada leitura da obra de Kant, chega-se assim a um problema fundamental, o do agir não-moral em geral: “Como este legal ou mal, em suma o não-moral, ainda possa seguir da liberdade e assim ser imputável, permanece então muito mais um problema fundamental.”²

O problema colocado por Prauss resulta da filosofia moral de Kant, se se lhe atribui a tese segundo a qual a vontade só é livre quando a lei moral efetivamente determina as ações. Assumida esta tese, todas as ações determinadas por inclinações e impulsos naturais e não pela lei moral são por força ações não livres e por conseguinte não imputáveis. Deve-se, pois, concordar com Prauss em que, se esta é efetivamente a concepção de Kant, então sua filosofia moral deixa em aberto um problema de fundamental importância, qual seja o da imputabilidade das ações humanas. Na tentativa de fundamentar a apoditicidade da lei moral, Kant teria sido levado a “pôr em uma relação analítica lei moral e liberdade, em última instância a pensá-las por isto na relação de identidade.”³ Ou seja, Prauss pretende que Kant afirma na GMS e na KpV a identidade de liberdade e lei moral. Nesta medida, teria esclarecido a possibilidade de ações morais, posto não serem mais do que o efeito desta lei moral.

Resolvendo, contudo, desta forma o problema da possibilidade de ações morais, Kant teria deixado em aberto um problema, a ser resolvido em futuros desenvolvimentos. Assim que a discussão se voltasse para o campo das ações não-morais, Kant seria levado a reconhecer o que todos podiam ver em seus textos, a saber, “que pelo menos no caso do agir não-moral ele tinha admitido de fato aquela influência da natureza sensível sobre a razão prática.”⁴ Tendo equacionado liberdade com moralidade, ter-lhe-ia sido impossível afirmar como livres as ações não determinadas pela lei moral.

¹PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 80.

²PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 81-82.

³PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82.

⁴PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 91.

Assim sendo, colocar-se-ia para Kant, e isto após o surgimento da KpV (1788), um *novo problema*, o das ações não-morais ou más, quer dizer, de forma mais geral, o problema da imputabilidade das ações.

1.2. Ulrich, Schmid e Reinhold como leitores de Kant

1.2.1. Ainda segundo Prauss, o problema assim deixado pela filosofia moral da GMS e da KpV teria sido logo descoberto e discutido pelos primeiros leitores de Kant, nomeadamente Ulrich, Schmid e Reinhold.⁵

Em apoio à sua tese, Prauss recorre ao *Wörterbuch* de Schmid, em sua segunda edição, particularmente a uma passagem que o próprio Schmid cortaria na quarta edição do texto: “Agir livre, autônoma e moralmente bem são sinônimos”.⁶ *Aqui* de fato encontramos formulada a tese da identidade entre ações livres e ações moralmente boas. Prauss pode, desta forma, ver em Schmid um precursor de sua própria interpretação de Kant, baseada sobre a tese da identidade de liberdade e moralidade. Schmid estaria assim a um passo de descobrir o problema fundamental das ações não-morais, pois “desta “sinonímia” - uma expressão com a qual ele ainda enfatiza particularmente aquela identidade ou analiticidade - segue imediatamente: Todo agir que não o moralmente bom, seja o moralmente mau ou o meramente legal, não é nem autônomo nem livre e com isto não é um agir de modo algum.”⁷

No mesmo ano de 1788, Ulrich proporia, em sua obra *Eleutheriologie oder über Freyheit und Nothwendigkeit*, uma interpretação da filosofia moral kantiana, segundo a qual a lei moral se expressaria no homem como um dever, “porque a razão no caso do homem encontra na natureza como inclinação sensível um obstáculo.”⁸ O problema das ações más não chega a ser formulado por

⁵Cf. PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 84ss.

⁶SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, 2. ed., p. 62.

⁷PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 85.

⁸PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 84.

Ulrich, mas não é difícil conceber como ele o resolveria, apelando para a determinação da vontade pelas inclinações sensíveis.

O problema que se pode colocar a partir do texto de Schmid e de Ulrich é então formulado por Reinhold no segundo volume de sua obra *Briefe über die Kantische Philosophie*, do ano de 1792. Pode-se concordar com Prauss em que Reinhold teria buscado dar seqüência às considerações de Ulrich e de Schmid, “quando ressalta e procura resolver, no segundo volume daquelas *Briefe* de 1792, o problema do agir não-moral”,⁹ pois Reinhold de fato define seu conceito de vontade de tal modo que abranja a lei moral, como determinada por Schmid, e ao mesmo tempo as leis naturais, como se faz necessário a partir de Ulrich, entendendo a vontade como liberdade de se determinar seja no sentido da lei moral seja no sentido das leis naturais. Mas Prauss pretende, além disto, que Reinhold descobriu assim “um problema fundamental, em que Kant mesmo se enrolou com sua filosofia prática”.¹⁰

Para avaliar esta afirmação de Prauss, cumpre analisar o texto da GMS e da KpV no sentido de uma possível formulação da problemática do agir não-moral e de sua solução. Pois se for possível encontrar em Kant uma tematização adequada do problema, então a leitura tanto de Prauss quanto de seus precursores será equivocada neste particular.

1.2.2. Aliás, Prauss traça ainda a evolução da discussão afirmando que, tal como Reinhold, também Kant foi alertado para o problema do agir não-moral pelos textos de Schmid e Ulrich.¹¹ Na GMS e na KpV, Kant não teria tido consciência do problema, tendo sido despertado pelos escritos de seus leitores. Não tendo, contudo, solução para o mesmo, Kant teria sido forçado a pensar em alguma coisa: “Não deve ser considerado, de modo algum, como casual, mas como uma tentativa de responder a este desafio, quando Kant empreende em seguida investigações próprias sobre se e como no quadro de sua concepção se deixaria explicar a possibilidade do agir não-moral, particularmente do moralmente mau, e quando elas então

⁹PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 85.

¹⁰PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 86.

¹¹Cf. PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 90-91.

são publicadas no ano de 1792 simultaneamente com as respectivas investigações de Reinhold.”¹²

A publicação de 1792, a que Prauss faz referência, é o ensaio sobre o mal radical, intitulado *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*, publicado naquele ano na revista *Berlinische Monatsschrift*, e que seria incorporado como primeira parte à obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, publicada no ano seguinte. O ensaio é compreendido por Prauss como uma resposta de Kant ao problema das ações moralmente más, tal como resultante das considerações de Schmid e Reinhold. Por conseguinte, este texto de Kant sobre filosofia da religião deveria ser lido também como uma extensão de sua filosofia moral, procurando mesmo dar resposta a problemas fundamentais da mesma.

Também esta afirmação só poderá ser avaliada em sua pertinência empreendendo-se uma leitura do texto kantiano.

1.3. A origem do problema

De imediato, o problema colocado por Prauss e seus precursores resulta de uma determinada interpretação de algumas passagens da obra de Kant, das quais parece resultar a identidade de lei moral e liberdade. Das inúmeras passagens que podem ser interpretadas neste sentido, Prauss se vale de três, a serem consideradas aqui.

A primeira passagem se encontra em KpV, A56, abordada por Prauss como segue: “A mesma identidade também é expressada quando Kant diz que, como “fato da razão pura”, a lei moral se apresenta “como proposição sintética a priori”, mas acrescentando em seguida: “se bem que ela seria *analítica*, se fosse pressuposta a liberdade da vontade”, quer dizer que então ela *seguiria analiticamente* da realidade da liberdade, se já pudéssemos pressupô-la.”¹³ Kant é, pois, interpretado de uma determinada maneira, parecendo comprometer-se com a problemática tese da identidade entre liberdade e lei moral. Deveremos mais adiante considerar se é possível interpretar esta passagem de uma maneira menos comprometedora.

¹²PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 92.

¹³PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82.

A segunda passagem a que Prauss se refere encontra-se em KpV, A72, sendo tratada como segue: “Assim, segundo Kant, vale desta lei moral como um “fato da razão pura” por exemplo “que este fato é inseparavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, sim, é *o mesmo* que ele”.”¹⁴ Segundo Prauss, por conseguinte, Kant estaria aqui afirmando que o fato da razão ou a lei moral é o mesmo que ou idêntico à *liberdade da vontade*. Esta interpretação não corresponde, no entanto, ao que diz o texto de Kant, o qual afirma “que este fato é o mesmo que *a consciência da liberdade da vontade*”,¹⁵ o que vem a ser bem outra coisa, pois a consciência de algo não é de modo algum o mesmo que este algo.

A terceira passagem se encontra em KpV, A128, sendo citada por Prauss conforme segue: “ “Pois como uma lei possa por si mesma e imediatamente ser fundamento de determinação da vontade (o que afinal é o essencial de toda moralidade), isto é ... *o mesmo* que: como é possível uma vontade *livre*”. A mesma identidade é expressada além disto ...”¹⁶ Prauss procura por todos os meios atribuir a Kant a tese da identidade entre liberdade e lei moral, valendo-se para isto mesmo de citações distorcidas, como no caso do texto em questão, que se apresenta de forma bem diferente: “Pois como uma lei possa por si mesma e imediatamente ser fundamento de determinação da vontade (o que afinal é o essencial de toda moralidade), isto é *um problema insolúvel para a razão humana* e o mesmo que: como é possível uma vontade livre.”¹⁷ Kant não diz, portanto, que a possibilidade de uma lei moral vem a dar no mesmo que a possibilidade de uma vontade livre, mas, sim, que o problema da possibilidade de uma lei moral é o mesmo que o problema de uma vontade livre, uma afirmação com estatuto filosófico bem diferente daquela atribuída a Kant por Prauss.

2. Em defesa de um texto

Se a interpretação dada ao texto de Kant por seus primeiros leitores e recentemente retomada por G. Prauss estiver correta, quer dizer, se Kant pretende de fato estabelecer a identidade entre lei moral

¹⁴PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82 (grifo de Prauss).

¹⁵KpV, A72.

¹⁶PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82.

¹⁷KpV, A128 (grifo meu).

e liberdade, então não se compreende como ele poderia ainda estabelecer a responsabilidade pelas ações não-morais. Se, no entanto, esta interpretação dos textos de Kant não for a única possível e nem, talvez, a mais plausível, então poderia ser o caso de se encontrar neles também uma solução para a problemática do agir não-moral. Neste caso, não seria necessário apelar para os escritos de Schmid e de Reinhold, no intuito de despertar Kant de um novo sono, desta vez de ordem moral e etéreo, pois a problemática por eles levantada já teria sido suficientemente considerada na *GMS* e na *KpV*. Por fim, poderíamos descobrir que o escrito de Kant sobre a religião não tinha por objetivo complementar ou preencher lacunas de sua filosofia moral, mas de introduzir uma problemática de ordem distinta, qual seja, a do mal radical.

2.1. Contra a tese da identidade entre lei moral e liberdade

Retomando a passagem mais favorável à interpretação de Pruss e seus precursores, talvez seja possível mostrar que dela não segue necessariamente a tese de que lei moral e liberdade são a mesma coisa: “Pode-se chamar a consciência desta lei fundamental um fato da razão, porque não se pode derivá-la de dados precedentes da razão, p. ex. da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada de antemão), mas porque ela se impõe a nós por ela mesma como proposição sintética a priori, que não se baseia em nenhuma intuição, fosse pura ou empírica, se bem que ela seria analítica, se fosse pressuposta a liberdade da vontade, para o que, no entanto, como conceito positivo, seria necessária uma intuição intelectual, que aqui não se deve assumir de forma alguma.”¹⁸

Esta passagem da *KpV* tem merecido a atenção dos comentadores da filosofia moral de Kant, por nos remeter imediatamente à problemática da fundamentação. Assim, H. J. Paton entende a afirmação “seria analítica” no sentido de “seguiria analiticamente”, quando observa a propósito da passagem citada: “Kant continua insistindo que o princípio de autonomia é uma proposição sintética *a priori*, baseada nem em intuição pura nem em intuição empírica. Seria analítico - presumivelmente no sentido de que

¹⁸*KpV*, A56.

seguiria analiticamente - se pudéssemos pressupor a liberdade da vontade.”¹⁹ Prauss vê nesta leitura de Paton uma corroboração de sua tese, segundo a qual se estabelece entre lei moral e liberdade uma relação analítica ou, como ele mesmo explicita, de identidade.²⁰

De modo semelhante, Prauss se vê confirmado pela leitura de L. W. Beck, que diz a propósito da passagem em questão: “Liberdade no sentido positivo não é tão carregada de problemas como no sentido negativo. Se pudéssemos pressupor liberdade, diz Kant, a lei seguiria analiticamente da mesma, e uma vontade (neste sentido) e uma vontade livre são idênticas.”²¹ Prauss, neste sentido, apenas transforma a tese da analiticidade em sua tese da identidade, comprometendo, assim, os comentários de Paton e Beck com sua própria interpretação. Seguindo àqueles, ele também interpreta inicialmente o “analítico” como “seguir analiticamente”, mas acrescenta logo em seguida: “Com esta relação de identidade ou analiticidade entre liberdade e lei moral, e isto quer dizer entre autonomia e autonomia moral, Kant apenas se enrolou de maneira nova no velho problema fundamental.”²²

Coloca-se então a questão: a afirmação de Kant, segundo a qual do conhecimento da realidade da vontade *livre* seguiria analiticamente a lei moral, de fato implica esta outra, atribuída a Kant por Prauss, segundo a qual lei moral e liberdade seriam idênticas ou a mesma coisa?

