

ISSN 0102-0269

# Reflexão

Ano XXV nº 78

Revista Quadrimestral do  
Instituto de Filosofia

A CIÊNCIA, A ONTOLOGIA  
E A ÉTICA



**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Morais, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), José Carlos de Paula Carvalho (SP), Leonardo Prota (Londrina), Lidia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Marly Bulcão (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Daniel Schulthess (Suíça), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chattergee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losano (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (França).

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. José Francisco B. Veiga Silva

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Carlos de Aquino Pereira

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. Paulo Crozera

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUC-Campinas**

**REFLEXÃO 78  
A CIÊNCIA, A ONTOLOGIA E A ÉTICA**

**CAMPINAS, SP  
2000**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUC-Campinas**  
**Nº 1 .-Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2000 foram publicados 78 fascículos em 25 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

Editorial .....	7
<b>ARTIGOS</b>	
<b>Sérgio I. de C. Fernandes</b> , O lugar da ciência - Um ponto de vista filosófico .....	11
<b>Alberto Cupani</b> , La racionalidad de la ciencia: de axioma a problema .....	37
<b>Marly Bulcão</b> , Brunschvicg crítico do positivismo .....	47
<b>Fernando de Mello Gomide</b> , Um resgate da prova ontológica. Demonstrações equívocas da existência de Deus a partir da física .....	55
<b>Gustavo Cupani</b> , Charles Darwin y la naturalización de la teleología .....	69
<b>José carlos de Paula Carvalho e Denis Domeneghetti Badia</b> , Temporalidade e cultura da alma: a hermenêutica metodológica das estórias de vida e a educação fática .....	77
<b>José Maurício de Carvalho</b> , Ortega e o problema do fundamento .....	103
<b>Luiz Paulo Rouanet</b> , O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação .....	111
<b>Paulo de Tarso Gomes</b> , Sociedade, justiça e solidariedade .....	119
<b>Fabiano Stein Coval</b> , A concepção aristotélica de Deus a partir das relações entre os livros VII da <i>Física</i> e XII da <i>Metafísica</i> .....	125
<b>Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.</b> , Ética antropológica em Julián Marías .....	133
<b>Constança Marcondes Cesar</b> , A crítica da modernidade em Vattimo .....	145
<b>Martial Guérault</b> , O problema da legitimidade da História da Filosofia .....	159

## SOMMAIRE

Éditorial .....	7
<b>ARTICLES</b>	
Sérgio I. de C. Fernandes, La place de la science - un point de vue philosophique .....	11
Alberto Cupani, La rationalité de la science: d'axiome a problème .....	37
Marly Bulcão, Brunschvicg critique du positivisme .....	47
Fernando de Mello Gomide, Un rachat de la preuve ontologique. Les démonstrations équivoques de Dieu à partir de la Physique .....	55
Gustavo Cupani, Charles Darwin et la naturalisation de la théologie .....	69
José Carlos de Paula Carvalho e Denis Domeneghetti Badia, Temporalité et culture de l'âme: l'herméneutique mythodologique des histoires de vie et l'éducation .....	77
José Maurício de Carvalho, Ortega et le problème du fondement .....	103
Luiz Paulo Rouanet, Le débat Habermas-Rawls de 1995: une présentation .....	111
Paulo de Tarso Gomes, Société, justice et solidarité .....	119
Fabiano Stein Coval, La conception aristotélicienne de Dieu à partir des relations entre le livre VII de la Physique et le livre XII de la <i>Métaphysique</i> .....	125
Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Éthique et Anthropologie chez Julián Marías .....	133
Constança Marcondes Cesar, La critique de la modernité chez Vattimo .....	145
Matial Guérout, Le problème de la légitimité de l' Histoire de la Philosophie .....	159

## EDITORIAL

A revista *Reflexão* acolhe, no presente número, estudos centrados em torno de três pólos de interesse: a ciência, a ontologia e a ética.

Em torno do primeiro pólo, a ciência, agrupam-se os artigos de: *Sérgio Fernandes*, que trata de mostrar o lugar da ciência no contexto geral dos saberes e discursos, à luz da cosmologia quântica; de *Alberto Cupani*, que aborda a racionalidade científica, pondo em relevo as raízes culturais da noção tradicional de racionalidade científica e a mudança de seu estatuto epistemológico, a partir de problemas novos enfrentados pela filosofia da ciência; de *Marly Bulcão*, a qual evidencia a contribuição de Brunschvicg à crítica do positivismo e de suas contradições.

Transitando entre a meditação sobre a ciência e a meditação sobre a ontologia, o artigo de *Fernando Gomide* mostra o percurso, ao longo da História da Filosofia, das críticas à prova ontológica de Santo Anselmo, à falácia das primeira e segunda vias de Santo Tomás, apoiando seus argumentos nas contribuições das teorias físicas contemporâneas.

O artigo de *Gustavo Cupani* expõe a naturalização da teologia, levada a efeito pelo darwismo, quando mostra que a finalidade, na biologia, pode ser inteligível, mesmo que se exclua o apelo a um Ser Supremo.

Finalmente, a concepção aristotélica de Deus é examinada por *Fabiano Coval*, a partir da relação entre os livros VIII, da *Física*, e o XII, da *Metafísica* do pensador grego.

A problemática ética, no horizonte da hermenêutica e das suas ressonâncias no âmbito da educação, é desvelada por *José Carlos de Paula Carvalho* e *Denis Badia*, no estudo sobre a temporalidade e a cultura da alma. A relação entre ética e metafísica, na obra de Ortega, é ressaltada por *José Maurício de Carvalho*; a problemática da justiça e as implicações ético-políticas da obra de Rawls são examinadas por *Luiz Paulo Rouanet*, através da apresentação do debate Habermas Rawls, de 1995; *Paulo de Tarso Gomes* aborda criticamente a noção de solidariedade, pondo à luz sua dimensão moral e política e suas relações com as noções de justiça, liberdade e igualdade. Por sua vez, *Arlindo Gonçalves Jr.* trata da ética antropológica de Marías, mostrando a importância da noção de *vida* na meditação do pensador espanhol; *Constança Marcondes Cesar* trata da ética social de Vattimo, evidenciando os fundamentos de sua crítica da modernidade; *Martial Guérault* traz, num importante artigo, a tematização das condições de possibilidade da Filosofia, enquanto objeto de uma história, face à diversidade das filosofias e de seus conceitos, e face às múltiplas formas de se conceber e tratar a história da filosofia.

A REDAÇÃO

## ÉDITORIAL

La Revue *Reflexão* accueille, dans ce numéro, des études axées sur trois points d'intérêt: la science, l'ontologie et l'éthique

Le premier pôle, la science, réunit les articles de: *Sérgio Fernandes*, lequel essaye de montrer la place de la science dans un contexte plus large des savoirs et des discours, dans la perspective d'une cosmologie quantique; l'article d' *Alberto Cupani*, lequel considère la rationalité scientifique et met en relief les racines culturelles de la notion traditionnelle de science et le changement épistémologique que cette notion a subi en vue des problèmes nouveaux que la science doit envisager; l'article de *Marly Bulcão*, qui met en relief la contribution de Brunschvicg à la critique du positivisme.

On peut trouver, entre la méditation sur la science et la méditation sur l'ontologie, l'article de *Fernando Gomide* lequel étudie le parcours, dans l'Histoire de la Philosophie, des critiques à la preuve ontologique de Saint Anselme et au caractère fallacieux de la première et de la deuxième voies de Saint Thomas, à partir des arguments développés par la physique contemporaine.

L'article de *Gustavo Cupani* rend manifeste la naturalisation de la théologie, déclenchée par le darwinisme, lequel affirme que le finalisme, en biologie peut être expliqué sans recours à l'existence d'un Être Suprême.

Enfin, la conception aristotélicienne de Dieu est examinée par *Fabiano Coval*, à partir de la relation entre les livres VIII, de la *Physique*, et le XII, de la *Métaphysique*, du penseur grec.

Le problème éthique envisagé dans l'horizon de l'herméneutique et de ses résonances dans le domaine de l'éducation, est étudié par *José Carlos de Paula Carvalho* et *Denis Badia*, dans l'article sur la temporalité et la culture de l'âme. La relation entre l'éthique et la métaphysique, dans l'oeuvre d' Ortega, est mise en relief par *José Maurício de Carvalho*; le problème de la justice et des implications de l'éthico-politique dans l'oeuvre de Rawls est examiné par *Luiz Paulo Rouanet*, à travers la présentation de la polémique Habermas - Rawls, de 1995; *Paulo de Tarso Gomes* étudie le concept de *solidarité*, dans ses implications morale et politique et dans ses rapports avec les notions de justice, liberté, égalité. *Arlindo Gonçalves Jr.*, de son côté, examine l'éthique anthropologique de Marías et il rend manifeste l'importance du vitalisme dans la pensée du philosophe espagnol; *Constança Marcondes Cesar* étudie l'éthique sociale de Vattimo, et elle met en relief les fondements de la critique de la modernité, chez le penseur italien; *Martial Guérault* montre, dans un important article, les conditions, de possibilité de la Philosophie, en tant que objet d'une histoire, étant donnée la diversité des philosophies et de ses concepts, et les multiples façons qu'on a de concevoir et de penser l'histoire de la philosophie.