De fato, Kant afirma que, se assumirmos que a vontade é livre, então segue analiticamente que há uma lei moral, quer dizer, se a vontade é livre, então também está dada com ela a lei moral. Por outro lado, Kant também afirma que, se existe a lei moral, então a vontade tem de ser livre: “Se não existisse liberdade, então *não* poderia *ser encontrada* em nós a lei moral.”²³ Assim sendo, liberdade e lei moral implicam-se mutuamente, o que pode levar ao equívoco de considerá-las idênticas. Pois elas seriam efetivamente idênticas, se a liberdade implicasse a lei moral da mesma maneira que esta implica aquela, o que, no entanto, não é o caso.

¹⁹PATON, H. J.. *The Categorical Imperative*, p. 221 nota.

²⁰PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82 nota.

²¹BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 181.

²²PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 82-83.

²³KpV, A5 nota.

Que a lei moral implica a liberdade, não constitui maior problema, pois podemos conceder tranqüilamente a Kant que “a liberdade é a condição da lei moral”,²⁴ não fazendo sentido falar em moralidade no caso de uma vontade que não é livre. Em outras palavras, a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, sem a qual esta não poderia se dar.

Mas, se a liberdade implica a lei moral, ela o fará de outro modo, pois a lei moral não é, por sua vez, *ratio essendi* da liberdade. Neste sentido, então, a lei moral não é uma condição de possibilidade da vontade livre, recaindo mesmo sobre o projeto kantiano o ônus de provar que a liberdade da vontade acarreta a validade da lei moral para esta vontade.

O projeto kantiano não visa, e nem poderia, provar que a lei moral é condição de possibilidade da liberdade no mesmo sentido em que esta é condição de possibilidade daquela. É num outro sentido, prático e não material, que lhe parece ser possível demonstrar que a liberdade da vontade humana implica uma lei moral. Em princípio, estamos diante de uma vontade possivelmente livre, sendo necessário esclarecer o que é vontade e o que é liberdade. A GMS define a vontade como a capacidade de agir de acordo com a representação de leis: “Cada coisa da natureza atua de acordo com leis. Somente um ser racional possui a capacidade de agir *de acordo com a representação de leis*, isto é, de acordo com princípios, ou uma *vontade*.”²⁵ A vontade pressupõe, por conseguinte, um mínimo de racionalidade, porque a derivação de ações a partir de uma lei representada ou de um princípio é função da razão.²⁶ Mas poderia ser o caso de a vontade humana se determinar de acordo com um princípio não derivado da própria razão, pois nossa vontade é efetivamente afetada por inclinações decorrentes da natureza sensível do ser humano. Se o princípio de que a razão tem de derivar as ações fosse dado pela própria sensibilidade, então a função da razão seria reduzida a uma função técnico-teorética, não se impondo como razão pura prática e legisladora. Neste caso, no entanto, a vontade seria determinada, em última instância, pela sensibilidade, não se podendo dizer

²⁴KpV, A5 nota.

²⁵GMS, A36.

²⁶Cf. GMS, A36.

Joãosinho Beckencamp

propriamente que ela fosse livre, pois a liberdade da vontade significa, num sentido negativo, a possível independência da coerção sensível.²⁷

Só concebendo a vontade de tal forma que ela não seja simplesmente determinada pelas leis naturais da sensibilidade, mas se encontre subordinada a uma lei superior, que a razão mesma se dá, pode-se dizer que a vontade é livre e capaz de se determinar independentemente da sensibilidade. Estando já sempre sob a influência das pulsões sensíveis, a vontade torna-se livre, quando se subordina à lei da razão pura, agora prática. A lei que a razão prática se dá é uma lei prática e só ela pode ser considerada uma lei moral, porque só ela é objetiva, “isto é, válida para a vontade de todo e qualquer ser racional”.²⁸ A lei prática da razão se apresenta com a objetividade e a universalidade de todos os princípios da razão. Se, por conseguinte, a vontade só pode ser dita livre na medida em que se subordina à lei da razão pura prática, e só esta pode ser dita uma lei moral, então a vontade só é livre se submetida à lei moral. Neste sentido prático, então, a liberdade da vontade acarreta também a lei moral.

Mas a vontade humana é livre, porque está subordinada à lei da razão prática, e não porque suas ações sejam causadas por esta lei. Em todas as ações a vontade está submetida à lei da autonomia, supondo-se, claro, que a razão pura seja prática. Como a vontade humana não tem nesta lei da razão seu único fundamento de determinação, ela pode muito bem se determinar para a execução de ações contrárias à lei moral, sem que com isto deixe de estar submetida praticamente à lei. Assim, as ações contrárias à lei da autonomia também podem ser imputadas ao sujeito que as executa, pois a ordem da razão foi que as não executasse.

A liberdade da vontade implica, por conseguinte, a lei moral de um modo bem distinto daquele pelo qual a lei moral implica a liberdade da vontade, não sendo correto falar em identidade de liberdade e lei moral, como faz Prauss.

2.2. O escrito de Kant sobre a religião não é uma resposta a Ulrich e Schmid

²⁷Cf. KRV, A434/B462ss e KpV, A51s.

²⁸KpV, A35.

Se é possível pôr em dúvida a interpretação identitária que Prauss faz da filosofia moral kantiana, de tal modo que uma interpretação alternativa da mesma não só leve a deixar em aberto a possibilidade de ações não-morais, mas inclusive a compreendê-la como um pressuposto fundamental, como se verá na seção seguinte, então também é possível pôr em questão a tese de Prauss, segundo a qual Ulrich e Schmid levaram Kant a desenvolver ulteriormente sua filosofia moral no sentido de dar conta da possibilidade de ações não-morais.²⁹

Não é mesmo necessário negar que Kant tenha tido conhecimento dos trabalhos de Ulrich e de Schmid, quando em 1792 e 1793 se pôs a esclarecer a relação de sua filosofia moral com o fenômeno universal da religião. O que é questionável é a influência que estas cabeças filosoficamente insignificantes teriam tido sobre Kant. O esforço empreendido por este filósofo de 68 anos não se explica, sem dúvida, pelo desafio lançado por alguns autores que mal compreenderam os princípios básicos de sua filosofia moral. Apesar de se ocupar extensamente do problema do mal na natureza humana, o texto de 1792 não é uma resposta a uma problemática levantada por Ulrich e Schmid, pois esta já encontra solução suficiente na GMS e na KpV, como se verá adiante. O pequeno escrito com o longo título de “Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten: über das radikale Böse in der menschlichen Natur” não é um complemento à filosofia moral de Kant, mas constitui um texto básico de sua filosofia da religião.

Para situar adequadamente este texto, não se deve esquecer que Kant procura já na KpV determinar a relação de sua filosofia moral com a teologia. Mas o objetivo da KpV era outro, o de estabelecer o fato da razão prática em toda sua pureza, deixando-se em larga medida indeterminado como esta filosofia moral há de se posicionar frente à teologia. Esta indefinição foi logo aproveitada pelos teólogos para lançar um novo fundamento de suas construções, a partir do qual se pudesse erigir os princípios da teologia dogmática.³⁰

²⁹Cf. PRAUSS. *Kant über Freiheit als Autonomie*, p. 92.

³⁰A recepção da filosofia moral kantiana por parte da teologia foi estudada, com outro objetivo, por D. Henrich, no artigo “Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübingen Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings” (*Hölderlin-Jahrbuch XXV (1986-87)*, p. 60-92), a que se pode remeter o leitor, caso queira

Joãosinho Beckencamp

Por outro lado, recebeu-se esta filosofia com um exagerado otimismo, ignorando-se inteiramente o lado negativo da natureza humana e concentrando-se a atenção apenas sobre a doutrina da racionalidade e liberdade formulada por Kant, a ponto de alguns de seus leitores começarem a ver a possibilidade do agir não-moral como um problema fundamental.

Neste contexto da primeira recepção da filosofia moral kantiana, há de se compreender o texto de Kant como uma resposta tanto às tentativas da tradição teológica judaico-cristã de se apropriarem de sua filosofia com o intuito de salvar sua própria teologia dogmática quanto ao otimismo exagerado dos iluministas de última hora, para os quais a idéia de um mal radical na natureza humana era algo inconcebível.

Para que fique claro que este texto de Kant não significa um desenvolvimento de sua filosofia moral, será necessário, contudo, mostrar que as teses fundamentais por ele colocadas acerca do agir não-moral e do mal são perfeitamente deriváveis dos fundamentos lançados na GMS e na KpV, podendo Kant simplesmente lançar mão do já realizado, para especificar a relação destes mesmos fundamentos com uma preocupação eminentemente teológica.

3. A problemática do mal radical

Para uma leitura mais detalhada, a GMS e a KpV apresentam já os elementos fundamentais que permitem abordar a problemática do agir não-moral e especificamente do agir mal. Se então encontramos já nestes textos uma resposta a nossas indagações iniciais, deveremos procurar em outra temática o escopo específico do escrito sobre religião. Ver-se-á então que esta obra de 1792-1793 introduz um novo tópico na discussão sobre a caracterização das ações em sua dimensão moral, o tópico do mal radical e sua possibilidade.

ulteriormente reconstituir o contexto de que tratamos aqui. Recentemente, W. Stark, da Universidade de Marburg, reuniu material que documenta ter se chegado, naquela universidade e sob pressão da faculdade de teologia, já em 1786 a uma proibição formal de lecionar a filosofia crítica de Kant, suspeita de ceticismo (cf. STARK, Werner. "Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786-1793)", in *Kant-Studien* 87 (1996), p. 89-117).

3.1. Os fundamentos na GMS e na KpV

3.1.1. A leitura da GMS e da KpV pode dar a impressão de que Kant não tem em mente dar uma resposta ao problema do agir não-moral, porque parte inicialmente da análise do que seria uma vontade irrestritamente boa, passando só mais adiante à caracterização de uma vontade especificamente humana, uma vontade que não é incondicionalmente boa e na qual a determinação para o bem pode se misturar a outras fontes de determinação.

Para desfazer esta impressão basta seguir o caminho inverso e partir da vontade humana sempre já determinada pelas inclinações naturais, procurando chegar a estabelecer a possibilidade de uma boa vontade no homem.

A dúplici fonte de determinação de uma vontade humana manifesta-se, segundo a GMS, na consciência do dever, em que a vontade de seguir a lei moral entra em conflito com a vontade de se deixar levar pelas inclinações naturais. Uma vontade incondicionalmente boa não poderia experimentar um tal conflito, pois não teria a tendência a ceder a outras instâncias de determinação que não a da lei moral ou da vontade do bem. Quando algo se apresenta como um dever, “a vontade se encontra dividida entre seu princípio a priori, que é formal, e suas pulsões a posteriori, que são materiais, como se estivesse numa encruzilhada”.³¹

Em seu agir, o sujeito da vontade pode estar se determinando pelo princípio formal da vontade em geral, quer dizer, agindo por dever, ou ele pode ser determinado pelas inclinações naturais, deixando de se determinar pelo princípio formal da vontade. Ora, para Kant é precisamente este princípio formal da vontade em geral, na medida em que é determinante da vontade individual, que “constitui este bem tão excelente que nós chamamos moral, o qual se encontra já na própria pessoa que age de acordo com ele, não se devendo esperá-lo apenas do efeito.”³² Na perspectiva de uma investigação acerca do mal moral, pode-se concluir duas coisas:

a. quando o princípio formal não é o fundamento da determinação da vontade, então a vontade não pode ser dita

³¹GMS, BA14.

³²GMS, BA16.

moralmente boa, apesar de reconhecer este princípio formal como a lei moral à qual ela mesma está submetida;

b. nossa vontade é moralmente boa, quando o princípio formal da vontade em geral é fundamento da determinação de sua causalidade.

Uma vontade que pode ser determinada por outra coisa que não o princípio formal, quer dizer, que pode ser determinada pelas pulsões naturais em detrimento do princípio formal, não é uma vontade incondicionalmente boa, pois sendo o bem moral definido em função do princípio formal da vontade e podendo esta vontade deixar de se determinar por este princípio, ela pode não ser boa, isto é, ela é condicionalmente boa. Para uma vontade deste tipo a submissão à lei moral tem um caráter coercitivo, manifestando-se como obrigação moral ou dever: “A dependência de uma vontade não incondicionalmente boa do princípio da autonomia (a necessitação moral) é *obrigação*. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação é *dever*.”³³ Se o conceito de dever é central na filosofia moral kantiana, então a possibilidade de uma vontade que não seja boa deve ser estabelecida no centro mesmo desta filosofia e não em alguma derivação secundária.

A investigação acerca da possibilidade de um agir não-moral leva, por conseguinte, à análise do que Kant tem a dizer sobre uma vontade que não seja incondicionalmente boa, mas que ainda assim possa ser definida em termos de moralidade, o que significa analisar a dependência de uma tal vontade do princípio da moralidade, partindo, pois, do conceito de obrigação moral.

3.1.2. Uma vontade não incondicionalmente boa é aquela em que a razão, da qual afinal parte o princípio formal da moralidade, não é o único fundamento de determinação, podendo as ações por ela executadas ir contra a determinação racional. A lei da razão é tão necessária e objetiva quanto a própria razão, mas a determinação da vontade de acordo com esta lei é contingente e subjetiva, quer dizer, dependente das condições subjetivas a partir das quais a vontade se determina: “Mas se a razão não determina por si só suficientemente a vontade, está esta ainda submetida a condições subjetivas (determinadas pulsões) que nem sempre estão de acordo com as

³³GMS, BA86.

objetivas; numa palavra, se a vontade não está *em si* inteiramente de acordo com a razão (como é de fato nos homens), então as ações, objetivamente conhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade de acordo com leis objetivas é obrigação”.³⁴ Na medida em que a vontade tem a tendência a ceder às inclinações naturais, ela deve poder ser obrigada pela razão a se determinar para a ação de acordo com a lei moral. No caso da vontade humana, portanto, o problemático não é propriamente entender como ela é capaz de agir indiferente ou contrário á lei moral, mas explicar como ela pode se determinar puramente pela representação da lei da razão, ou seja, como ela pode agir moralmente bem.

A obrigação ou necessitação moral decorrente da lei da razão prática não implica, por conseguinte, que a ação que dela deriva siga necessariamente. Com o conflito entre as inclinações sensíveis e a obrigação decorrente da lei moral, as determinações da vontade assumem um caráter de contingência iniludível, não decorrendo necessariamente nem das pulsões naturais nem do princípio formal da vontade. A necessidade prática da determinação da vontade para a ação conforme à lei moral apresenta-se então como obrigação moral, expressando-se na forma de um mandamento da razão: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatório para uma vontade, chama-se mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento se chama *imperativo*.”³⁵ Precisamente por não ser a única fonte de determinação da vontade, a razão se apresenta à mesma na fórmula de um imperativo, que lhe diz o que deve universalmente ser feito, não importando os arrazoados derivados das inclinações naturais.

3.1.3. Não faria sentido apresentar a necessidade prática da determinação para o bem como dever, obrigação moral ou imperativo da razão, se a vontade só pudesse ser determinada para o bem, isto é, a partir do princípio formal ou da lei moral, pois neste caso não haveria a necessidade de uma ordem da razão ou de um mandamento, submetendo-se a vontade por sua própria natureza á lei universal. A possibilidade de um imperativo pressupõe, portanto, a possibilidade de

³⁴GMS, BA37.

³⁵GMS, BA37.

uma oposição à lei moral, não sendo mesmo correto atribuir à vontade incondicionalmente boa a submissão a um imperativo: “Por isto não existem imperativos para a vontade *divina* e geralmente para uma vontade *santa*.”³⁶ Não que a vontade incondicionalmente boa não se determine para a ação de acordo com a representação da lei da razão, mas ela o faz sem possíveis restrições, seguindo necessariamente o princípio formal representado. A própria noção de imperativo, tão fundamental na filosofia moral kantiana, implica a possibilidade da determinação da vontade de acordo com máximas contrárias ao princípio formal da razão prática. O imperativo formula a lei moral para uma vontade que nem sempre se determina para o bem, ou seja, que não se determina necessariamente para uma ação só porque ela é boa, mas que pode se determinar para uma ação não ordenada pela lei, “em parte, porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte, porque, mesmo que o soubesse, a máxima do mesmo ainda assim poderia ser contrária aos princípios objetivos de uma razão prática.”³⁷ A possibilidade de o sujeito se determinar de acordo com uma máxima contrária ao princípio da razão prática não é, aliás, nem um pouco casual, mas tem sua raiz na própria natureza do mesmo, como sujeito de pulsões sensíveis, desejos, paixões ou inclinações naturais, que o compelem continuamente a perseguir objetivos contingentes e indiferentes em princípio ao princípio da universalidade.

Pretender, então, que a filosofia moral da GMS e da KpV não dá conta da possibilidade do agir não-moral, é simplesmente ignorar os fundamentos da mesma. A possibilidade de ações moralmente más está implícita na própria discussão levada pelo Kant da GMS em torno às noções de dever, obrigação e imperativo categórico.

Acontece que na GMS o interesse não está voltado para a análise de ações, mas para as relações estruturais no âmbito da filosofia moral. A tarefa que nela cumpria levar a cabo consistia em investigar, partindo do caso da vontade humana, como deve ser uma lei e a correspondente vontade, para que seja possível algo assim como moralidade e responsabilidade moral. A investigação culminará, assim, com a afirmação condicional de que, se existirem homens moralmente responsáveis, então vale para eles a lei moral como um

³⁶GMS, BA39.

³⁷GMS, BA40.

imperativo categórico. Sendo assim, a possibilidade de máximas e ações más se coloca na GMS de uma forma problemática, como aliás o próprio imperativo categórico: se os homens estão subordinados ao imperativo categórico, então eles devem poder em princípio se determinar de acordo com máximas contrárias a este imperativo, determinando-se a ações não-morais ou más. No âmbito desta análise estrutural das noções básicas da filosofia moral, Kant ainda não é forçado a afirmar a possibilidade de máximas e ações más, pois poderia muito bem se dar que no caso dos seres humanos fosse inteiramente impossível uma responsabilidade moral, sendo todas as pretensões dos moralistas neste sentido meras ilusões, a serem desfeitas pela reflexão filosófica.

3.1.4. O passo no sentido da afirmação da moralidade nos seres humanos, na GMS apenas insinuado em sua parte final, é dado na KpV, sendo o imperativo categórico apresentado como um fato da vontade humana: “Pode-se chamar a consciência desta lei fundamental um fato da razão, ... porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori, que não se baseia em nenhuma intuição, seja pura seja empírica”.³⁸ A passagem da mera possibilidade lógica para a afirmação da realidade de todos estes momentos estruturais presentes na filosofia moral kantiana tem seu fundamento, por conseguinte, num fato da consciência, o de que nela a razão prática efetivamente se impõe como imperativo categórico da racionalidade e universalidade.

Os argumentos aduzidos por Kant para confirmar sua tese podem não ser dos mais convincentes, mas expressam plenamente sua concepção de uma intervenção necessitante da razão na vontade humana: “O fato acima mencionado é inegável. Basta analisar o juízo que os homens proferem sobre a legalidade de suas ações para sempre descobrir que, não importa o que interponha a inclinação, sua razão ainda assim, incorruptível e forçada por si mesma, compara a máxima da vontade em uma ação com a vontade pura, isto é, consigo mesma, na medida em que se considera a si mesma como prática a priori.”³⁹

Afirmando o imperativo categórico como um fato, isto é, apresentando-o como realmente atuante na vontade humana, a KpV

³⁸KpV, A56.

³⁹KpV, A56.

tira do reino da possibilidade lógica também as demais determinações decorrentes do imperativo categórico. Assim, Kant afirma implicitamente a possibilidade de a vontade humana se determinar de acordo com máximas más e para ações não-morais ou más, pois só a possibilidade da oposição da vontade à lei moral dá sentido à noção de imperativo categórico, quer dizer, só enquanto a vontade pode e mesmo tende a se determinar de acordo com máximas contrárias ao princípio da universalidade, ela pode e tem a necessidade de ser subordinada à lei moral pela via obrigante do imperativo categórico.

Longe de ser um problema insolúvel, portanto, a possibilidade do agir não-moral e da adoção de máximas contrárias à lei moral é um pressuposto fundamental de toda a filosofia moral kantiana, explicando-se simplesmente a partir da presença ativa das inclinações naturais na vontade, como fonte de determinação da mesma. A GMS e a KpV permitem, pois, resolver de antemão o problema do agir não-moral, não sendo necessário atribuir a Schmid e a Reinhold o papel de despertadores de Kant e nem a este as lacunas que teriam de ser preenchidas em novo escrito. Sendo assim, resta-nos apenas considerar o que o texto de Kant sobre religião traz de novo.

3.2. O específico do escrito de Kant sobre a religião

A abordagem do problema das ações não-morais e das ações más no escrito sobre a religião não representa propriamente um desenvolvimento da filosofia moral de Kant. Em seus traços essenciais, as considerações ali traçadas a propósito de tópicos da filosofia moral são a explicitação de um ou outro aspecto dos fundamentos lançados na GMS e na KpV.

Assim, não estamos diante de um novo desenvolvimento da filosofia moral kantiana, quando se lê no texto sobre a religião: “A liberdade do arbítrio tem a peculiar propriedade de não poder ser determinada para a ação por nenhum motor *a não ser na medida em que o homem o tenha assumido em sua máxima* (o tenha transformado em regra geral, de acordo com a qual quer se comportar); somente assim pode um motor, seja qual for, subsistir junto à absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade).”⁴⁰ Não contradiz a concepção dos fundamentos da moralidade apresentada na GMS e na KpV a

⁴⁰Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (RGV), A10/B11-12.
128

afirmação de que, sendo nossa vontade livre, todas as máximas de suas ações devem ser assumidas pela mesma; pelo contrário, esta idéia da subsunção de toda motivação pela vontade livre deve ser pressuposta naqueles textos. O que neles pode estar faltando é uma explicitação dos momentos que, em outros contextos, são mais relevantes.

No contexto da reflexão filosófica sobre a religião e sua justificação, adquire particular importância o momento do mal na natureza humana. Se os homens não pudessem agir de forma má e não precisassem, por conseguinte, ser levados de um estágio de menor perfeição moral a um mais perfeito, então a religião não seria de todo um tema que interessasse à filosofia moral. Compreende-se, assim, que o escrito de Kant sobre a religião parta precisamente da afirmação da realidade e mesmo generalidade do mal na natureza humana, afirmação esta que constitui talvez um novo posicionamento da parte do autor, pelo menos na forma enfática com que é feita.

Trata-se agora não mais da possibilidade de máximas más na vontade humana e, por consequência, da possibilidade de ações más, mas da realidade destas máximas más, em se tratando da vontade humana. Dado que uma máxima má só pode ser assumida pela vontade na medida em que já se volta contra a necessitação da lei moral (pois que a vontade seja livre e, portanto, submetida à lei moral, é pressuposto aqui, tendo sido estabelecido na KpV), pode-se concluir da realidade de máximas más para uma tendência ao mal na natureza humana (como uma máxima de ordem superior).⁴¹

O argumento de Kant para estabelecer sua afirmação de que a natureza humana tem uma tendência para o mal é bastante fraco e recorre, em última instância, à experiência comum que temos com relação a seres humanos: “Que então deva estar enraizada no homem uma tal tendência perversa, a este respeito podemos nos poupar a demonstração formal, diante da multidão de exemplos gritantes que a

⁴¹Esta tendência para o mal deve também ser compreendida como uma máxima, pois, por um lado, ela deve ser assumida (caso contrário ela seria um fundamento natural de determinação da vontade e não poderia, como tal, ser fundamento do mal moral, posto estar a natureza aquém do bem e do mal) e, por outro lado, ela não é, como fundamento subjetivo de determinação da vontade, uma lei da vontade, que deve sempre ter validade objetiva.

experiência coloca diante de nossos olhos *nas ações* dos homens.”⁴² Se assumimos que nos encontramos diante de uma ação má, uma única que seja, então também estaremos diante de uma vontade que se norteia por uma máxima má e, por conseguinte, de um sujeito que tem uma tendência para o mal, pois do contrário não poderia ter assumido uma máxima má como princípio subjetivo de sua determinação para a ação.

Do ponto de vista de uma argumentação rigorosa nos termos da filosofia moral kantiana, este apelo à experiência humana não pode levar a nenhuma conclusão segura.⁴³ O recurso à experiência com ações singulares não é, todavia, a única estratégia desenvolvida por Kant para confirmar sua afirmação de uma tendência para o mal na natureza humana. Mais interessante e provocante, mesmo que igualmente débil, é o apelo à generalidade do mal nos seres humanos. Se for possível mostrar que todos os homens têm uma tendência para o mal, então pode-se dispensar o recurso à experiência particular: “Que com o homem, contudo, do qual dizemos ser por natureza bom ou mau, não entendemos o singular (pois então um poderia ser tido como por natureza bom e o outro como mau), mas que estamos autorizados a entender a espécie inteira, só pode ser ulteriormente demonstrado, quando se mostrar, na investigação antropológica, que as razões, que nos autorizavam a atribuir a um homem como inato um dos dois caracteres, são de tal ordem que não existe nenhuma razão para excluir um único homem e que ele vale portanto da espécie.”⁴⁴

Também a atribuição ao gênero humano inteiro de uma tendência para o mal não pode ser fundamentada a priori, vendo-se Kant obrigado a recorrer à investigação antropológica, portanto, mais uma vez, à experiência. Estas considerações antropológicas, em parte históricas e em parte mesmo mitológicas, deveriam tornar convincente a tese de que as razões para julgar os homens com base em suas ações,

⁴²RGV, A25/B27-28.

⁴³Trata-se de um argumento de natureza mista, cuja problemática só pode ser minimizada, se for exposto de uma forma confusa. Sobre um dado empírico (o “fato” de ações más, observável por toda parte no mundo dos homens) pretende-se construir uma estrutura puramente a priori (a constituição formal de uma vontade má ou com tendência para o mal), recorrendo-se à experiência sensível para dar o passo da mera possibilidade de uma tal vontade para a sua realidade no mundo em que vivemos (cf. particularmente RGV, A29/B32-33).

⁴⁴RGV, A13/B14-15.

apesar de não serem suficientes em cada caso particular, são suficientes para não se excetuar ninguém do juízo geral acerca do gênero humano, de que todos os homens têm uma tendência para o mal.