LA RÉDACTION



## O LUGAR DA CIÊNCIA - UM PONTO DE VISTA FILOSÓFICO\*

Sérgio L. de C. FERNANDES  
Professor Associado  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (UERJ)

### RESUMO

*Apresenta-se uma visão da ciência como estrutura simbólica relativamente autônoma da mente social, ou*

*“Máquina de Explicar”. Descreve-se sua colonização das demais esferas do saber humano (Religião, Ética, Estética etc.), reduzindo-as a uma “subjetividade” de segunda classe. Articula-se uma reação filosófica a esse estado de coisas, desmitificando-se a ciência em seus próprios termos. Essa reação evita o exagero pós-modernista de tratar a ciência como “um discurso dentre outros”, ao mesmo tempo que a põe no seu lugar. Como resposta às formas mais truculentas de pretensão da ciência à hegemonia, descreve-se o estado de patética perplexidade em que se encontram os construtores contemporâneos de teoria científica, e expõe-se a impostura que é o uso que a ciência tem feito da “estatística subjacente nos princípios da seleção natural”, não só em biologia, mas também na física. Conclui-se de maneira irônica, usando-se a nova metáfora da informação para comparar a cosmogênese a uma consulta oracular (“medida”), cuja resposta sibilina (o “colapso da função de onda do Universo”) deve ficar necessariamente ignorada, pelo fato de que não se pode determinar o quê consulta o quê, ou Quem consulta Quem, em Cosmologia ou Quântica.*

**Palavras-chave:** *Filosofia da Ciência; cientificismo*

### ABSTRACT

*Science is critically viewed as a relatively autonomous symbolic structure belonging to the social mind “The Explanation Machine”. Science’s colonization of the remaining spheres of human knowledge (Religion Ethics, Aesthetics etc.) by reducing them to “second class subjectivity” is described. A philosophical reaction to such state of affairs is then articulated, aiming at demythifying science in its own terms. This reaction avoids the postmodernist extreme of treating science as “one discourse*

---

<sup>(\*)</sup> Dedico este artigo - provavelmente o último que publico sobre o assunto - a Carlos Alberto Gomes dos Santos, a quem devo tantas satisfações!

*among others”, but puts science in its proper place. As a reply to science’s presumptive hegemony in its most truculent forms, the state of pathetic perplexity which has overtaken contemporary scientific theory builders is described, along with the imposture lying in the way science has been using the “statistics underlying the principles of natural selection”, not only in Biology, but also in Physics. The ironical conclusion makes use of the new information metaphor in order to compare cosmogenesis to consulting (“measuring”) an oracle, with the result that the sibiline reply (the “collapse of the Universe’s Wave Function”) must necessarily remain unknown, due to the fact that it is impossible to determine what consults what, or who consults whom, in Quantum Cosmology.*

Uma das principais características da mente humana é o poder tomar algo como objeto. Tal capacidade, que foi profundamente investigada na metafísica de Kant, como uma espécie de unificação do universo, e que aparece em Brentano como intencionalidade, é análoga, na metafísica algo mais “exata” de um Cantor, à idéia de conjunto- uma multiplicidade que pode ser tomada como uma unidade (FERNANDES 1985 e 1995; CRANE 1998; RUCKER 1982). (Usarei “tomada” no sentido de “instantâneo”- análogo ao sentido do inglês “take”, mas, se o leitor preferir, entenda o termo no sentido de “objetivação”.)

A tomada de algo como objeto, além de resistir a tentativas de redução à física ou à biologia (DENNETT 1998; MULHAUSER 1998), tem pelo menos duas implicações: primeiro, é uma *unificação*; segundo, *introduz uma distinção irreduzível* entre a “tomada”, ou “objeto tomado como uma unidade”; e o “objeto da tomada”, ou “objeto intencionado”. A distinção é análoga àquela, igualmente irreduzível, entre um conjunto e seus membros: o conjunto dos naturais é distinto dos naturais; o conjunto cujo único elemento é o vazio é distinto do vazio; (estendendo a analogia) meu pensamento que p é distinto de p; minha percepção de x é distinta de x etc. Trata-se, aqui, de uma *relação* (de desigualdade), e, diga-se de passagem, nossas teorias da verdade são, em última análise - com a possível exceção das teorias deflacionárias (da redundância, performativas etc.), que não são teorias da verdade, mas do que “dizemos” -, teorias sobre a natureza dessa distinção.

Em *Filosofia e Consciência*, contrastei fortemente a noção de compreensão com a de explicação (1995, sec. 3.1), como duas maneiras, radicalmente distintas, de caracterizar nosso

“interesse” pelas coisas. A primeira não toma algo como objeto. Tomar alguma coisa como objeto é “distanciar-se dela”, mantendo a distinção a que me referi acima. Isto pode torná-la previsível, manipulável. Mas não pode torná-la compreensível, pois já não estamos lá, onde a pusemos. Ela foi excluída de nós, ou nós nos excluímos dela. Já compreendê-la seria incluí-la em nós, ou nos incluímos nela. Trata-se do oposto, portanto, de tomá-la como objeto. A “distinção irreduzível” simplesmente colapsa. A compreensão nada exclui, nem mesmo o “compreendedor”. De modo que não é algo que se possa “ter”, ou “possuir”. Quando *há* compreensão, não sobra ninguém que a pudesse ter. É experiência em si mesma, mas sem o experienciador. Impossível é explicar e compreender ao mesmo tempo.

Pode-se até tratar a compreensão como uma atitude epistêmica como as outras, que geram contextos opacos, mas esta não seria a “compreensão” a que me refiro. Essas atitudes ou contextos geralmente pressupõem a intencionalidade, e esta, por sua vez, pressupõe um “polo noético”. Mas o ato a que pretendo referir-me com a palavra “compreensão” é característico de uma forma “pura”, ou “não-intencional” de consciência. O poder de tomar algo como objeto, como disse acima, é a principal característica da *mente*, ou, se o for também da consciência, o é da “consciência” *intencional* que não considero como uma verdadeira forma de consciência, mas, ao contrário, como uma forma (mental) de *inconsciência* (V.1995). Já a consciência pura, ou não-intencional, não é, a meu ver, uma propriedade da mente, mas sim de algo como a “não-mente”, do Zen, ou simplesmente da presença de espírito. A atenção implicada pela compreensão distingue-se, portanto, da sofisticada

ingenuidade de uma visada meramente fenomenológica. Trata-se, de fato, de atenção à “comotalidade” do objeto, embora não envolva “totalizações” do tipo onisciente, pois não conhece “problema de escala”. Mas, não pressupondo nem mesmo o “compreendedor”, não sendo experiência “de” algum compreendedor, na acepção genitiva do “de”, mas experiência em si mesma, sua gratuidade e auto-suficiência faz com que a ação que lhe for inerente não seja fruto da previsão (Kant diria, “inclinação”), jamais sendo de caso pensado. Contudo, é o contrário de inconsciência

A explicação, por outro lado, é o caso paradigmático do interesse que a mente tem pelas coisas, de modo que sempre pressupõe a tomada de algo como objeto. É o instrumento de um interesse, que para Kant era “teórico”, e acabou ficando conhecido também como instrumental. O objeto, nela, toma-se o *explicandum*: aquilo de que se vai questionar a natureza. Mas enquanto seu objeto é o *explicandum*, ela está mesmo interessada é no *explicans*. Desse modo, tenta-se ver através do objeto: o contexto gerado é tipicamente transparente, transfenomenológico, pois visamos o que estaria “por trás”, subjacente à aparência. Trata-se de um tipo de “atenção” na qual, um tanto paradoxalmente, tomamo-nos “desatentos” ao objeto como tal, para atrevesá-lo, ir além dele. A explicação é tudo menos auto-suficiente, autocontida. Ao contrário da compreensão, estamos aqui no domínio do “hipotético”, ou seja, do deslocamento, por excelência: alguma coisa só pode ser verdade se outra também o for.

Apesar disso, não acredito que haja em nós alguma genuína “vontade de verdade”. A “verdade pela verdade” não nos moveria, ao contrário da “arte pela arte”, que certamente nos comove. Seja como for, a explicação não poderia expressar uma vontade de verdade, porque a explicação é aquilo que substitui, ou toma o lugar da coisa explicada, destinando-se ela própria, por sua vez, a ser substituída por seus pressupostos, ou seja, por aquilo que materialmente a implica (“Explicar” é uma reação tipicamente simbólica). O que se desloca dessa maneira, sem jamais poder estar “no seu lugar”, não pode estar sendo movido por uma genuína vontade de verdade. Deve ser uma “reação adaptativa”, que não é movida sequer por uma “vontade de poder”. (Esta última, aliás, é, por sua

vez, sempre uma redundância - não seria por isso que os nietzscheanos insistem em distingui-la da obscura “vontade de potência”?) A explicação poderia talvez ser descrita como uma “vontade de repetir”, como consequência da insatisfação, no sentido básico de falta de plenitude. Vontade insatisfeita, ela é mesmo algo mais aproximado de uma “vontade de mentir”, já que é pura insistência em reiterar a negação de tudo que encontra. Não pode aceitar coisa alguma como ela é, substituindo-a sempre por outra coisa. Impossível, como disse, para a explicação, prestar atenção a algo como tal, ou à “comotalidade” de algo, pois vê qualquer coisa como derivada, resultante, sintoma de outra, efeito de outra. Tudo não passa, para a explicação, de um sucedâneo de qualquer outra coisa; para ela, nada se basta, mas sempre se reduz, remete, ou depende de outra coisa, que acaba por substituir a primeira, num encadeamento voraz, como uma cobra tentando comer o próprio rabo, adiando *sine die* o momento impossível de comer a própria boca.