Já os primeiros capítulos do texto sobre a religião (RGV, A13/B15 até A44/B48) apresentam considerações antropológicas, no intuito de mostrar que a natureza humana é frágil, sendo obrigada a passar de uma situação natural de inocência (e, pode-se dizer, de inconsciência) para uma situação culturalmente desenvolvida, da inocência perdida e da busca da racionalidade. Lendo estas considerações em sua relação com as especulações de um texto publicado em 1786, o *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, torna-se claro que Kant considera a passagem do reino da natureza para o reino da razão como problemática, não podendo ela se dar sem a queda ou a perda da inocência originária, sem que isto signifique ser esta queda uma necessidade da natureza ou da razão: “a saída do homem do paraíso nada mais foi do que a passagem da brutalidade de uma criatura apenas animal para a humanidade, da necessidade do instinto para a direção da razão, com uma palavra, da dependência da natureza para o estado da liberdade.”⁴⁵No estado de natureza, o homem está aquém do bem e do mal, não fazendo sentido julgá-lo em termos de moralidade. Esta pressupõe, portanto, a saída da humanidade do estado de natureza.

Com isto, no entanto, Kant abandona a esfera do que pode ser desenvolvido de forma apriorística, vendo-se envolvido na problemática específica de toda abordagem histórica e empírica. Por isto se fala de suposições ou hipóteses (*Mutmassungen*) acerca dos primórdios da humanidade. São especulações que deixam o próprio Kant pouco à vontade, mas elas permitem situar melhor o que o levou a considerar como geral nos homens uma tendência para o mal: “Antes de a razão despertar, ainda não havia mandamento ou proibição e, portanto, ainda não havia transgressão; mas ao começar a razão sua tarefa e ao se misturar, fraca como ela é, com a animalidade e toda a sua força, assim tinham de nascer males e, o que é pior, com a razão cultivada, vícios, que eram inteiramente estranhos ao estado da inconsciência e, portanto, da inocência.”⁴⁶

⁴⁵*Mutmassliche Anfang der Menschengeschichte*, A12-13.

⁴⁶*Mutmassliche Anfang der Menschengeschichte*, A13.

Apesar de não ser possível mostrar a priori que o mal acompanha universalmente os seres humanos, torna-se bastante plausível (e mesmo convincente) que assim seja, desde que se relembre o que é a espécie humana e sua história. Uma vez que o homem não entrou já pronto neste mundo, mas tem de se fazer ao longo de sua história, compreende-se que ele comece por ser, no que diz respeito à cultura e à racionalidade, um simples animal, compartilhando com este a brutalidade e a inocência. Não há neste estágio originário nem bem nem mal, constituindo o despertar desde a animalidade também o primeiro despertar da consciência da brutalidade e da possível maldade deste ser animal. Assim que a razão começa sua trajetória de desenvolvimento, o paradisíaco estado primitivo, em que inocência e animalidade andam de mãos dadas, tem por força de desaparecer, vendo-se o homem jogado na miséria de sua própria natureza mista: “Portanto, o primeiro passo para fora deste estado (da inconsciência) foi, do lado da moralidade, uma *queda*; do lado físico, a conseqüência desta queda foi uma multidão de males da vida ainda não conhecidos, portanto castigo. A história da *natureza* começa, portanto, com o bem, pois ela é a *obra de Deus*; a história da *liberdade*, com o mal, pois ela é *obra dos homens*.”⁴⁷

Considerando, por fim, que este texto foi escrito já no ano de 1785,⁴⁸ portanto no ano de publicação da GMS e muito antes de Schmid, Ulrich e Reinhold poderem se ocupar da matéria, as teses levantadas por Prauss deixam de ser plausíveis, pois já em 1785 o problema das ações más ocupava a reflexão de Kant, tendo diante dos olhos não só a possibilidade do mal na natureza humana, mas mesmo sua generalidade. No escrito sobre a religião, trata-se de articular o fato desta tendência geral do homem para o mal com o fenômeno universal da religiosidade, perguntando-se em que medida podemos assumir racionalmente que a humanidade, uma vez caída na perversidade de sua natureza mista, tenha necessidade de um auxílio divino para chegar finalmente ao estágio da moralidade. A RGV aborda, por conseguinte, uma nova problemática, não da ordem da

⁴⁷*Mutmassliche Anfang der Menschengeschichte*, A13.

⁴⁸Em uma carta a Kant, datada de 8 de novembro de 1785, J. E. Biester agradece pelo envio do escrito: “Aceite então meus melhores agradecimentos pelo excelente ensaio sobre a história da humanidade, que o senhor me enviou há pouco para a revista.” (AA, X, p. 393).

filosofia moral, mas da ordem da filosofia da religião, sendo os fundamentos da moralidade pressupostos e retomados para tirar deles as conseqüências últimas no que diz respeito à articulação da vontade humana com a história e com uma possível revelação divina.

Bibliografia

- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London, Chicago: UP, 1966.
- BOHATEC, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1938.
- BITTNER, R. & CRAMER, K. *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- HENRICH, D. "Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings". In: *Hölderlin-Jahrbuch XXV* (1986-87), p. 60-92.
- KANT, Immanuel. *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- PATON, H. J. *The categorical Imperative*. London: Hutschinson, 1953.
- PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- REINHOLD, C. L. *Briefe über die Kantische Philosophie* (Bd. II). Leipzig: Göschen, 1792.
- SCHMID, C. C. E. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Crökerschen Buchh., 1790.

Joãosinho Beckencamp

- SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*. Jena: Crökerschen Buchh., 1788 (2. ed.) e 1798 (4. ed.).
- STARK, W. “Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie zur Religion (1786-1793)”. In: *Kant-Studien* 87 (1996), pp. 89-117
- ULRICH, J. A. H. *Eleutheriologie oder über Freyheit und Nothwendigkeit*. Jena: rökerschen Buchh., 1788.

IDENTIDADE: PERSONAL, NACIONAL Y UNIVERSAL

Ernst Tugendhat
Universidad Católica de Chile

En 1974 Jürgen Habermas presentó, con ocasión de la concesión del premio Hegel, una conferencia en Stuttgart titulada “###Es posible que sociedades complejas desarrollen una identidad racional?”. En ella sostenía que en la modernidad los hombres, por entenderse ya como puros individuos, sólo pueden llegar a una identidad racional si la colectividad con que se relacionan es universal, la totalidad de los hombres, y no si se identifican con una colectividad particular, con su nación. La identificación con la nación, el nacionalismo, será una regresión, un descarrío. En esta ponencia intentaré demostrar, en contraste con esta tesis de Habermas, que una identidad personal lograda tiene que ser al mismo tiempo universal y nacional y que el error de Habermas consiste en no distinguir dos formas de identificación nacional, una que se identifica al mismo tiempo positivamente con el resto de la humanidad y la otra que se cierra y se hace agresiva hacia afuera. Al final de la conferencia se verá que hay asimismo dos formas de identificación personal o egoísta, indiferente hacia los otros, y otra que es ética y en la que nos identificamos con los demás. De modo que la relación entre identidad particular y universal dentro de la modernidad resulta ser más complicada de lo que se ha pensado y la variedad de opciones resulta ser más amplia y, por lo tanto, también más cargada de peligros y descarríos.

Mi primer paso tiene que ser la explicación del concepto de identidad personal como tal. Parece que este término fue usado en un sentido psicológico-sociológico por primera vez en 1946, por el psicoanalista Erik Erikson. Desde entonces el término ha tenido una difusión enorme, pero nunca ha sido bien explicado. Esto pasa a menudo con ideas con las que entendemos los fenómenos humanos y sociales, piénsese por ejemplo en los términos Ser, Autenticidad, Autonomía, etc. Por alguna razón una palabra se revela útil de repente para nuestro autoentendimiento, todo el mundo la usa y nadie se explica. Su nebulosidad es una razón más para usarla, porque así su uso puede ser extendido sin más y se puede tener la pretensión de

Ernst Tugendhat

decir algo aunque no se diga nada, o, peor aún que no decir nada, se puede divagar en la confusión. Tengo pues que explicar, antes de llegar a mi tema específico, dos cuestiones: primero, ¿que significa “identidad” en el sentido psicológico de este término? y, segundo, ¿cuál es el problema que ha suscitado su tan repentino y difundido uso? Las dos preguntas son naturalmente interdependientes. Si no sabemos qué entendemos por esta identidad, tampoco sabremos a qué problema responde, y si no precisamos el sentido de la palabra, tampoco precisaremos su problemática.

Las confusiones que se ciernen sobre el uso de este término se encuentran ya en el decisivo ensayo de Erikson, que data de 1956 (“El Problema de la Identidad del Yo”). Es un ensayo rico, pero la claridad conceptual nunca ha sido una virtud entre los psicoanalistas. El autor observa al principio que en la obra de Freud- y todo buen psicoanalista siempre tiene que empezar con referencias a Freud- el término “identidad” aparece sólo una vez, y además en un lugar más bien circunstancial, en Freud habla de su propia identidad con el pueblo judío. Identidad en este uso tiene un sentido perfectamente inteligible, que se puede localizar aún más fácilmente en la expresión “identificarse con”. Freud quería decir que se identificaba con el pueblo judío, y uno puede expresar lo mismo sin tener que acudir a una entidad tan dudosa como la de pueblo, diciendo que se identificaba con ser judío. De la misma manera un chileno podría decir que se identifica con el pueblo chileno, que se identifica con ser chileno, que se entiende a sí mismo como chileno. Ahora bien, conocemos un segundo uso de la palabra identidad, que se refiere no tanto a una característica como ser judío o ser chileno, como a la identidad de un individuo. Tal es el caso cuando decimos, por ejemplo, que la cucaracha que está ahora en esta esquina del cuarto es la misma que es idéntica con la cucaracha que hace un rato había estado en aquella otra esquina. En general, cuando oímos la palabra “identidad” pensamos en este segundo sentido de la misma. Esto fue también lo que le pasó a Erikson, por lo que insiste que la identidad de una persona o- como dice él- del yo, debe consistir en una combinación entre esta identidad individual y aquella identidad cualitativa de la cual habló Freud. Desde entonces, esta mezcla de dos conceptos de identidad ha confundido casi toda la literatura sobre el concepto de identidad personal. Esta confusión la encontramos también en Habermas. Él y muchos otros autores por el estilo

mantienen que mientras que una cucaracha es idéntica consigo misma “en sí”, no lo es “para ella misma”, tal como lo expresan en lenguaje hegeliano, mientras que la identidad del yo, de una persona, es algo reflexivo y debe ser formado por ella misma. Con esto se pretende que la identidad es, para los humanos, un problema: cada uno tendría que estructurar su identidad individual. Creo por mi parte que todo esto es falso. Mi identidad individual no es ningún problema para mí y no se distingue estructuralmente de la identidad individual de una cucaracha, con la única diferencia de que las personas tienen memoria. Yo me llamo Ernesto Tugendhat, y a la cucaracha naturalmente también le podríamos dar un nombre individual, y yo que ahora estoy en Barcelona soy idéntico con el que estaba hace un mes en Berlín y con el niño que nació en Checoslovaquia en un momento y lugar precisos. Naturalmente yo que estoy en Barcelona no tengo solamente características físicas sino también muchas psíquicas, por ejemplo, pensamientos, que la cucaracha no tiene. Pero esto no establece diferencia estructural alguna en el sentido de la identidad; y me parece simplemente falso que mi identidad, que existe ahora y que existió hace un mes, tenga que ser formada por mí. Esto es un hecho, y puede ser constatado tanto por mí como por cualquier otro. Pero en este punto fluye una segunda fuente de confusión. Casi todos los que se ven confrontados por primera vez con el concepto de identidad individual creen descubrir un problema que les parece profundo y paradójico. ¿Cómo puedo yo, que estoy ahora en Barcelona, ser el mismo que estuvo antes en Berlín? ####Cómo puedo ser el mismo, siendo distintas de cuando nací las células que constituyen mi cuerpo? También a muchos filósofos importantes esto les parecía una paradoja fatal (o quizás no fatal sino feliz, porque así ponen de manifiesto que el mundo es paradójico), empezando por Heráclito cuando afirmaba: ####cómo se puede decir que me baño dos veces en el mismo río si las aguas son cada vez diferentes? Nos enfrentamos aquí con dos confusiones: una entre no-identidad y cambio. El hecho de que algo cambie no significa que algo termine y algo otro empiece; nuestros criterios para cambios son diferentes de los criterios para nacer y morir; en el cambio, una y la misma cosa tiene características diferentes en momentos diferentes. En esto no hay ninguna paradoja. Y tampoco la hay en que seres complejos como ríos, cucarachas y personas formadas por partes puedan seguir siendo las mismas cuando sus partes cambian. No podemos bañar en el mismo río a pesar de que

Ernst Tugendhat

las aguas sean otras porque los criterios para la mismidad de un río son diferentes de los criterios para la mismidad de una gota. Así, como decía Wittgenstein, una nube de ofuscaciones se disuelve en una gota de aclaración lingüística. Las supuestas paradojas que acabo de mencionar se refieren a toda identidad individual y, por ende, se llaman ontológicas, porque la identidad individual es característica de todo ente. Ahora podemos volver a la problemática de la identidad psicológica. Evitaremos las confusiones adicionales si distinguimos claramente entre identidad individual e identidad cualitativa. Dos cucarachas no son idénticas por ser dos individuos, pero algunas de sus cualidades son las mismas. Pueden tener, por ejemplo, el mismo color, su color puede ser idéntico, y en este caso decimos que también las cucarachas son idénticas en cuanto a su color. Lo que ahora debemos entender es que el problema de la identidad psicológica se refiere únicamente a la identidad cualitativa de una persona y que los psicólogos y otros sabios que pensaban que también es un asunto de identidad individual se dejaban enganar por la palabra “identidad”, que parece hacernos pensar en la identidad individual. La identidad de la que hablaba Freud cuando decía que identificaba con ser judío era precisa y solamente una identidad cualitativa. Pero, se me podría objetar, si la identidad psicológica se refiere a lo que también se ha llamado “el yo” y el yo es evidentemente algo individual, ####no tiene la identidad psicológica que referir-se a lo individual? No. Es cierto que la identidad psicológica es la identidad del yo, es decir, para ponerlo en palabras más claras, se trata siempre de mi identidad. Pero cuando cada uno de nosotros se pregunta “####qué es mi identidad?”, no se refiere a su identidad individual, porque ésta es obvia y ya está definida: yo soy E.T., que nació en aquella ciudad de Checoslovaquia y que ha recorrido todo este camino biográfico individual. Esto es un hecho, pero mi identidad cualitativa no es un hecho o, por lo menos, , no totalmente, y aun donde es un hecho no es obvia. ####Es un hecho que Freud estuvo identificado con ser judío? Esta pregunta nos hace ver que en la identidad cualitativa de una persona, en contraste con la identidad cualitativa de una cucaracha o de un elefante, reside una ambigüedad, y es precisamente esta ambigüedad la que permite entender por qué la identidad psicológica es un problema no sólo teórico, sino también práctico para cada uno de nosotros; no es sólo *un* problema, sino el problema fundamental de nuestras vidas. Esta ambigüedad la podemos discernir muy bien en el caso de Freud. ####

Era un hecho que Freud era judío? ###Era un hecho para él mismo? En un cierto sentido, naturalmente que era un hecho: Freud pertenecía al pueblo judío, era hijo de padres judíos. Pero aún siendo así, Freud podría no haberse identificado con ser judío y, en este caso, aunque seguiría siendo judío en un cierto sentido, en otro sentido ya no lo sería. Esto naturalmente no es así en el caso de la identidad individual de Freud. Para Sigmund Freud no podía ser un problema la cuestión de si de hecho era Sigmund Freud. Es verdad que hay personas que se hacen preguntas tales como éstas: ###Quiero seguir siendo yo? ###Quiero seguir siendo Ernesto Tugendhat? Hay algunos que incluso se imaginan no ser ellos mismos sino, por ejemplo, Napoleón o Aníbal, pero estos son casos patológicos y es un error, que han cometido algunos teóricos de la identidad psicológica, intentar asimilar el caso normal del problema de identidad a tales problemas patológicos en los que una persona pierde el sentido de su identidad individual. Naturalmente, en una situación patológica podemos perder cualquier parte de nuestro sentido de la realidad, no sólo el de nuestra identidad individual; puede ser que ya sepamos que estamos en la tierra, podemos pensar que estamos en la luna, etc., etc. Pero esto no significa que en el caso normal el saber que estamos en la tierra sea un problema que tiene que ser estructurado por nosotros. Nuestra identidad psicológica o, como ya la podemos llamar mejor, la identidad de nuestra vida, sí es en cambio un problema para nosotros, y ha sido una falacia cometida por muchos de los teóricos de la identidad, una falacia que reside en las confusiones que acechan a la comprensión del concepto de identidad, haber asimilado el problema de la identidad cualitativa de toda persona normal al problema de la identidad personal que puede aparecer en algunos casos de esquizofrenia. Esta falacia puede llevarnos a pensar que el problema de la identidad de uno mismo es algo extravagante, de una manera parecida a los delirios de la pérdida del sentido de individualidad en aquellos casos patológicos, mientras que en verdad el problema de mi identidad es, en el caso de cada uno de nosotros, un problema normal y al mismo tiempo *el* problema fundamental de nuestras vidas.

Recordemos que había dos cuestiones por contestar, una sobre el sentido de la identidad y otra sobre por qué hay un problema en esa cuestión de la identidad. Ahora vemos que las dos preguntas están interrelacionadas. En la medida en que vamos avanzando en la comprensión de lo que se trata, vamos avanzando en el entendimiento

Ernst Tugendhat

de por qué es importante, y viceversa. El problema de la identidad parece tener su importancia para nosotros en la medida en que para cada uno de nosotros la identidad cualitativa es ambigua, porque en el grado en que es ambigua depende de mí, de mi voluntad. Volviendo a nuestro ejemplo, la identidad de ser judío dependía en buena parte de Freud mismo, de lo que él quería. Esto nos permite reformular el problema de la identidad - como cuestión práctica de cada uno- de una manera muy simple: se trata de la cuestión de qué quiero ser. También le podemos dar la forma “quién quiero ser”, pero como la expresión “quién” se refiere a la individualidad se presta una vez más a la trampa de la identidad individual. Así que, por el momento, procederemos con mayor seguridad si somos conscientes de que preguntar, “### quién quiero ser?”, significa “que y cómo quiero ser”(Naturalmente, esta pregunta nos lleva por fin a una individualidad, pero cualitativa, única, individual por tanto, y esta individualidad sí que es estructurada por el individuo mismo, pero se trata de algo en el futuro, y es ésta la razón de que también la pregunta “###quién quiero ser?” tenga un sentido adecuado).

El haber convertido el problema de la identidad de uno mismo de tal modo que puede ser expresado en la forma “qué quiero ser” nos permite ahora ver que este problema no se refiere a cualesquiera identidades cualitativas que tenemos sino solamente a aquellas que dependen, o dependen en parte, de nuestra voluntad. Y fue precisamente esto, como también podemos ver ahora, lo que las había hecho (como antes he mencionado) ambiguas. Esta ambigüedad no es una ambigüedad cualquiera sino que consiste precisamente en que todo lo que queremos ser de una parte ya está determinado, es algo dado, y de otra depende de nosotros mismos. La cuestión es, entonces, qué dirección queremos darle. La cuestión de nuestra identidad se refiere entonces solamente a cualidades, pero no a nuestras cualidades objetivas, por ejemplo, a nuestro género o nuestra longitud, cualidades como las que pueden tener una cucaracha o un elefante, sino sólo a cualidades subjetivas, y tampoco a cualesquiera, pues la pregunta “¿qué o cómo quiero ser?” se refiere siempre al futuro, nunca al presente o al pasado. Debemos preguntarnos entonces qué son cualidades subjetivas. ###Son estados de nuestra conciencia? No. Primero, porque los estados de conciencia en su mayor parte no dependen de nuestra voluntad y, segundo, porque no son cualidades. Lo que llamo una cualidade subjetiva tiene que ser una cualidade de

una persona en virtud de sus acciones, pero no las acciones mismas. Una acción depende seguramente de nuestra voluntad, y depende de ella más directamente que ninguna otra cosa, pero cuando nos preguntamos “¿qué quiero hacer, esto o aquello?” no preguntamos por nuestra identidad, no preguntamos “###qué o cómo quiero ser?”. Las cualidades en las que consiste nuestra identidad son aquéllas que Aristóteles ha llamado disposiciones. Una disposición es según Aristóteles una capacidad para actuar de cierto modo y que a su vez se puede adquirir sólo por actuar de ese modo. Por ejemplo, si decimos de alguien que es pianista, que una parte de su identidad consiste en ser pianista, queremos decir que tiene la capacidad para esta actividad, que consiste en tocar el piano, y una tal capacidad se adquiere solamente tocando el piano. El principiante, todavía no tiene la capacidad de tocar, no es todavía un pianista. Por otra parte, una cualidad de este tipo, una cualidad que contribuye a nuestra identidad, es un posible objeto de la pregunta “###qué o cómo quiero ser?”, precisamente por depender de nuestra voluntad en virtud de aquellas acciones -que dependen directamente de ella- que la forman. El caso que antes veíamos, el de Freud, es un poco más complicado, pero en el fondo resulta similar. El ser judío o el ser chileno es una cualidad que uno ya tiene, que es en parte independiente de nuestra voluntad, pero el ser judío o el ser chileno como una cualidad activa, con la que uno se identifica, es también una disposición a actuar, a comportarse de una cierta manera, disposición que tampoco se adquiere de golpe, por un simple acto de la voluntad, sino por una cierta práctica de comportamiento.

Esto nos lleva a ver que las cualidades que en su conjunto contribuyen a formar la identidad de uno, aunque se distinguen fundamentalmente del resto de las cualidades que son u objetivas o puramente del pasado, están diversificadas. Podemos distinguir, primero, disposiciones técnicas, y entiendo aquí el término “técnica” en un sentido tan amplio que incluye también un arte como el de tocar el piano; segundo, disposiciones de un pertenecer colectivo como el ser judío o chileno; tercero, la disposición de desempeñar un papel social como el ser padre o el ser profesor; cuarto, aquellas disposiciones que son cualidades de carácter, las así llamadas virtudes y vicios, como el ser valiente o el ser generoso. La estructura de, por ejemplo, una cualidad de desempeñar un papel social como el ser padre o profesor es similar a la de la pertenencia social en que de una

Ernst Tugendhat

parte el ser padre es algo dado, un hecho que no depende ya de mi voluntad, pero de otra parte es una cuestión abierta si y cómo me identifico con este papel. Esto nos permite ver una característica fundamental de la mayoría de tales cualidades, que siempre dependen en una parte de algo que ya está ahí, del pasado, pero que ellas mismas son algo en el futuro, y dependen de nosotros, de modo que una oración de la forma "yo soy un tal y tal", donde el "tal y tal" es una de estas cualidades, casi siempre es ambigua. Yo soy padre por ejemplo, lo quiera o no, y en un segundo sentido lo soy solamente si lo quiero ser, de modo que el querer nunca se dirige simplemente a algo en el futuro, sino que es ya siempre una respuesta a algo en el pasado. Nuestras identificaciones, por lo tanto, son siempre respuestas de sí o no, pero nunca de una manera simple, porque, primero, hay una serie de modalidades intermedias y, segundo, porque si se responde "sí" siempre queda la pregunta: ¿cómo?

Pero entonces aparece otro problema. Si hay varios planos de cualidades identificatorias, cabe preguntarse: primero, ¿cuál es la relación entre estos diferentes planos y, segundo, ¿dónde tienen su centro, su núcleo?, pues debe haber tal núcleo si uno puede preguntar por *su* identidad. No voy a contestar a la primera pregunta, ya que ello presupondría toda una teoría antropológica, pero sí creo poder decir algo de la segunda. Es esta pregunta la que nos debe proporcionar también una respuesta más básica al problema de por qué no podemos evitar la cuestión acerca de nuestra identidad, la pregunta: ¿quién, qué y cómo quiero ser? Lo que nos distingue de las cucarachas y de los elefantes no es que tengamos una vida interior sino que cada uno de nosotros se encuentra - como lo ha demostrado Heidegger - en una relación primaria hacia su ser, hacia la vida que le toca vivir. Con relación a mi futuro me encuentro en un espacio de libertad, que desde luego está más o menos restringido. Es un error de la mayoría de los filósofos relacionar la libertad en primer lugar con objetos particulares de la voluntad, con objetos de acciones. El objeto primario de la libertad es cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y esto significa precisamente: mi identidad en el sentido que he explicado, y todos los restantes objetos de la libertad, tienen su lugar en relación con esta cuestión fundamental: ¿cómo quiero vivir, cómo quiero organizar mi futuro dentro de los límites estrechos de mi libertad? Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad - los que se

refieren a mi papel social o a mi pertenencia colectiva, etc. -, tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal.

El problema presenta un poco más de relieve si contrastamos esta manera de ver al hombre con otra manera de verlo muy difundida también, según la cual el objeto fundamental y general de los deseos del hombre sería el placer. Algunos ven al hombre simplemente así y otros, como Kant, lo ven así y además le otorgan una superestructura moral. Pero todo esto es algo fundamentalmente equivocado, porque el placer, si uno lo toma solamente como tal, es una característica del estado presente de una persona: con el concepto de placer no podemos interpretar la dimensión del futuro. Ciertamente se podría decir que también los hedonistas ven la búsqueda del placer en relación con la vida futura, pero entonces la vida se disuelve en una mera serie de momentos. Además, como ha demostrado ya Aristóteles y como el inglés Gilbert Ryle ha reivindicado en nuestros tiempos, el placer nunca es el objeto directo de nuestra voluntad, sino que aquellas actividades que queremos ejercer son placenteras, por ejemplo, el jugador de tenis juega (si no juega por dinero) por querer jugar y encuentra esta actividad placentera, pero no juega con objeto de sentir placer.