O quê, afinal, moveria esta máquina simbólica? Seria alguma necessidade - desistamos de “vontade” - de justiça, ou de justificação, ou de ajustamento? Explica-se o que carece de justificativa: eis o hipotético, que é, de fato, o domínio da escassez. O que lhe move só pode ser o que está em falta. Mas ainda que isto fosse a verdade, esta seria uma roda dentada que está desengrenada: não se “faz” alguma coisa porque essa coisa “é verdadeira” isso não faz sentido algum. Kant bem que sentiu a falta de uma razão “prática”, mas, como constataram seus herdeiros, essa falta não pode ser eliminada, como Kant queria, por razões... “puras”. Talvez não precisemos de “justificativas” para o que quer que seja. Mas se nada for movido pela Verdade, por que então pensaríamos que precisamos da Verdade para manipular o mundo? Por que pensamos que a Verdade teria poder?

A resposta a essas perguntas articulou-se, na modernidade ocidental, numa espécie de esquema conceitual, este sim, com autêntico poder sobre a mente humana, como se fosse um rito. Máquina orgânica, ou organismo mecânico, tem como característica inata, hereditária, apresentar-se a todos “em nome da Verdade”. Retomou o antigo programa de análise e síntese, tal como fora codificado por Pappus, para a geometria grega, para

aplicá-lo à natureza, mas agora *upgraded*, por uma simbiose biônica, um tanto incongruente, com o programa APRENDER COM A EXPERIENCIA, que veio com o aplicativo PROVA EXPERIMENTAL. A antiga análise buscava a *arche* de um teorema, dentre “princípios” chamados de “axiomas”; a “análise” moderna buscava os *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*, dentre fórmulas simples, chamadas de “leis da natureza”. A antiga síntese pretendia percorrer os passos da análise no sentido inverso, buscando deduzir o mesmo teorema do qual a análise partira, dos axiomas que encontrara; a “síntese” moderna pretendia “deduzir” os próprios fatos (*sic*) dos quais a análise partira, das leis naturais que descobrira. Compreende-se: a “Lógica” da época, a de Port Royal, era psicologista, de modo que a análise era interpretada como “indução”, e a síntese, como “produtiva”. A filosofia da natureza, da época, era dogmática, de modo que, no ponto final da análise, e ponto de partida da síntese, pensava-se ter havido um contato com a Verdade. Não se podia por isso detectar muito claramente a incongruência da justaposição de dois programas radicalmente heterogêneos: o hipotético-dedutivo (análise e síntese), e o da “Prova Experimental”. (V. FERNANDES 1985, 3.3) O resultado foi que tudo parecia um mar de rosas, até que Hume despertasse a todos do sonho baconiano.

Poucos séculos depois, a máquina de explicar, que nascera como um híbrido, obliteraria a distinção mesma entre o mecânico e o orgânico. Passaria a reproduzir-se com um único propósito: transformar nela mesma tudo que reconhecer, na cultura humana, como “estranho”, ou diferente do que ela é. Transformou-se num organismo voraz: a explicação como máquina. Seu “programa” é salvar as aparências, derivando suas descrições das maquinações do que não aparece. É o que se oculta que explica e permite prever o que aparece. O que se ignora, se é, ou não, verdadeiro, explica e prevê o que se “decide” tomar como verdadeiro. Qualquer coisa é substituída por outra, de maneira automática, e sem perspectiva de parada. À medida que tenta devorar seu próprio rabo, a cobra como que se estica, distende, evitando o impasse que a faria parar comer sua própria cabeça.

Os “compromissos ontológicos” que a máquina se vê obrigada a assumir são por ela

mesma rompidos ou alterados, como procedimento de rotina. Na verdade ela só funciona se substituída incessantemente uma coisa por outra, e eficaz, ou “funcional”, é tudo que ela foi concebida para ser. Só pode sê-lo apresentando o que quer que seja como se aquilo sobre o quê, ou de quê se trata não fizesse diferença para o que é previsto. Apresenta-se, *de rigueur*, como “desinteressada”, mas movida exclusivamente pelo interesse de ser útil. A verdade, em nome da qual ela se apresenta, é o que funciona. Tornou-se, na modernidade, nossa “máquina de conhecer”, por excelência. Mas só “conhece” o objeto que “destrói”, porque reduz a outro.

É a matemática que lhe permite expressar qualquer coisa em termos de qualquer outra, minimizando o atrito de suas engrenagens, reduzindo drasticamente seu desgaste. As aparências são salvas por dispositivo seu, que permite que o explicado, ou previsto, resulte de “editores de perceptos”, na posição de pontos cegos em nossos cérebros, ou seja, na posição do que faz aparecer, mas não pode, por sua vez, ser visto. (Sobre o deslocamento do ponto cego, V. FERNANDES 1995, Cap. 3; e 1997) Seu uso conta ainda com manuais de ritualística, que determinam o que se deve tomar como “possibilidade de erro”, “objetivação”, “intersubjetivação pragmática”. É dotada de regras para fazer que com meras regressões hipotéticas tenham o efeito cênico de avanços críticos, orientados por uma contrafação, ou seja, uma certa noção, inteiramente falsa, e falsamente robusta, de “Verdade”. Pois se a Verdade pudesse mover alguma coisa, algo funcionaria porque seria verdadeiro. Mas a máquina se trai com demasiada frequência, apresentando certas coisas como verdadeiras porque funcionam. A verdade é que a máquina não é dotada de critério de verdade, porque *não há* critério de verdade.

Quando apresenta alguma coisa como “verdadeira” porque “funciona”, ela tropeça, gagueja, engasga-se, dá um murro na mesa, e encerra a discussão. O nome da máquina, como é óbvio, é “Ciência”. Seus melhores metodólogos apresentam-na como uma máquina darwiniana, um clube sem regras de ingresso, mas com regras rigorosas de expulsão. (Popper, na melhor versão: MILLER 1994; numa versão “perplexa”: FERNANDES 1985, sendo Kant o guia dos perplexos.)

Anos atrás (1995, sec.2.7.), apresentei uma teoria de “atitudes epistêmicas”, feita sob medida - como tudo que faz a própria Ciência - para permitir que esta máquina de conhecer, ameaçada de descrédito crescente por alguns setores da mentalidade pós-moderna, pudesse continuar usando, com alguma credibilidade a noção de “evidência empírica”, como “pedra de toque”, ainda que baseada dubiamente na areia movediça do que chamamos de “sentidos” e “percepção”. Essa teoria se interessa ao leitor, foi desenvolvida ainda mais um pouco em 1997. Considerando que já me havia pronunciado como desejava sobre o assunto em 1976 (*Os limites da linguagem e a base empírica da Ciência*) e em 1985 (*Foundations of Objective Knowledge*), o que ainda me restaria dizer agora? Agora, perdi minha “paciência filosófica” com muitos de seus aspectos. O leitor será... “filosófico” o bastante, com um artigo impaciente?

A Máquina da Ciência adquiriu relativa autonomia, como se sabe, em relação à mente social que a projeta. Tem obsessão por “experiência”, “experimentos” “testes experimentais”. Contudo, não seria capaz, sem regressão infinita, ou então círculo vicioso, de propor uma teoria experimental sobre a natureza da própria experiência humana. Equívoco deliberadamente sobre o termo “experiência”, pois a Ciência tem imposto à mente humana suas próprias idéias confusas acerca do que conta, ou não conta, como a “prova da experiência”. Apesar do que escreveu Nancy Cartwright, sobre como a máquina mente (1983), para desespero, aliás de Sir Karl Popper, já cronicamente fustigado pelo que se conhece como “tese Duhem-Quine”, a máquina reage a quem a põe em cheque, com truculência e estupidez: “Se não confia na Ciência, então por que não se atira do *Empire State Building?*”. Por estúpido que seja o repto, a Filosofia deveria responder-lhe, ainda que não consiga fazê-lo no escopo de um artigo. Porque, afinal, não há critério de verdade empírica, não há razões para confiarmos na Ciência, e *ninguém* apresentou até hoje uma explicação satisfatória, ou “racional”, do fato de que, aparentemente, nela confiamos. A probabilidade lógica de que nossas teorias científicas sejam verdadeiras é zero, a de que sejam falsas é igual a um, e a distância entre duas teorias falsas e a verdade é sempre a mesma, ou seja, infinita.

Alternarei luvas de pelica com luvas de boxe. Gostaria de submeter essa Máquina de ritos a um rito sumário como se fosse um ajuste de contas. Pois não lhe devemos satisfações. Ao contrário é ela que está em débito. Quando se trata de distribuir, com justiça, o “ônus da prova”, a Ciência em última análise não prova nada. Por que deveria contentar-me como um mero “balanço e perspectivas”? O problema pragmático da indução, ao que tudo indica, jamais será resolvido. Ora, dir-se-ia, tampouco “prova” alguma coisa nossa vida espiritual. Mas as razões, aqui, são inteiramente distintas: se necessário fosse provar alguma coisa, a experiência religiosa, ao contrário da científica, seria “sua própria prova”, no sentido teológico de “testemunho”. A situação é prepóstera. Pois, embora as religiões não devam satisfação alguma à Ciência, a Ciência vem pedindo às religiões, direta ou indiretamente, satisfações. (Dedico-me no momento a escrever um livro, filosófico, sobre a natureza da experiência humana em geral, e, em particular, sobre a experiência religiosa: virá daí o desejo de ajustar as contas?)

A máquina de explicar, como tal, não conhece o seu lugar. É, literalmente, inconsciente. Se não cabe mais à religião apontar o seu lugar e exigir-lhe que lá se mantenha, quem, senão o filósofo, poderia fazê-lo? Mas assim como não pode fazê-lo uma teologia que mantenha a filosofia como serva, tampouco poderá fazê-lo uma filosofia que imite a ciência, e tripudie da teologia. Será bem sucedida, talvez, uma filosofia que tenha a teologia como aliada, em pé de igualdade, em que pese o caráter radicalmente distinto dessas duas disciplinas. Para aqueles que se esqueceram da Árvore da Vida, a Ciência aparece como a Árvore do Conhecimento, o caminho mais longo que pode haver, e o caminho que jamais poderemos ser. A Ciência é o caminho que não somos. O caminho que somos, não o “percorremos”, não o “seguimos”, e este é aquele que a Ciência, pos sua própria natureza, não pode conhecer. No seu lugar, ela tem sua utilidade. Metendo-se onde não deve, é uma máquina catastrófica.

Após ter dedicado metade da minha vida acadêmica à Filosofia da Ciência, já não posso mais tentar ajeitar as coisas, ser diplomático, ou admitir meias medidas. Embora admita que o ajuste deveria servir-se de algum tipo de agenda, preferiria não

tratar do assunto como mais uma versão do “problema da razão e da fé”. João Paulo II foi professor de filosofia e, na recente *Fides et Ratio*, mostrou competentemente que ainda o é: abstraindo sua preocupação específica com o magistério, a missão canônica, ainda que talvez não concordemos totalmente no que temos, nós dois, como filósofos, a afirmar, sem dúvida concordamos no que temos a negar, criticar ou condenar. Temos em comum, no mínimo, aquelas posições filosóficas que rejeitamos. (Uma apreciação filosófica desta Encíclica ficará, contudo, para outro artigo.)

Não usarei de meias palavras. A máquina da ciência vem-se comportando como letra mortal, que expulsa o espírito de onde ele habita. Tudo que na Filosofia, na Religião, ou nas Artes, não pode ser triturado pela explicação, privado de presença de espírito, desencantado, desanimado, “naturalizado”, foi relegado ao “mundo subjetivo”, ao qual se reserva o estatuto de uma simbólica de segunda, ou terceira classe. Quantos caíram! Não se pode fazê-los caber todos num cemitério de final de parágrafo. Não tomaram apenas os “convertidos” de carteirinha, mas também as vítimas de uma “formação reativa”: relativistas, construtivistas, esculturalistas, desconstrutivistas, tortuosos analistas do *dasein*, militantes da “diferença pela diferença”, apóstolos da “transgressão pela transgressão”, amantes do desespero e do ser-para-a-morte. (Se o leitor estiver interessado numa paisagem de descaminhos - *waste land!* -, consulte uma antologia teológica como a editada por Graham Ward, *The Postmodern God*, 1997.)

Um pós-modernista típico trataria a Ciência como mais um discurso, dentre outros, em pé de igualdade com a Arte, a Religião, a Filosofia, a Mitologia, etc. No entanto, parece-me óbvio que isto é falso. “Vestir o manto da Ciência” tornou-se, inegavelmente, no século XX, a prioridade de qualquer discurso ou saber “emergente”, que aspire a um lugar ao Sol. Sem um lugar ao Sol, a Máquina lhe trata como lunático, noturno, visionário. Mas tudo isto está invertido. Primeiro, não há manto, não há objeto de desejo, pois o rei está nu; segundo, noturna, obscura, lunática é a própria Ciência, não a Arte, ou o Sagrado; terceiro, a Lua e suas auras têm grande, importante e valioso papel a desempenhar na cultura humana. Não: O discurso da Ciência não é “meramente” um discurso dentre

os outros. Trata-se do discurso paradigmático de todos que tomam a Lua pelo Sol, aquilo que apenas reflete a luz, pela sua fonte. Tomou-se culturalmente imperialista, como se atendesse a uma vocação, porque nasceu durante a Grande Noite da humanidade, que foi, não a Idade Média, mas a Modernidade. As luzes realmente se acenderam, durante o Iluminismo. Acendemos todas as nossas lâmpadas. Tomamos o clarão noturno pela Lua cheia; e, finalmente, esta, pelo próprio Sol. Tomar a Lua pelo Sol é como ter todas as luzes acesas, dentro de casa, durante a noite, a janela aberta para o oriente, à espera do amanhecer. A luz do Sol, ao invadir o cômodo, empalidece nossas lâmpadas, até o ponto de torná-las invisíveis. O que brilhara tanto durante a noite, torna-se inútil durante o dia. É exatamente assim que a Árvore da Vida pode tornar inútil a Árvore do Conhecimento, e todo o “tempo”, toda “história”, toda “evolução” que esta gerou.

Tomar a Lua como Sol pode ser um equívoco muito instrutivo, se reconhecido pelo que é. A importância e o valor da Ciência estão em desempenhar o papel de uma Caixa de Ferramentas, especiais para serem usadas durante a noite do espírito. Articuladas, as ferramentas montam, nessa entidade ecológica que é a mente social, a Máquina de Conhecer. Mas é preciso não tratá-la como extensão protética, muleta sem a qual não podemos viver. A verdadeira Vida é a diurna: durante a noite sobrevive-se. O papel da Ciência é o de servir-nos. Seu lugar é o do serviçal: não é este o papel do rei? Que se profile, portanto, para ser passada em revista, na manhã do Espírito. As ferramentas estariam em ordem? (Já veremos como a Máquina trata a idéia de “ordem”). O serviçal, no entanto, é presunçoso, orgulhoso, e amotinado. Senão vejamos.

A Academia Nacional de Ciências norte-americana aprovou em 1981 uma Resolução de que Religião e Ciência são reinos separados e mutuamente exclusivos do pensamento humano, cuja representação no mesmo contexto leva ao mal entendimento de ambos. Durante a noite, quando mantínhamos, vigilantes, nossas lanternas acesas, já nos advertira um iluminista de língua inglesa: qualquer coisa que não fosse raciocínio abstrato sobre quantidade e número, ou raciocínio experimental, sobre fato e existência, deveria ser atirada às chamas, por não passar de sofisticada e

ilusão. *A entente* de agora não é menos impertinente, ou mais cordial. Já na época de Hume, a declaração de guerra fora prontamente respondida por Kant: a Ciência seria para sempre incapaz de responder às nossas perguntas fundamentais, por exemplo, sobre Deus, a Liberdade, ou a Imortalidade da Alma. Mas, para Kant - *hélas!* -, a Ciência já tomara o lugar do rei. Fiel à *traição* à Sabedoria, que deu origem à Filosofia Ocidental (*Filosofia e Consciência*, Cap. 1), Kant se esforçava para manter a mística ao largo, à maior distância possível entregando as “perguntas fundamentais” à “máquina” ineficiente da razão especulativa, capaz de “racionalização”, mas não de experiência. A “inexperiência” desta razão tornou-a presa fácil da noção confusa de “prova experimental”, ou se a, da outra razão, a da Máquina de Explicar. A metafísica, a religião e a arte acabaram por resignar-se a florescer à parte, nos aposentos de segunda classe da “subjetividade” que a Ciência lhes reservara. No final do século XX, os grandes cientistas já haviam tomado sua “segunda natureza” separar cuidadosamente suas próprias intuições espirituais da ciência que praticavam, como se uma coisa nada tivesse a ver com a outra.

O pacto nada cordial de não-intervenção, proposto pela Academia de Ciências, é fruto de um mal-estar, e incapaz de coibir abusos. (Desculpe o leitor meu uso de um chavão, mas o quê, na “pós-modernidade”, não seria “mal-estar”? Francamente, não sei como a espécie humana *agüenta* sentir-se tão mal!) O pacto não impediu, nem que alguns cientistas continuassem a tratar a Ciência como uma religião, nem que alguns religiosos continuassem a tratar a Religião como uma ciência. Não impediu, por exemplo, que um importante físico norte-americano publicasse um livro, reduzindo um pastiche da teologia ocidental a um capítulo da Física (Tipler), numa impertinência só comparável à de um teólogo, décadas antes, tentando reduzir uma Biologia cientificamente dúbia a um capítulo da teologia (Teilhard). Tampouco impediu que outro físico, australiano, recebesse um prêmio de um milhão de dólares por “incentivar a compreensão pública de Deus ou da espiritualidade” (*sic*), publicando um livro *de física* sobre “A Mente de Deus” (Davis). Cientistas e religiosos continuam a arrogar-se o direito de intrometer-se, como bem entendem, uns no campo dos outros, quando assim

o desejam. Alguns charlatães chegaram ao cúmulo de demitir-se da Ciência, para dedicar-se a compará-la com o Vedanta.