Ahora bien, nuestra actividad fundamental es la vida misma y las preguntas específicas sobre por qué queremos ejercer tales o cuales actividades o por qué queremos ser tales o cuales personas encuentran su respuesta no en que nos producen placer, sino en que las encontramos importantes para nuestra vida, para nuestra identidad. De ahí que haya que reformular el concepto de felicidad, que es el término para nuestro fin último. Para el hedonista la felicidad consiste, como lo ha definido Kant, en la suma de sentimientos placenteros en el conjunto de la vida. Así, la felicidad consistiría en una suma de momentos placenteros y, por consiguiente, se disolvería en esa serie. Pero el hombre se relaciona, antes que con momentos futuros, con *su vida*, y por esto su fin último tiene que ser una característica de ésta. Con este propósito me puedo aprovechar de una traducción que ha sugerido el filósofo húngaro-alemán Szilasi para el concepto de felicidad de Aristóteles, "eudaimonía". Szilasi propone traducir este concepto por "geglücktes Leben", vida lograda o afortunada. Naturalmente esto no excluye sino que incluye el placer. Sólo que la felicidad no se basa ahora en el placer, sino el placer en la felicidad. Uno experimenta su vida como placentera si la ve como afortunada,

Ernst Tugendhat

su identidad como lograda. Con esto queda sin contestar la urgente pregunta: "¿en qué consiste una identidad lograda?" Pero de todos modos ya es importante ver el problema. La pregunta por la identidad de Erikson y los demás es, aunque ellos no pudieran verlo así, una nueva forma de plantearse la cuestión de la felicidad. Y sólo ahora que sabemos cuál es la pregunta podemos preguntar por la relación que existe entre la identidad personal de una parte y la nacional y universal de la otra. Pues ahora podemos volver a plantear esta pregunta de la siguiente manera: ¿es o no es una condición necesaria para una identidad lograda entenderla también en referencia a la nación y en referencia a la humanidad?

Antes de llegar a este tema necesito dar un paso más en la caracterización de la pregunta por la identidad como tal. Había señalado la trivialidad de que nos distinguimos de los animales por el hecho de que ellos no se relacionan con la vida y, por lo tanto, no tienen que construir su futuro, de tal modo que esta sería la razón por la que ellos no tienen un problema de identidad. Pero esta delimitación no es suficiente. Pretendo sostener que el problema de la identidad es un problema específico de lo que se llama la modernidad. Establecer la distinción entre la sociedad moderna y las sociedades tradicionales es difícil, por el hecho mismo de que la distinción como tal es una enorme simplificación. Para la reflexión presente me bastaría recordar que se suele distinguir entre sociedades tradicionales, en que las personas se encuentran en posiciones y roles fijos y la sociedad moderna, en la que la relación entre los individuos se caracteriza en gran parte por relaciones de mercado y de contrato y en la que la persona se entiende como puro individuo. Ahora bien, este individualismo, así como la libertad que viene con él, es una segunda condición para que el problema de la identidad aparezca como problema central. Todos los hombres se distinguen como hombres de los animales por tener una relación volitiva primaria hacia su vida, su futuro; es específico del hombre moderno el que se tenga que relacionar con su futuro de una manera libre, y de ahí surge el problema de identidad. Para todos los hombres la felicidad consiste en una vida lograda, pero la cuestión de en qué consiste una vida lograda está en general *definida* para el miembro de una sociedad tradicional, en sus diferentes posiciones y roles, y *abierta* para el hombre moderno. Repito que esto es una simplificación enorme, se dan todo

tipo de diferencias y de grados intermedios, pero con esta cautela creo que se puede mantener lo que he afirmado.

Con todo, hay otras características que son propias del mundo moderno individualista. Una de ellas es que el mundo moderno es en su ética igualitario, otra consecuencia del individualismo. Como cada individuo es entendido en primer lugar como individuo y no como perteneciendo a tales castas, clases, roles, funciones, la moral sólo puede ser individualista igualitaria y, por consiguiente, también universalista. Universalista significa que todo hombre cuenta normativamente igual. La ética moderna es por ende una ética de respeto universal e igualitario, donde por respeto entiendo el reconocimiento de derechos morales. En una sociedad tradicional los derechos son en general desiguales, en una sociedad moderna son iguales, se habla de derechos humanos. De modo que llegamos a la cuestión de la identidad universal antes que a la de la identidad nacional. Si es cierto que una ética moderna tiene que ser universal - cosa a la que sólo he podido aludir y no probar en este contexto - entonces la cuestión de si una identidad personal lograda siempre es también una identidad que se entiende como universalista se reduce a la cuestión de si una identidad lograda tiene que ser necesariamente ética, pues una vez que es ética, tiene que ser universalista. Pero la cuestión de si una identidad lograda tiene que ser ética, aunque muchos piensan poder contestarla por las buenas, Habermas entre ellos, es en verdad la pregunta más profunda de la ética moderna, y en ninguna parte hay una respuesta fácil, por lo tanto yo tampoco intentaré dar una. En muchos casos vale más que dar una respuesta dejar abierta una pregunta. Para la identidad tradicional, como la podemos llamar entre comillas, el entenderse en las normas éticas dadas es un ingrediente necesario, pero la identidad moderna, siendo individualista, se encuentra en una polaridad entre moral universal y egoísmo y la pregunta es si esta identidad, para poder ser lograda, tiene que ser moral. A la polaridad moral universal y egoísmo volveré al final. En lo que sigue voy a suponer hipotéticamente que estuviera probado, aunque no lo está, que la identidad lograda en la modernidad tiene que ser ética.

Suponiendo, pues, que esto sea así nos podemos enfrentar con el problema de la identidad nacional. Aquí tenemos dos cuestiones. Primero: ¿puede la identidad nacional ocupar el lugar de la identidad universal?, y en caso afirmativo, ¿tendría esto un sentido ético, sería

Ernst Tugendhat

una segunda forma de identidad lograda? Segundo: ¿se puede combinar la identidad universal y la identidad nacional?

Tal vez sea oportuno hacer algunas observaciones históricas sobre nación y nacionalismo. Es comunmente aceptado entre los historiadores que el concepto de nación es un concepto moderno que se desarrolló en particular durante las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII. La declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 dice en el artículo III: "la nación es esencialmente la fuente de toda soberanía", y el historiador británico John Breuilly aclara en su excelente libro "Nationalism and the State", de 1982: "esta idea de la nación no se refería a un grupo especial con una identidad cultural". Era simplemente la designación de la suma de los ciudadanos. Otro escritor sobre el nacionalismo, Hans Kohn, observa que el origen del concepto de nación está estrechamente ligado a la idea de la soberanía popular, del consentimiento de los súbditos. La idea de la nación fue, pues, una idea que iba en contra de algo, pero al comienzo no en contra de las otras naciones sino en contra de la idea tradicional de legitimidad del gobierno. La legitimidad tradicional de los reyes se derivaba de Dios o de la historia, en la época moderna debía derivarse de la nación. Ahora bien, la fundamentación de la legitimidad del gobierno en los derechos electorales de los ciudadanos constituye uno de los derechos individuales o universales de la Ilustración. Una vez que existen estados particulares, la idea de la nación surge como una consecuencia necesaria del universalismo. Pero, naturalmente, una vez que esto ha pasado, el segundo paso viene de suyo: preguntarse cómo hay que concebir los límites de la nación, y aparecen inmediatamente entonces los criterios del territorio común, del idioma y de una experiencia histórica común. Pero tenemos que distinguir, desde luego, entre lo que se puede llamar limitación y su perversión agresiva. Este último desarrollo vino muy rápido en el caso francés con las guerras napoleónicas y se trastornó en las reacciones nacionalistas alemanas, italianas y paneslávicas. En éstas se perdió la idea universalista original, el derecho individual de los ciudadanos, con lo que lo importante parecía ser la cohesión étnica de un conjunto y se veía como valioso no lo que toda nación tiene en común con otra sino que, para cada una, el valor supremo parecía ser el de ella misma, hasta el punto de negar todo valor a las demás. De ahí la disposición bélica de tantos nacionalismos. En nuestro siglo, en el que la idea de

nacionalismo se esparció por todo el mundo, en particular por Asia y África, el nacionalismo está afectado por una esencial ambigüedad. Lo esencial en conexión con la liberación del colonialismo era siempre la insistencia moderna en la autodeterminación, y en muchos casos la insistencia en los derechos propios se combina con la insistencia en la justicia y los derechos sociales. Por otra parte, siempre hay la posibilidad de un repliegue en el autoritarismo popularmente aclamado, que tiende hacia el fascismo. En la Alemania de Bismarck el nacionalismo era un movimiento, no contra el emperador ni solamente contra las otras naciones, sino un movimiento popular de la burguesía contra el socialismo que se entendía como internacional, lo que vino a dar en el terrible fracaso de los comienzos de la primera guerra mundial, al abandonar los socialistas europeos el internacionalismo y sumergirse en sus respectivas naciones.

Intentemos ahora ordenar las cosas más sistemáticamente. Primero, ¿cómo se delimita una nación? He mencionado los criterios del idioma y de la experiencia histórica común. Éstos son sólo los criterios principales, criterios que además pueden diverger. Pueden ser importantes, además, el territorio y, como se ve en la India, la religión. Como dos casos donde el idioma no importa puedo mencionar a Suiza, que es un conjunto de 4 grupos lingüísticos, y a Hispanoamérica, un conjunto de diferentes naciones que hablan todas una misma lengua. Segundo, muchas veces hay nacionalismo y no hay soberanía, como en las minorías catalana y vasca en España, pero en estos casos, que en la mayoría se definen por un idioma diferente, se aspira a la soberanía o, por lo menos, a una cierta autonomía dentro del estado. Tercero, no sé si se puede decir de algunos conjuntos supranacionales que también tienen rasgos nacionalistas, como he oído decir de "nuestra gran patria latinoamericana"; hoy en día hay movimientos en esta dirección en Europa y en África, pero esto me parece ser secundario.

Dentro de estas diferentes variedades encontramos todo tipo de gradaciones entre los dos polos del patriotismo: un nacionalismo excluyente muchas veces beligerante y arrogante por un lado y un patriotismo más bien pacífico por el otro. Es esta última diferenciación la que nos tiene que ocupar en el problema de la identidad colectiva. La distinción entre nacionalismo y patriotismo no es más que una terminología cómoda que algunos usan y que seguramente no significa mucho, porque el patriotismo también puede

Ernst Tugendhat

ser agresivo. Pero muchos de los que usan esta palabra lo hacen para dar a entender que la identificación con el propio país o la propia minoría puede también ser algo no agresivo; no tiene que incluir ningún desprecio de los otros.

Para poder valorar esta concepción es preciso que empecemos por preguntarnos si y por qué alguna forma de nacionalismo o patriotismo puede ser algo necesario para los individuos en la modernidad. Para esto debemos reflexionar sobre cómo se relaciona lo que ya he llamado la identificación con una pertenencia colectiva con otras identificaciones. También otras identificaciones, como por ejemplo, la del papel social pueden hacerme miembro de un grupo; por ejemplo, al ser trabajador en una fábrica soy por una parte miembro del conjunto de obreros de esta fábrica, por otra quizás miembro de un sindicato, además soy como padre miembro de mi familia, etc. Así, una persona, en particular en sus diferentes roles, puede ser miembro de diferentes grupos. Puede decir: nosotros los miembros de esta fábrica, nosotros los miembros de este sindicato, etc., pero en todos estos casos el individuo no es miembro de tal grupo *como* individuo. No se puede decir "nosotros" simplemente. Hay, naturalmente, el grupo ínfimo de un simple nosotros que es la familia pero en este caso tenemos inmediatamente la misma distinción "familia - y los demás" como "yo - y los demás". La familia es una simple extensión del egoísmo. Parece inevitable poder entenderse en un grupo con los demás, con los demás que no son simplemente la familia ni son todos los sastres o todos los trabajadores, son el total de los individuos que viven juntos simplemente por vivir juntos. En tal caso parece plausible hablar de una sociedad. Pero ¿qué es una sociedad moderna? - pregunta difícil que no voy a contextar. Es de alguna manera una totalidad de individuos interdependientes en sus trabajos y en las cuestiones generales de su bienestar. Una tal totalidad es de una parte la humanidad entera. Pero me parece necesario mantener que hay totalidades más pequeñas; hay un "nosotros todos", sin distinguir los papeles que representamos, y que aun así forman un grupo que distingue frente a aquellos que en relación con éstos son "los demás". Totalidades de este tipo también lo pueden ser hasta un cierto grado las parroquias, las ciudades, las provincias y después los conjuntos supranacionales, pero aparentemente una importancia especial tiene el conjunto que forma un Estado, por ser un poder máximo y soberano

con todas las responsabilidades sociales que de ello se derivan. Y como los súbditos del Estado quieren ser conscientes de por qué son súbditos de este Estado aparte de simplemente serlo, llegan a su identidad como pueblo, como nación, definida por los diferentes criterios que hemos visto, y con esos mismos criterios se constituyen minorías con la aspiración de una soberanía propia. No sólo es natural que así como hay un amor, muchas veces ambiguo, hacia la propia familia y también hacia la propia tierra, haya un sentido de solidaridad hacia el propio pueblo, sino que parece también natural que la relación moral que debemos tener hacia todos los hombres se difundiría en una abstracción si no nos tuvieramos que relacionar éticamente con nuestra nación. Una parte esencial de nuestro deber moral consiste no sólo en la parte negativa de la moral - en no causar daño -, sino en la parte positiva, en la ayuda, - cosa que supone sentirse responsable del bienestar de los demás. Para esta parte positiva de la moral universal, la responsabilidad, la identificación con las diferentes colectividades particulares, concéntricamente estructuradas, parece indispensable - y la colectividad del Estado, el pueblo, tiene aquí una prioridad -, porque las decisiones morales generales, es decir, las respaldadas por la ley, se realizan en la edad moderna en este nivel.