A Filosofia, aliás, não fez por menos. No século XX, armou uma formidável controvérsia em torno da “racionalidade da Ciência”, tempestade em copo d’água, geralmente ignorada pelos próprios cientistas, ocupados demais com o seu próprio ofício. Essa “problemática” da Filosofia da Ciência, que entusiasmou por igual gêneros mutuamente hostis de filosofar (analítico/anglo-saxão; e fenomenológico/continental), fez historicamente a triste figura, quixotesca, de um cão que ladra enquanto a caravana passa (Isto para não falar dos desvarios neopositivistas, ou ainda da polêmica, seja “humanista”, seja “frankfurtiana”, sobre o estatuto das chamadas “ciências humanas”, ou “sociais”: Ciência, afinal, digna desse nome, é “dura” - o resto é literatura...)

Tendo o Iluminismo menos relação com o Sol do que com as lanternas que acendemos à noite; menos relação com a fonte de luz do que com uma razão reflexiva, especular como a Lua, não admira que a aliança entre o subjetivismo moderno e o objetivismo científico se tenha dotado da dinâmica das “neuroses complementares”. O resultado é que todos os partidos tendem a concordar com a mesma descrição daquilo que a Ciência nos teria retirado: o desencantamento do mundo é comumente descrito como uma série de “feridas narcísicas”. Teríamos sido expulsos do centro do Universo, para a periferia de uma de suas incontáveis galáxias; teríamos sido privados da distinção de uma origem e de um fim espirituais, dignos de quem habita o ápice da Grande Cadeia do Ser, e reduzidos a meros produtos contingentes do acaso e da necessidade biológica; teríamos sido desiludidos de uma responsabilidade última, como agentes livres, dotados de vontade soberana, constrangidos a conceber a nós mesmos como robôs orgânicos, manipulados pela Natureza, seja a físico-biológica, seja a simbólica; num golpe de misericórdia, já parecemos impotentes para distinguir o vivo do não-vivo, o natural do artificial, pela adoção da teoria de “uma só evolução”, concebida em termos da metáfora da informação: processada e replicada em presença de recursos escassos, mutante e selecionada pelo que necessita para sobreviver e reproduzir-se, a informação substitui a metáfora do século passado, da máquina

a vapor, com a vantagem (?) de não ser de todo inverossímil que seja dotada de um “aspecto” não totalmente redutível ao que há de “físico” na Física, já que é “essencialmente virtual”, ou, se o leitor referir tem uma dimensão semântica irreduzível à sintaxe, e cuja a instanciação física permanece inexplicada.

Mas como poderia tudo isso ferir nosso narcisismo? A Ciência jamais poderia tocar, sequer, num fio de cabelo da verdadeira natureza daquilo que toma como objeto, mas somente no que dele pode expressar em termos de estrutura e função, interconversíveis, em última instância, aliás, com os bons ofícios da matemática. Como pudemos chegar a pensar que alguma coisa, seja o que for, seria “nada mais do que” o que dela a Ciência faz? Nada é “nada mais” do que pensa a Ciência Tudo é infinitamente mais do que Ciência jamais poderia conhecer. E isto não se deve, em absoluto, a qualquer “incompetência” dos cientistas, mas à natureza mesma da explicação, tal como a descrevi acima O “ser” de alguma coisa é, por definição, “inexplicável”, porque explicar é reduzir uma coisa à outra, é substituir uma coisa por outra. Este processo simbólico só se detém por decretos provisórios, *ad referendum* do conselho permanente de pesquisadores, ou construtores de teoria A estrutura do método é hipotético-dedutiva, de modo que, na verdade, escolhemos nossos termos e proposições primitivas. Não encontramos espécies ou essências naturais, mas decidimos, seja por razões lógicas, seja por razões “experimentais”, considerar isso ou aquilo como “pontos de parada” (o leitor pode consultar, a respeito deste assunto, FERNANDES 1985, 3.3).

Nada do que a Ciência afirma poderia “ferir” nosso “narcisismo”, se fôssemos narcisistas bem informados sobre a natureza da Ciência, pois esta última não terá jamais a última palavra sobre o que quer que seja. Mas que “narcisista” é esse, ou que “narcisismo” é esse? Se Narciso “se” olhasse bem, no espelho, veria claramente que *ele mesmo* jamais poderia estar lá, do lado do objeto, do lado da existência. Não há ninguém lá. Não que ele seja um vampiro: o espelho de fato reflete uma imagem, um objeto. Mas o que ele reflete não pode ser Narciso, já que este é aquele que está olhando, que está na “posição do ser” - evito, aqui, a expressão “posição do sujeito”, porque “sujeito” é “sujeito a” alguma

coisa, de modo que só é sujeito aquele que se aliena por uma identificação objetual.

Não fosse ativo, criador, Narciso seria parecido, não com o reflexo, mas com o próprio espelho. De modo que *não há* tal narcisista, não há tal *narcisismo*, não há *ferida alguma*. Expulsos do Centro? A homogeneidade e a isotropia do Universo, como dados da Cosmologia, e a impotência da “argumentação” face ao solipsismo como dado da Filosofia, põem aquela expulsão em dúvida. Expulsos do ápice da Cadeia do Ser? Mas a improbabilidade do Universo, de sua origem e evolução (incluindo a da vida), tem-nos tentado a duvidar da cegueira do relojoeiro, pois esta nos obriga a postular um número infinito de Multiversos, e, de maneira *ad hoc*, algum princípio de “auto-seleção” (?!), sob pena de termos de admitir um outro, muito mais forte, de “auto-organização”. (V., p. ex., LESLIE 1989; SMOLIN 1997; e DAVIS 1998)

A maior gafe que se pode cometer em Ciência é usar canhões para matar moscas, ou não fazer a barba com a navalha de Ockham. Contudo, ironicamente, a história recente da construção de teoria em Física, e em Biologia, é uma história de *gaffeurs* involuntários. A obsessão do minimalismo ontológico faz com que os cientistas acabem admitindo tudo, desde que possam continuar negando, p. ex., Deus, ou a Criação. Mas a paixão deles é inútil, pois, uma das funções da “ordem da existência”, ou do não-ser, é a de ocultar cuidadosamente o Designo, de modo a prover o contraste necessário à espontaneidade criadora. (Nós é que embaralhamos as cartas, como já veremos, para poder jogar.)

Não passamos de robôs orgânicos inconscientes? Mas, aqui, só rindo: “auto-referência” é algo tão impossível quanto “auto-consciência”, ou “quadrados redondos”: a idéia mesma de “auto”-referência, por sua incoerência, obriga-nos a deslocar sua referência, indefinidamente, numa “cadeia de von Neumann”, como no paradoxo semântico do mentiroso. É a idéia de “auto-referência”, no entanto que é “mentirosa”. Uma sentença não pode ser usada para dizer alguma coisa sobre “si própria”, pela simples razão de que ela não pode “tomar a si própria como uma unidade” (V. parágrafos iniciais deste artigo, e note que a sentença anterior, “V. Parágrafos iniciais deste artigo”, está na



metalinguagem, cuja linguagem-objeto é a deste artigo). Pode até ser que  $C \in \{ C \} = C$ , mas se um dos membros do  $C$  final for o próprio  $C$ , então, para nos referirmos a  $C$ , teríamos que primeiro nos referir a  $C$ , e não poderíamos terminar (ou começar), a menos que já houvésemos terminado (ou começado). Definitivamente, da mesma maneira que “conjunto” não se aplica a coleções que são membros de si próprias, tampouco “sentença” se aplica a seqüências de símbolos que se referem a si próprios.  $C = \{ C \}$  é o conjunto cujo único elemento é o conjunto cujo único elemento é ... *Quem* chegou a conclusão, então, de que somos robôs? (Ou “zumbis”, no sentido técnico, filosófico?) A mente de Buddha, talvez, ou o “sujeito transcendental”? Se podemos - e podemos! - “out Gödel” uma máquina (mente, ou sistema axiomático), então há máquinas (mentes, ou sistemas axiomáticos) que podem “out Gödel” a nós, a menos... que não sejamos uma máquina (“só”mente, ou um sistema axiomático). Mas se podemos pensar - e podemos! - que somos uma máquina (em geral), então, “uma máquina (em geral)” é precisamente o que não somos. Que o diga um filósofo analítico fisicalista e cientificista, portanto insuspeito:

O fato de que podemos exibir proposições que não podem ser provadas dentro de sistemas formais *particulares* ... mostra apenas que não somos equivalentes *àqueles* sistemas formais: um metateorema sobre um sistema formal particular claramente não é artefeito no esquema conceptual daquele sistema particular. (MULHAUSER 1998, 50..., especialmente a Seção 4 do Cap. 3, “Gödel De-Mystified”)