La responsabilidad pone de manifiesto particularmente bien la relación positiva que tiene la moral universalista con la identificación con una nación, pero esta identificación no se reduce naturalmente a ello. Un sentimiento que quisiera mencionar y en el que se piensa poco en relación con el patriotismo es la vergüenza. La vergüenza ajena existe también en el caso de familiares y amigos. Cuando nos avergonzamos del comportamiento de nuestros compatriotas en el extranjero, ello es una señal segura de nuestra identificación. El caso de la vergüenza es también una buena prueba para el caso de identificaciones múltiples. El chileno judío que ha emigrado a Venezuela puede darse cuenta del grado de sus identificaciones por las vergüenzas a las que está expuesto. En el caso del nacionalismo benigno naturalmente no hay problemas para una identificación nacional múltiple.

No creo que haya una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un estado mundial será por otras razones que la supresión del nacionalismo; además sabemos por el problema de los nacionalismos dentro de los estados que así no se puede combatir el nacionalismo; y finalmente los nacionalismos de los estados y dentro

Ernst Tugendhat

de los estados son, siempre que son benignos, algo que debemos fomentar no sólo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido de igualitarismo pensar que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales.

Con esto queda explicada la respuesta a mi segunda pregunta acerca de la relación positiva entre identificación universal y nacional. La respuesta a la primera, que concierne al nacionalismo antiuniversalista, me parece de entrada fácil. Al ser la ética moderna universalista, el nacionalismo anti-universal no puede tener un sentido ético; no puede tener un sentido ético moderno, porque la ética moderna es universalista; y tampoco se lo puede entender como una recaída en un nivel tradicional, porque aunque una ética tradicional sí puede ser particularista, no puede ser nacionalista; el nacionalismo, incluyendo desde luego el fascismo, es un fenómeno moderno, un fenómeno de masas; es decir, de individuos. De modo que sólo se lo puede caracterizar como un desvío moral, motivado muchas veces por el temor al socialismo que es esencialmente universalista, y como conteniendo un conglomerado de normas cuasi morales, es decir, que pretenden ser morales pero que no se pueden justificar ni por la moral moderna, de cualquier modo que uno la entienda, ni por una moral tradicional, aunque contenga valores tradicionales aislados como el de la lealtad.

Si no existen lo que llamaríamos buenas *razones* para desarrollar un tal sentimiento nacionalista perverso, la pregunta tendría que ser: ¿cuáles son las *causas* y condiciones psicológicas y sociales dentro de un estado moderno que conducen a un tal descarrío? Esta pregunta, por lo tanto, no se refiere a las condiciones para el desarrollo de un nacionalismo como tal, pues éste es como vimos algo natural en una sociedad moderna, sino que se pregunta por una tal degeneración del nacionalismo. Al respecto existe una gran literatura, cuya obra más importante sigue siendo el estudio sobre "La personalidad autoritaria" de Adorno y otros. Quizás los motivos más obvios para el desarrollo del nacionalismo agresivo de masas son, primero, la situación de soledad, de libertad y de debilidad en que se encuentra el individuo en la modernidad y que produce una tendencia a escapar de sí y a derramar la individualidad propia en un masa amorfa que sigue a un líder grande y fuerte, y segundo el sentimiento

de desvalorización de uno mismo que producen las injusticias que la mayoría sufren y que conducen al deseo de vengarse y a la búsqueda de chivos expiatorios y de enemigos exteriores. Las condiciones del nacionalismo perverso parecen entonces ser un conglomerado de motivaciones infelices y reaccionarias, de sentimientos de autodesprecio, de soledad, de falta de respeto para uno mismo y de venganza. La condición primaria social que está en la base de todos estos sentimientos es la injusticia social, el conjunto de condiciones sociales que no permite a los individuos respetarse a sí mismos. Para una identidad moderna lograda necesitaríamos un sistema social justo que fomentara la autonomía del individuo; cuando uno pudiera valorarse y respetarse a sí mismo, estaría en condición de valorar y respetar asimismo a todos los demás. Aquí nos encontramos más cerca que antes de la confirmación de la necesaria conexión entre una identidad lograda moderna y la ética universalista.

Y ahora podemos ver también que esta ética universalista, componente posiblemente necesario de la identidad moderna lograda, debe contener también una patología, una teoría de sus enfermedades o descarríos. Entre éstos el nacionalismo perverso es uno de los peligros importantes, pero quizás no el más importante. Para terminar mencionaré otra patología de la identidad moderna que, aunque sea menos visible, podría muy bien ser el vicio moderno fatal, que conduciría a la catástrofe con más seguridad que el nacionalismo. Me refiero a la indiferencia. Cuando hablé del nacionalismo benigno, nos topamos con el concepto de responsabilidad. La responsabilidad es aquella parte de la moral que consiste en la obligación positiva, en la obligación de dar. La indiferencia, y me refiero a la indiferencia hacia la indigencia de los demás, es lo contrario de la responsabilidad. Aquí nos vemos enfrentados con la distinción cualitativa más importante que existe entre los individuos en la modernidad. Me refiero a la distinción entre ricos y pobres, entre los que tienen recursos y los que no los tienen. Aunque esta diferencia es una diferencia gradual, podemos prescindir de este aspecto, porque es suficiente, al hablar aquí de pobres, referirnos a los que están en lo que se suele llamar la pobreza absoluta, los que no tienen trabajo ni recursos. ¿Cómo se relaciona el tener o no tener recursos, el ser rico o pobre, con las cualidades que forman parte de la identidad de una persona? Evidentemente el tener recursos no es una cualidad de este tipo, pero es la condición necesaria de las actividades que conducen a una

Ernst Tugendhat

identidad. El hecho de que una buena parte de la humanidad viva actualmente en la pobreza absoluta significa que no sólo padece hambre, etc., sino que el resto del mundo permite que no sean capaces de construir su propia identidad, de vivir como hombres. Con razón, Marx había basado su teoría de la sociedad moderna en esta dicotomía, pero él podía considerar aún a los pobres como masa potencial de trabajadores e interpretarlos como una clase productiva dentro del sistema de producción capitalista. Lo que llamo muy abreviadamente aquí ricos y pobres podía ser entendido por Marx como las dos clases productoras del sistema que se complementan mutuamente y que, además, se encuentran inmersas en una lucha de clases una contra la otra. Aunque Marx tenía ya la idea de una masa de reserva sin recursos, él todavía podía concebirla como formando parte del sistema económico. Hoy esto ya no parece ser el caso. La masa sin recursos se encuentra fuera del sistema, y los ricos ya no tienen que ocuparse de ellos, los más ricos y los menos ricos se defienden económicamente entre sí. Tal parece ser el caso tanto *dentro* de los mismos países que se llaman pobres, y - lo que me parece lo más grave - esta relación se repite una vez más entre los países ricos por un lado y los países pobres por otro. En ambos casos los ricos son indiferentes hacia los pobres - se pueden permitir el lujo de ser indiferentes económicamente y serlo también moralmente.

Este problema, a saber, que una parte de nosotros - los acomodados - impida a los otros alcanzar las condiciones para desarrollar una identidad, es más grave aún que el problema del nacionalismo perverso. Desde luego, el remedio para ambos problemas sería uno y el mismo: la justicia social. Pero este segundo problema es tanto más grave que el del nacionalismo agresivo por ser tan poco conscientes del mismo los que lo crean y lo soportan. La indiferencia no es una enfermedad tan obvia como el nacionalismo agresivo, en contraste con éste es una forma tranquila de delimitarse y de aniquilar a los otros. Los acomodados pueden incluso pensar que tienen una identidad lograda a base de su identidad puramente familiar, que es un egoísmo con un ingrediente mínimo de moral, que tienen pues una identidad lograda a pesar de negarse al universalismo. Aquí debemos recordar que no pude demostrar que la ética y, por consiguiente, el universalismo es una condición necesaria de una identidad lograda, de la felicidad. Si fuera correcto que se puede tener una identidad lograda aun siendo indiferente a la indigencia,

cerrándose pues a la responsabilidad, esta suposición de que una identidad lograda moderna implica el universalismo, quedaría refutada. El universalismo quedaría, en último término, en un puro sueño.

De todos modos esta visión no es algo que se pueda probar lógicamente; lo intuimos en ejemplos y en metáforas. Permítanme concluir con el siguiente cuento casídico: "Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche termina y el día comienza. ¿Será, dijo uno de los alumnos, cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No, contestó el rabino. ¿Será, dijo otro, cuando puedo distinguir a lo lejos un almendro de un duraznero? Tampoco, contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos, dijo el rabino, cuando, al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano o a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche".

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA EPISTEMOLOGIA DA CIÊNCIA GEOGRÁFICA

Sidney Gonçalves Vieira *
Universidade Federal de Pelotas

Não são muitos os autores que se têm ocupado de estudar as generalizações filosóficas, cotejadas com a produção em Geografia. Na maior parte dos casos a Filosofia aparece como um interesse histórico para o geógrafo, mas sem um aprofundamento mais pertinente. Talvez a própria crise que se abateu sobre a Geografia, ou sobre a validade de seus pressupostos, tenha sido gerada mesmo por uma falta de entendimento, que há no relacionamento entre Filosofia e Geografia.

Ao longo do tempo, a sociedade tem gerado concepções acerca do mundo que são características marcantes de uma dada sociedade e de um dado lugar. De tal forma estas concepções são marcantes, que toda a produção científica fica, de certo modo, permeada por ela. Trata-se da maneira pela qual o mundo é entendido, o modo como a realidade é interpretada. A Geografia não está a salvo destas concepções mais genéricas, pelo contrário, sua produção tem sido marcadamente influenciada por estas concepções.

Ao desconsiderar a importância que têm as concepções gerais acerca da realidade e o rebatimento que provocam nas produções científicas específicas, os geógrafos têm ignorado a essência de suas teorias. Tal fato tem provocado o atrelamento a determinados postulados filosóficos que são tão sublimares, que podem passar despercebidos pelos mesmos atentos analistas. É importante que se identifiquem os liames que unem o produto geográfico específico às concepções filosóficas mais genéricas, como única forma de compreender melhor e mais adequadamente a realidade, de uma forma que se conheça o oculto das produções geográficas. Este é o caminho apontado para aqueles que desejam ir além da repetição do que está posto, daqueles que buscam a superação de uma crise instalada na Geografia, cuja origem não se consegue vislumbrar muito claramente. O caminho está justamente em percorrer as fundamentações genéricas,

* Professor do Departamento de Geografia e Economia do ICH/UFPel.

Sidney Gonçalves Vieira

o pensamento da época, as escolas filosóficas, para nelas identificar o conteúdo e a aplicação possível e real na Geografia. Deste modo, seremos capazes de entender com clareza a Geografia, gerada em cada tempo e lugar, não como uma produção isolada e autônoma, mas como um produto da sociedade concreta, histórica e materialmente identificada.

É neste sentido que alguns autores apontam para a íntima relação entre as concepções generalizantes da realidade, entendidas como correntes filosóficas ou teorias gerais acerca da realidade e a Geografia. Moraes¹, em sua *Pequena História Crítica*, denuncia o atrelamento da Geografia Tradicional com os postulados do Positivismo. Na verdade, reconhece uma continuidade no pensamento geográfico, não obstante a grande variedade de sentidos atribuídos ao rótulo Geografia, conferida pelo fundamento comum com base no positivismo. Reconhece, portanto, uma unidade na Geografia Tradicional advinda desta ligação.

O relacionamento da Geografia com o Positivismo é demonstrado no entendimento de determinadas concepções peculiares da Geografia. Assim, em um primeiro momento, Robert Moraes aponta que uma manifestação dessa filiação positivista está presente na "redução da realidade ao mundo dos sentidos"², ou seja, todo trabalho científico fica preso apenas à aparência dos fenômenos. Na concepção positivista, os estudos abarcam apenas o aparente, o visível, o palpável e o objetivo. A partir desse posicionamento, a Geografia é conduzida ao entendimento de que ela seja uma ciência empírica, com base na observação. Como seria se a realidade se mostrasse pronta ao cientista, cujas tarefas, no âmbito da Geografia, fossem as de descrever, enumerar e classificar³.

Outro fato que, segundo Robert Moraes nos mostra, também evidencia a filiação positivista pode ser traduzida na máxima de que só existe um método de interpretação, comum a todas as ciências. Com isso, passa a existir uma naturalização dos fenômenos humanos, tendo em vista que as ciências naturais se desenvolveram mais cedo, servindo de orientação às demais. O homem é visto pela Geografia,

¹MORAES, Antônio Carlos Robert. *Geografia. Pequena história crítica*. São Paulo: Hucitec, 1987.

²MORAES. *Op. Cit.*, p.21.

³Idem.

como um elemento a mais na paisagem, a população passa a ter um sentido puramente numérico, não se falando em sociedade.

No mesmo sentido, Armando Correa da Silva⁴ também reclama da falta de uma maior discussão acerca da metodologia em Geografia, incorporada a uma teoria. Preocupado em fazer uma análise dialética no âmbito da Geografia, apresenta uma crítica ao positivismo, centrada em quatro importantes autores da Geografia francesa.