*Il sorpasso*, o “out Gödelling”, a distinção entre verdade e prova, a reflexividade em teoria dos conjuntos ( $C \neq \{ C \}$ ), o “recoo reflexivo” que caracteriza as “atitudes epistêmicas” (se conheço que  $p$ , então sou distinto de  $p$ , ou não “sou”  $p$ ), a existência, no Universo, de apreensão cognitiva (tomar algo como objeto), intencionalidade (“aboutness”), o fato da irredutibilidade da semântica à sintaxe, antropia (nossa presença restringe enormemente as possibilidades de o universo ser diferente do que é), enfim, tudo isso “prova” - se é que alguma coisa pode provar alguma coisa (já que a prova do pudim está em comê-lo) -, que, se *pensamos* que somos robôs e

podemos universalizar máquinas de Turing, então ... não somos *aquela* robô que pensamos, e ponto final. O valor de nos concebermos como se o fôssemos (o absurdo:  $C = \{ C \}$ ), está apenas em nos distinguir do que não somos, ou seja, está apenas em nos lembrar de que não podemos ser o que pensamos que somos, não podemos jamais nos confundir, coincidir, ou identificar com o objeto, ou com aquilo que objetivamos, seja o que for. No limite da infinita série de recuos reflexivos, aquele que pensa desaparece, passando para o lado do que é pensado, restando, no lugar que ele “pensava” ocupar, apenas o Ser, ou seja, a experiência em si mesma (Confio em que o leitor tenha se dado conta de que não pertencço ao time de Lucas, Penrose etc., que defendem a tese de que os resultados de Gödel significam que seres humanos não podem ser simulados, ou serem equivalentes a sistemas formais computacionais. Meus argumentos, neste parágrafo e no precedente são de outra ordem: se pensamos que somos um robô, então não podemos ser *aquela* robô; se pensamos que somos robôs, não podemos ser *aqueles* robôs que pensamos ser, porque, *em geral* jamais somos o que pensamos. A melhor Filosofia é *Philosophy Fiction*, de modo que, em Filosofia da Mente - esse Grande Baile Funk, sou do “lado A” - *Blade Runner*-, não do “Lado B”, o da Claque Quântica.)

Mas pode ser que a desconstrução de nossas supostas “feridas narcísicas”, nos termos da própria Ciência, seja uma jogada que a máquina da ciência esteja programada para interditar, ou invalidar de algum modo, já que não haveria Ciência se ela pudesse tomar consciência de si própria. A jogada, é de se esperar, há de ser considerada anti-científica, meta-científica, ou, talvez, “filosófica”? Pois é absolutamente certo que a Ciência, como qualquer coisa que toma outras coisas como objeto, não pode fazê-lo consigo mesma E é aqui, no programa da máquina chamado INTERDITAR, que funciona como um vírus, que entram em cena dois professores de física, que, em conluio com a mídia, inventaram um escândalo intelectual, com o objetivo de arregimentar o discurso filosófico. O que desejam impugnar? O uso, pelo discurso filosófico, de vocabulário, conceitos ou idéias da Ciência (dura), a menos que tal uso seja devidamente justificado, por conhecimento especializado, e se mantenha estritamente dentro de seu contexto de origem.

Sem tais cuidados, o uso de conceitos científicos, por filósofos, seria “impostura intelectual”.

Se esses professores - pois grandes cientistas é que não são - tivessem alguma influência sobre a Academia de Ciências, provavelmente tentariam fazê-la aprovar uma resolução semelhante à de 1981, para distinguir e desunir, desta vez, não Ciência e Religião, mas Ciência e Filosofia. Podemos imaginar-lhe os termos: “Filosofia e Ciência são reinos separados e mutuamente exclusivos do pensamento humano, cuja apresentação no mesmo contexto leva ao mal entendimento de ambos”. Mais uma “*entente*”, nada cordial. Esse escândalo, só conheço pela imprensa, pois não vou perder tempo lendo o livro deles, mas suponho que a reclamação não seja contra aqueles filósofos analíticos, que concebem sua tarefa como a de relações-públicas da Ciência, e contra os quais já organizei minhas invectivas em *Filosofia e Consciência* (Cap.1). Estes tem como pressuposto tácito a própria Ciência; a filosofia que fazem não deve discrepar fortemente de dois cânones: Ciência e Senso Comum. Como estilo de filosofar, praticam a “imitação da Ciência”. Caem freqüentemente no ridículo de serem mais realistas que o rei. Senão vejamos, brevemente, numa re-invectiva.

A despudoradamente pragmática construção de teoria em Ciência é imitada por uma espécie de exercício escolástico e exclusivo da argumentação hipotético-dedutiva, em geral restrita ao pugilato das reduções ao absurdo. A competição inter-teórica da Ciência é imitada de duas maneiras. Sob o aspecto da construção de teoria, pelo uso da navalha de Ockham, numa espécie de campeonato infantil, anti-ontológico, para ver quem ganha o troféu de haver expulsado mais entes do mobiliário do mundo. São, nisto, mais realistas que o rei, porque como já notei acima, os compromissos ontológicos da própria Ciência são devidamente assumidos ao sabor das conveniências - um grande cientista, digno deste nome, jamais pratica cruzadas anti-ontológicas, como as de Quine. Quanto ao segundo aspecto, o da base empírica, a Ciência é imitada pelo teste da intuição - passa no teste o que é “intuitivo”, não passa o que é “contra-intuitivo” (é claro que o “intuitivo”, como pedra de toque, é o nervo não analisado da análise, representando o senso comum do acadêmico médio).

Não deve ser contra eles, portanto, a reclamação de Sokal e Brickmont. Será, como menciona a mídia, contra filósofos “continentais” (especialmente franceses, como Lacan e Kriteva, por exemplo). Mas esta reclamação deveria estender-se às diferentes especulações de uma certa Ciência - oficial - contemporânea, que anda deixando de ser experimentalmente testável, para tornar-se, nos termos de um dos editores de *Scientific American*, “irônica”, porque “meramente especulativa”. O que devia ser apreciado como um bem vindo retorno aos bons tempos, em que Filosofia e Ciência mal se distinguiam, no campo da Cosmologia, como *Philosophia Naturalis*, é justamente tratado com ironia, face à arrogante e presunçosa ideologia da “prova experimental”, que tem caracterizado a Máquina de Explicar. Mas o que querem? Não se pode ficar manipulando energia na escala de Planck, criando Universos, buracos negros, ou singularidades em laboratório. Querem restringir, limitar, pôr a imaginação científica na camisa de força da “prova experimental”, como se o experimento científico realmente *provasse* alguma coisa? Na verdade as especulações físicas sobre “teorias de tudo”, de hoje em dia, e a Cosmologia Quântica contemporânea, fariam boa figura, se postas no mesmo palco que as especulações de Newton, sobre os “órgãos dos sentidos” de Deus, um dos quais, por exemplo, era nada menos que o Espaço. (Sobre o tempo, p. ex., V. BARBOUR 2000.)

Mas o cientista contemporâneo típico, modal, é surdo ao que é estranho ao seu ofício, nos termos em que ele foi treinado. Se ouve algum barulho estranho, deve calar a boca. Passa por severos ritos iniciáticos e subordina-se a austeros códigos disciplinares (tácitos, evidentemente), para tornar-se um “cientista competente”, aceito por seus pares. O pior que lhe poderia acontecer é a pecha de “charlatão”. Quando algum deles alude, ainda que obliquamente, a “problemas fundamentais, aparentemente insolúveis”, da Mecânica Quântica, um ameaçador sobrolho pode levantar-se, na face de um colega - e quanto mais presente o colega no *Citation Index*, pior “Que problemas ?!”. Mas este é o mesmo sobrolho que se levanta quando um deles, mais ingênuo, acha que finalmente entendeu a relação entre o mundo clássico e o mundo quântico, em termos de medida, colapso espontâneo,

decoerência, ou lá o que seja: “Quem *pensa* que entende a Mecânica Quântica não a entendeu”.

Bem ... nenhum saber pode “explicar a si mesmo”, pois a auto-referência é impossível. O domínio da explicação é o dos pressupostos, e não há pressupostos últimos. Além disso, o tipo de conhecimento que a ciência visa obter só pode ser obtido às custas da boa ontologia, pois se baseia na redução \_ ainda que alegadamente só metodológica - de um ente a outro, jamais podendo estar diante de um ente tal qual ele é. Não é surpreendente, portanto, que os cientistas não compreendam a “verdadeira natureza” do que fazem. Tampouco a Filosofia poderia “explicar a si mesma”. Que os filósofos não concordem sobre a “verdadeira natureza” da Filosofia, aliás, é *de rigueur*; pois ser filósofo é, dentre outras coisas, reinventar o que é a Filosofia. A que venho inventando, por exemplo, que não é *doxa*, não é *episteme*, não é *techné*, e está mais próxima da Arte e do Sagrado, que das artimanhas da Ciência, tem a Ontologia como área fundamental. Simplesmente não há Filosofia, para mim, se não investigo a “verdadeira natureza” daquilo sobre o que estou pensando (na verdade, só gosto de pensar no que para Quine são “criaturas das trevas” assim como só gosto de falar sobre o que para Wittgenstein eu deveria calar-me). A virada pós-moderna em direção à “Linguagem pela Linguagem” é, para mim, como apontar para a Lua, e olhar para o dedo. A Filosofia pode, portanto, no sentido em que a reinvento, compreender a Ciência. Já a Ciência não pode, *por sua própria natureza*, compreender a Filosofia.

Pois bem: é isso que me deixa à vontade para perpetrar quantas “imposturas intelectuais” eu julgar necessárias para melhor formular e resolver os problemas que me interessam, imediata, urgente e profundamente. Tomo emprestado, a fundo perdido, da Ciência ou de qualquer outro saber, os conceitos que bem entender, *tirando-os de seus contextos*, se preciso for, se para eles eu tiver algum uso. Não estou obrigado a conservar os sentidos originais dos conceitos científicos de que me sirvo, já que a Ciência consiste em não crer que as questões deste artigo possam sequer ser formuladas com algum sentido (a Teologia consiste em crer que elas possam ser respondidas), enquanto, em Filosofia, paradoxalmente, a resposta a uma questão é a compreensão da questão ela mesma.

A Ciência se caracteriza por um pragmatismo radical. Os cosmólogos, os teóricos da unificação, os neodarwinistas, - os Lógicos e os matemáticos! - deliram, e como deliram! (Para não falar das dúbias “ciências da complexidade” - ou deveria dizer “complexidade”?) Longe de mim tentar manter, aprisionar essas coisas em seus contextos! Isto seria cientificismo, gafe que só pode cometer quem não compreende a Ciência, como certamente não a compreendem nossos dois sacripantas. *Jamais uma teoria científica pretendeu depender de seu contexto*: pelo contrário, uma teoria científica é uma teoria sobre como os contextos interferem com o que elas tratam. Já pensou o leitor se a Física fosse julgada “dependente do contexto”, só porque a água não ferve a cem graus centígrados, ... *no alto do Himalaia? Ao contrário*, a teoria trata de incorporar a si própria os “contextos” de pressão atmosférica etc., porque *teoria científica é teoria dos contextos*. Como poderia a teoria dos contextos aprisionar as coisas em seus contextos? Os delírios especulativos da Ciência contemporânea são, portanto, os delírios acerca de como poderíamos *descontextualizar* nosso conhecimento. Eis porque aqueles que distinguem as “ciências humanas” e “sociais”, como “dependentes de contexto”, *et pour cause*, estão fazendo o jogo do cientificismo, correndo atrás de um manto inexistente, de um rei que está nu. Não sabem o que é a Ciência, pois Ciência é Ciência de contextos; são cientificistas, sem querer, pois acreditam que a Ciência pode ter a última palavra sobre o ser humano, e por isso a temem (temem ser “reduzidos” ao que a Ciência - Bicho Papão - disser deles). São, numa palavra, ignorantes, ou ingênuos. Duas palavras ainda não me bastam: são obscurantistas. Quem não pretende estar fazendo Ciência, aqui, sou eu, e, no entanto, que cientista me atiraria a primeira pedra, à luz, p. ex., dó Princípio de Gauge, que, pelo menos desde Maxwell, e sobretudo após o advento das técnicas matemáticas da década de 50, que tornaram possível a invenção do Modelo Padrão, torna possível expressar praticamente tudo em termos do que quer que seja? Todas as propriedades de alguma coisa dependem de todas as relações dessa coisa com a “Coisa Toda”, que é o Universo. A descontextualização é tamanha que só contextualiza no Contexto Total. Só há propriedades relacionais: os critérios de identidade de uma

partícula também servem para ... transformá-la em outra! Para onde foi o princípio ontológico dos filósofos cientificistas, “*No entity without identity*”? *Extrapolações de contexto* são comigo mesmo! *E os verdadeiros impostores* intelectuais são Sokal e Brickmont, com essa idéia de que os conceitos científicos só devem ser usados em seus respectivos contextos. Que tal tirá-los de lá para ver como se comportam? Se fazer Ciência é controlar os contextos, é possível que os conceitos utilizados pela Ciência para exercer este controle, se extrapolados, eles mesmos, do discurso científico, reservem aos cientistas, e “por acréscimo”, bons avanços serendípicos...

Os cientistas, como eu dizia, deliram. Que deixem, portanto, em paz os franceses. Não são apenas os franceses leigos que fazem papelões quando se metem com a ciência num campeonato de papelões apostado que venceriam os que se expressam em inglês. (Mas como faz bonito Jean Guitton, já ancião, em *Dieu et la Science!* E ele aposta em outro francês, Pasteur: “Pouca ciência afasta de Deus. Muita, a ele reconduz.” Não preciso dizer, suponho, que eu não faria, exatamente, a mesma aposta.) Em Ciência - não só em Filosofia, Arte ou Religião, como pensam alguns pós-modernos -, parece uma questão de se preferir um delírio a outro (é claro que ainda há quem pense, apesar de Kant, que gosto não se discute). *Contudo*, não vou tratar a Ciência como um saber dentre outros, como já disse. Na verdade o leitor deveria considerar este “ajuste de contas” como um insidioso elogio, sob o disfarce da invectiva (“*And Brutus is an honourable man...*”, só que tomado às avessas...). Que o leitor não leve a sério a minha retórica, que não sou nenhum Shakespeare!

É sublime (no sentido de Kant, sim! o estado atual da Física. Vamos reduzir o clássico ao quântico? Excluir o observador? Incluí-lo e multiplicar os mundos? Questionar o atomismo, que trata as coisas últimas como penúltimas, pondo-as na arena do espaço, do tempo, ou do espaço-tempo? *Speak about the unspeakable* (BELL 1987)? Não gosto da arrogância de um Weiberg, ou de um Gell-Mann? Nem de despautérios como os de Tipler? Aplico-lhes, embora não pelos mesmos motivos, o castigo de Hume: jogo seus livros fora. Fico com os de Barrow? Smolin? O magnífico livro

de Barbour? Ou o do filósofo John Leslie? O leitor tem alguma idéia do que seja uma Física infestada por uns vinte “parâmetros livres”?! *Não há lei* da qual se possa deduzir seus valores, que devem ser ajustados com uma precisão de umas duzentas e vinte e nove casas decimais, para que o Universo seja o que é. Não havendo lei, valem histórias do tipo “*just so*”, como já veremos. Os duzentos e vinte e nove parâmetros livres de um Universo Sem Lei lembram ao leitor algum conto fantástico de Borges? Deixe-me ver se consigo explicar, ainda que superficialmente, com vexaminosa incompetência, e certamente cometendo o maior número possível de imposturas.

Foi preciso adotar uma escala comum para relacionarmos umas às outras as ... “coisas” que “existem”. A unidade dessa escala, digamos, *acrescentou* uma constante universal, *h*, às duas conhecidas, a de movimento, *c*, ou velocidade da luz; e a de força, *G*, ou gravitação - para não falarmos da desconhecida *C*, a cosmológica. É a constante em que se baseiam as escalas de Planck, para massa, comprimento, energia e tempo - p. ex., a *massa* de Planck, obtida pela relação  $\sqrt{hc/G}$ , é igual a  $10^{-5}$  gramas; o *comprimento*, obtido pela relação  $\sqrt{hG/c^3}$ , é igual a  $10^{-33}$  centímetros; o *tempo*,  $10^{-43}$  segundos; a *energia*,  $6,625 \times 11^{-34}$  joule-segundo. Dentre os parâmetros livres estão as massas do próton, neutron, elétron e neutrino, respectivamente,  $10^{-19}$ ,  $10^{-19} + 3 \times 10^{-22}$ ,  $10^{-22}$ , e  $10^{-5} \times 10^{-22}$ . A massa do elétron está em negrito, para chamar a atenção do leitor para a “delicadeza” dessas proporções. Além desses quatro parâmetros, temos as quatro forças e seus respectivos, e *muito distintos* alcances: a da gravidade ( $10^{-38}$ !), a eletromagnética, a nuclear forte e a nuclear fraca ... A massa de Planck, que é a máxima que algo pode ter antes de entrar em colapso, é precisamente  $10^{19}$  vezes a do próton. A constante cosmológica deve ser menor que  $10^{-60}$ . Nossos aceleradores só nos permitem investigar as coisas até  $10^{-15}$  centímetros. E ainda não temos a menor idéia de como surgiram as estruturas do Universo. Depois de SU(5), SO(10), E(6), E(8), “tecnicolor” e “supersimetria”, que são os nomes das estruturas *matemáticas* que se sucederam no programa de pesquisas da Grande Unificação, a Teoria das Cordas está perdida numa numerologia cabalística de dimensões e na possibilidade de aumentar

exponencialmente, ao invés de diminuir, o número de parâmetros livres, além de continuar a tratar as coisas últimas como penúltimas ou antepenúltimas, por ainda pressupor o espaço e o tempo. Continuamos a convocar exércitos de fantasmas *ad hoc*, feitos sob medida como as “partículas de Higgs”, para conferir algum sentido à idéia prepóstera de “quebra *espontânea* de simetria” (“simetria” é instabilidade!). A probabilidade de o Universo ser como é, por acaso, é de uma chance em  $10^{229}$  (SMOLIN 1997, 45 e cálculo, 325n). E a biogênese? Não é simplesmente possível aplicar a idéia de “seleção natural”, retroativamente, até o fim da linha. A probabilidade de produzir apenas as proteínas, por acaso, é de uma chance em  $10^{40.000}$  (DAVIES 1998, 111). Comparem as ordens de magnitude, 229 e 40.000. Estamos literal e numerologicamente ... perplexos. O quadro é sublime. Ainda que o tenha pintado meio sem jeito, é sublime.