Inicialmente, tratando de Vidal de La Blache, a partir de sua obra *Princípios da Geografia Humana*⁵, aponta para o fato de que este autor sempre declarou a necessidade de pesquisar primeiro e teorizar depois, evidenciando sua filiação aos pressupostos do positivismo. Silva, chama de “espaço existente”, o que foi estudado por La Blache, demonstrando a preocupação com a descrição e a explicação do grandioso espetáculo da superfície terrestre. Também chama a atenção para o fato de que La Blache não trata o espaço como algo externo, a exemplo do que faziam os sociólogos e historiadores na sua época, mas sim, como um objeto do conhecimento. Como o livro de La Blache se baseia numa abordagem relativa a uma teoria da evolução, a idéia de progresso é latente, passando a existir uma preocupação com a Ecologia, num entendimento de uma teoria de equilíbrio, idéia Lablachiana, que irá influenciar os geógrafos posteriores.⁶

Em seguida, tomando a obra *Rencontre entre la Sociologie et la Géographie*, principalmente no capítulo "O Espaço do Geógrafo e do Sociólogo, Silva nos remete a uma análise do trabalho de Max Sorre.⁷ Como a obra de Sorre é posterior à Segunda Grande Guerra

⁴SILVA, Armando Correa da. *De quem é o pedaço? Espaço e cultura*. São Paulo: Hucitec, 1986.

⁵*Princípios da Geografia Humana*, escrito por Paul Vidal de La Blache, só foi publicado por De Martone em 1927, após a morte do autor, em 1918. O pensamento do autor também poderá ser analisado em: BLACHE, V. *La terre et l'évolution humaine*. Paris: Albin Michel, 1949; BLACHE, V. "As características principais da geografia". In: CHRISTOFOLETTI, Antônio. *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: Difel, 1980; e, BLACHE, V. et GALOIS, L. *Géographie universelle*. Paris: Armand Colin, 1927. T. XV, 1. partie, p.88-204.

⁶SILVA. *Op. cit.*, p.104-5.

⁷A obra de Max Sorre, referida no texto, foi escrita em 1957. Também sugere-se: SORRE, M. *Geografia*. Organizado por Januário Francisco Megale. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 46, São Paulo: Átila, 1985; SORRE, M. "La notion de genre de vie et la valeur actuelle". Paris: *Annales de Géographie*, ano VII, 1948; SORRE, M.

Sidney Gonçalves Vieira

Mundial, sua preocupação é com uma superfície da terra totalmente compartimentada e dividida em Sistemas Sociais. A inquietação passa a ser com um "espaço dinâmico", como é chamado por Armando Correa da Silva. O espaço não é visto como um todo, mas sim, fragmentado. A carta geográfica é o ponto de partida, é um espaço geodésico, enriquecido por um espaço natural e por um espaço humano, permitindo que Sorre distinga um espaço político, um espaço econômico e um espaço social.⁸

Tanto Vidal de La Blache quanto Max Sorre desenvolvem uma visão sintérica da realidade da superfície da Terra, representando dois momentos diferentes na apreciação do mesmo objeto:

"La Blache, no contexto da revolução burguesa, mostra uma visão do todo e faz elogios ao progresso. Em Max Sorre essa visão desaparece e é substituída por uma noção dinâmica do espaço."⁹

Seguindo sua crítica aos autores de orientação positivista francesa, Silva aborda Pierre George,¹⁰ que também trabalha com a Ecologia na tradição francesa e com função, acrescentando ainda a idéia da dialética. O autor citado discorda da consideração feita por muitos de que Pierre George seja um autor marxista. Considera a posição de Paul Claval, para quem Pierre George associa a dialética à concepção clássica da Geografia. Silva dá a denominação de "espaço criado" ao que foi estudado por Pierre George, que tem entendimento de que o trabalho cria o espaço, sendo o mesmo uma forma pela qual o social aparece projetado sobre a superfície da terra que é a base do trabalho da coletividade humana. O espaço já aparece na obra de Pierre George como uma preocupação metodológica, sendo um sistema de relações que determina o lugar.

Les fondements de la géographie humaine. Paris: Armand Colin, 1951; e, SORRE, M. *Reencontre de la Géographie et de la Sociologie.* Paris: Michael Rivière, 1957.

⁸SILVA. *Op. cit.*, p.105-6.

⁹Idem, p.106.

¹⁰A obra de Pierre George é muito vasta, com publicações desde 1943. Destaca-se para compreensão do pensamento do autor: GEORGE, P. *Introduction a l'étude géographique de la population du monde.* Paris: PUF, 1951; GEORGE, P. *Geografia econômica.* São Paulo: Difel, 1957; GEORGE, P. *Précis de géographie rurale.* Paris: PUF, 1963; GEORGE, P. *Sociologie et géographie.* Paris: PUF, 1966; e, GEORGE, P. et alii. *A geografia ativa.* São Paulo: Difel/EDUSP, 1966.

Paul Claval, tomado a partir do livro *Princípios de Geografia Social*¹¹, acrescenta uma dimensão psicológica e fenomenológica em sua abordagem a respeito do espaço, que é percebido através do lugar que é o território. Este, segundo Silva, "surge apenas como um suporte para uma experiência que é, antes de tudo, social, e a paisagem é percebida através da cultura".¹² Ou seja, o espaço é percebido e valorizado pela percepção ou em sua aparência.

O que Silva procura evidenciar, ao analisar os quatro autores franceses referidos, é o fato de que há um atrelamento quanto à posição destes autores com os pressupostos do positivismo francês e do positivismo em geral. Esse atrelamento fica revelado, quando se verifica que todos eles partem do simples para o complexo, do concreto para o abstrato e do geral para o particular. No entanto, em nenhum deles surge uma teoria sobre o particular, sobre o concreto, enfim, uma teoria sobre o lugar. Embora uma concepção de mundo esteja presente na obra dos autores citados, o que evidencia um posicionamento filosófico, uma teoria geral acerca da realidade, no caso o positivismo, não se vislumbra uma teoria sobre a própria Geografia, nos termos de um paradigma para indicar uma linha de pensamento teórico e metodológico sobre a ciência geográfica, especificamente.

Também preocupado com a falta de teorização por parte dos geógrafos, a respeito da ciência geográfica, Massimo Quaini investiga as relações entre a Geografia e a Filosofia, quando analisa a formação do pensamento geográfico contemporâneo.¹³

Quaini lembra que foi Richard Hartshorne, geógrafo norte-americano, quem apontou Kant como um dos fundadores da moderna Geografia, como ciência do espaço e da diferenciação espacial. Realmente, a importante reflexão filosófica e o ensino de uma cátedra

¹¹O pensamento de Paul Claval também é muito bem expresso em: CLAVA, P. *La pensée géographique*. Paris: Sedes, 1972; CLAVAL, P. *Evolución de la geografía humana*. Barcelona: Oikostau, 1974; CLAVAL, P. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; e, CLAVAL, P. *Géographie humaine et économique contemporaine*. Paris: PUF, 1984.

¹²SILVA. *Op. cit.*, p.107.

¹³A análise de Massimo Quaini, numa concepção marxista, é apresentada inicialmente em: QUAINI, M. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; e, posteriormente, analisa a geografia em autores iluministas e seus reflexos na Geografia em: QUAINI, M. *A construção da geografia humana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

Sidney Gonçalves Vieira

de Geografia, põe o filósofo em destacada posição, quando há referência ao surgimento da mesma em uma concepção científica moderna. Ressalta Quaini as definições e as tarefas atribuídas por Kant à Geografia:

"a Geografia faz parte, segundo Kant, das ciências empíricas, isto é, fundamentadas na experiência (distintas, portanto, das ciências racionais fundamentadas na razão), tendo como finalidade 'a erudição real (real porque os objetos da nossa experiência nos aparecem no espaço, um ao lado do outro, ou no tempo, um após o outro), a qual compreende, em parte, a descrição dos objetos: a descrição do mundo; em parte, a narração de suas mudanças: a história do mundo. Deste modo, também o conhecimento do mundo aparece 'fundamentado ou sobre aquilo que existe conforme as leis necessárias, em que consiste o verdadeiro conhecimento da natureza em sentido rigoroso; ou sobre os seres que agem conforme as leis de liberdade: o conhecimento do homem ou antropologia."¹⁴

Tanto a Geografia quanto a Antropologia são consideradas ciências pragmáticas e não especulativas. Kant avalia, então, a utilidade da Geografia como uma ciência que "cultiva e civiliza", sendo uma parte muito importante do conhecimento do mundo, menos importante que o conhecimento do homem.

Da obra de Kant, depreende-se que a Geografia reporta-se a um conhecimento geral da terra, como um todo, um saber orgânico e sistemático. Também se observa que este conjunto, como um todo, só pode ser definido em relação ao homem, separando a Geografia da Astronomia, referindo-a ao que Hartshorne se refere como o *habitat* do homem.

A Geografia de Kant é uma Geografia física, "um quadro geral da natureza e dos seus efeitos", o homem aparece apenas como um efeito da natureza. Para Kant, a "Geografia física constitui as bases e contém os assuntos principais".¹⁵ A Geografia de Kant pressupõe uma separação das ciências em especulativas e pragmáticas,

¹⁴QUAINI, M. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.27.

¹⁵As citações de Kant, foram feitas a partir de KANT, I. *Geografia física*. Milano, 1807, I, Introduzione, apud QUAINI, M. *Op. cit.*

comportando uma visão determinista com respeito às relações homem-ambiente, e providencialista ou metafísica, no que concerne ao plano histórico e antropológico.¹⁶

Já em Hegel¹⁷, nota-se, pela visão ainda de Quaini, a Geografia como uma disciplina histórica, um estudo das possibilidades de vida oferecidas pelo ambiente dos povos nas distintas regiões da terra. Hegel ultrapassa a separação entre o homem como ser natural e o homem como sujeito da história, reconhecendo o homem como resultado do seu próprio trabalho, como evidencia Marx nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844, ao referir a Hegel. Saliente-se que o próprio Marx irá reconhecer, posteriormente, que o trabalho, conforme Hegel, é entendido unilateralmente, ou seja, como atividade do espírito.

É conveniente lembrar, como salienta Quaini, que entre as formulações kantianas e as lições hegelianas existem as produções de Herder, Ritter e Humboldt, com pelo menos duas orientações geográficas bem distintas: uma desenvolvida por Humboldt, com ênfase para a descrição do mundo, baseada em Kant; e outra formulada por Ritter, de natureza histórico-geográfica, fundamentada na influência herderiana. Assim, a formulação de Hegel se assenta em uma concepção de Ritter sobre a terra, como teatro do desenvolvimento histórico da humanidade.

Será de Ritter que Hegel irá retirar os pressupostos para construção da estrutura física dos conteúdos e das possibilidades que eles oferecem ao desenvolvimento histórico da humanidade. Como ressalta ROSSI, estes princípios são:

"a consideração dos continentes como indivíduos geográficos, a importância fundamental da relação entre formas sólidas e entre formas fluidas (isto é, entre os continentes e o mar), a relevância histórico-geográfica da relação entre oriente e ocidente, a correlação inversa entre grau de dependência da natureza e grau de civilização."¹⁸

¹⁶QUAINI, M. *Op. cit.*, p.28.

¹⁷Massimo Quaini se refere fundamentalmente a HEGEL, G.W.F. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Firenze, 1961, I.

¹⁸ROSSI, P. "Storia universale e geografia in Hegel". In: *Incidenza di Hegel*. Napoli: Morano, 1970, apud QUAINI, M. *Op. cit.*, p.30.

Sidney Gonçalves Vieira

Mais adiante, Quaini conclui que o núcleo da Geografia Histórica ou História Geográfica de Hegel está mesmo na dialética como método para instituir as correlações entre estruturas geográficas e modo de vida dos povos, tema ao qual retornaremos.

Fica evidenciada, pela leitura das obras trabalhadas neste ítem, que a consideração da Geografia prescinde de uma concepção filosófica para compreensão da realidade. Mais do que isto, brevemente se demonstrou que a Filosofia e a Geografia estão juntas nas formulações científicas acerca do espaço. Embora a Geografia, enquanto ciência, tenha sido a expressão máxima da análise do espaço, suas formulações estavam prenhes de um embasamento mais genérico, tido como uma concepção do mundo, oriundo da Filosofia.

Na verdade, ainda se carece de um estudo mais pormenorizado das relações da Filosofia com as produções geográficas datadas e localizadas. Há a necessidade de que se vincule a história da Geografia à história das concepções filosóficas da realidade, num reconhecimento da totalidade presente no real. Tal estudo, deverá apontar para a possibilidade de cotejar a Filosofia de uma época e as formulações geográficas pertinentes, numa busca mais clara e eficiente de uma Teoria da Geografia.

Os artigos para a Revista Dissertatio, do Departamento de Filosofia do ICH/UFPeL, podem ser enviados para o seguinte endereço:

João Hobuss (editor)
Caixa Postal 317
96001-970
Pelotas/RS

Informações:

e-mail: jhobuss@ufpel.tche.br
fone: 0532 228941
fax: 0532 250998

web: www.ufpel.tche.br/ich/depfil/

Especificações:

parágrafo- primeira linha: 1,25; times new roman, 11; espaço: pelo menos 12, justificado.

citação no corpo do texto- times new roman, 10, simples, justificado.

notas de rodapé- times new roman, 9, simples, justificado.

* Todos os artigos devem ser enviados em disquete, com cópia impressa.