Mas desçamos aos infernos. Dizem os cientistas, quando dizê-lo lhes interessa, que explicações *ex ante* valem mais que explicações *ex post*. Pudera! Seu propósito é prever o comportamento das coisas, em termos de funções ou estruturas - conhecimento, aliás, que deveria ser posto pela engenharia política (ou pela polícia) a serviço de todos -, embora finjam confundir este fato com uma suposta “vontade de verdade”, sobre uma suposta “realidade”, que, de algum modo, que eles, em última análise, *não sabem* qual é, acabaria por refletir-se na corroboração de suas teorias.

Os mestres da suspeita, *dentre os próprios cientistas*, avisam que a causalidade expressa, no máximo, suficiência; que a universalidade de uma hipótese legaliforme é compatível com sua contingência e, em última análise, com a mera coincidência; que uma infinidade de premissas distintas (fatores, contextos) existe para cada conclusão, já que a lógica do método hipotético-dedutivo/experimental é regida pela implicação material; que a aplicação compulsória do *modus tollens* aos testes de hipótese acaba sempre, na “base” empírica, na areia movediça de decisões pragmáticas; que o importante é prever com precisão de o máximo de casas decimais; que o experimento é “bom” porque deu o resultado esperado (se foi severo), p. ex., confirmou a existência de uma partícula, e que a partícula existe porque foi

encontrada pelo experimento etc. O “realismo científico” já se foi há muito tempo, ou então não era o que pensávamos. Bohr achava que não havia ontologia subjacente à Mecânica Quântica, o que sugere ser esta a primeira teoria física que não versa sobre o mundo físico, mas sobre o nosso conhecimento dele. Wheeler acha que não há realidade “lá fora”, independente de nossas perguntas. Isto é uma tomada de consciência, um tanto tardia (três séculos após a Revolução Científica), de que Ciência e (boa) Ontologia são incompatíveis - o que não diminui em nada a importância da Ontologia, mas demarca claramente os limites da Ciência.

A Máquina de Explicar assume, aqui ou ali, compromissos ontológicos, mas não pode levá-los a sério. Na verdade não pode cumpri-los, por sua própria natureza, ontologicamente volúvel, sob pena de não poder “avançar”. Não digo que a Ciência não enriqueça o “mobiliário” do mundo. Ao contrário, age como um milionário esbanjador e excêntrico, que decidiu trocar toda a mobília da casa a cada estação do ano, e a cada inverno reconstruir a casa inteira. Já disse porque o “humanista”, defensor de metodologias “alternativas” (de fato, não-científicas) para as Ciências Humanas, erra por ignorância, não sabe o que é Ciência, e tem medo que ela “reduza” o ser humano ao “nada mais que...” ela pensa. Mas há tipos piores. *Um filósofo cientificista* sabe, teoricamente, o que é a Ciência, embora não a pratique. Imita-a, como já disse. E é mais realista do que o rei nu, porque veste o manto que lhe atribui. Wittgenstein (não pense o leitor que cientificistas são apenas os filósofos que vivem nos calcanhares da Física ou da Biologia são também os místicos, que vivem aos pés da Lógica e da Matemática. Se - ao menos! - descessem aos Infernos, certamente iriam parar num do tipo Platônico) ...

Wittgenstein, eu dizia, achava que não havia nada nas “caixas dos referentes” dos usuários da linguagem, quando, na verdade, embora a linguagem crie aquilo para o que ela aponta, ainda assim *aponta* para o que ela cria. Quine mutila-se com a navalha de Ockham, tomando-se um aleijão “filosófico”, “Pitagórico” sem mística, às voltas com números, conjuntos, e outros *abstracta*, no afã de jogar tudo na lata de lixo. Os cientistas, eles mesmos, jamais cometeram equívocos tão grosseiros: jamais reduziram a realidade à linguagem,

ou aos conjuntos. Sua imaginação ontológica é tão fértil quanto volúvel, *por competência científica pura e simples*, dever de ofício. “Verdade” e “Realidade” são *como têm que ser*, na Ciência, inocentes úteis a serviço de um pragmatismo total. Uma ontologia levada a sério seria um “obstáculo epistemológico” para a Ciência. Já o avanço do conhecimento científico não é obstáculo algum à investigação filosófica. Naturalizem à vontade a Epistemologia mas como tornar experimentalmente testável uma hipótese científica sobre a natureza da experiência? Logicistas, formalistas e intuicionistas não sabem o que é um número. Lógicos, matemáticos, cientistas da informação, da cognição e da automação, trabalhando juntos, unindo todas as suas forças, não sabem tirar o coelho da Semântica da cartola da Sintaxe. Biólogos mergulham a vida no ácido corrosivo da síntese neodarwinista, gastam o seu estoque todo, e não sabem o que se passa na morfogênese (para não falar da *biogênese*). (Só menciono as ciências mais “duras”, já que as “moles” não sabem nada.)

Ora, a Ciência faz muito bem de usar e abusar da Matemática, além de reformá-la para seu próprio uso, quando precisa avançar. Nas mãos de um físico realmente competente, a Matemática presta-se a qualquer coisa é de pasmar - e de dar parabéns aos responsáveis - que alguma coisa tenha sido aparentemente “decidida”, com certa unanimidade, pelos experimentos de Aspect sobre as violações das desigualdades de Bell. Já não é tão mesitório assim ir a Roma dizer ao Papa que no “momento zero” o tempo teria sido um espaço multidimensional, cujas dimensões teriam sido reduzidas a umas quatro; as condições iniciais do Universo reduzidas às suas “leis” - as que regeriam as “superfibras”?! -, *de modo que* (são assim *as just so stories* as que regeriam as “superfibras”?! -, *de modo que* (são assim *as just so stories*) a transição quântica de sua função de onda ter-se-ia dado por alguma “flutuação” meramente “casual”, ou quebra “espontânea” de simetrias, *de modo que...* a singularidade do “momento zero” não seria singularidade alguma... e não teria existido realmente aquele momento, aquele ponto que a Matemática reduzira a uma curva... *de modo que...* não teria havido “Criação” alguma! Triste papel o do atual ocupante da Cátedra de Newton... Alguns físicos-matemáticos - para não dizerem que fui

injusto com os filósofos-cientificistas - são capazes de qualquer coisa! (Stephen Hawking, quando ouviu falar do gato de Schrödinger, tem vontade de sacar uma pistola.)

Embora a matemática pareça estar, pela primeira vez, um pouquinho atrasada - o programa de pesquisas em teoria unificada torna-se rapidamente “especulativo” -, ela sempre ofereceu meios abundantes e variados para que salvássemos as aparências que decidíssemos salvar, e as salvássemos como bem entendêssemos. Jamais deixamos de traçar quantos “epiciclos ptolomaicos” fossem necessários, desde que a Máquina continuasse funcionando. E o estamos fazendo agora, mais do que nunca, para compatibilizar a relatividade com a Mecânica Quântica. Se a Matemática não está aparentemente conseguindo, por exemplo, resolver problemas de escala, para que a construção de teoria tenha conseqüências testáveis, dar-se-á um jeito, mais cedo ou mais tarde. Talvez a solução esteja em nos libertarmos do preconceito de que há escalas de tamanho - sejam do que for - que sejam mais fundamentais do que quaisquer outras.

Ainda assim, vale a pena detectar certos truques (ou seriam trapagens? Ou mesmo imposturas?) executados de maneira exímia pela Máquina de Explicar, e que estão diretamente relacionadas ao uso que ela faz da Matemática. Tomemos, a título de mera ilustração, uma das grandes conjecturas “de fundo”, por trás de toda Ciência contemporânea, seja física ou biológica. Trata-se da hipótese de que tudo veio à luz por acaso, seja o Universo, seja a Vida. Face a improbabilidades tão grandes quanto as que mencionei acima, e na aparente impossibilidade de descobrir ou inventar uma teoria do tipo “fundamental”, que preveja a incrível complexidade organizada, manifesta tanto no universo em si quanto na vida, é natural que o cientista se sinta acuado pela ameaça de um xeque-mate: o venerando Argumento do Designo insinua-se como típica “inferência da melhor hipótese”. Desde 1989, o aclamado - por Gregos e Troianos - livro de John Leslie, *Universes*, estabeleceu convincentemente, como um verdadeiro resultado filosófico, a verdade da tese: Deus, ou múltiplos Universos. Os cientistas, óbvio, agarraram-se aos “múltiplos universos”, e obstinaram-se em ignorar, tanto que o “ou” da tese

é o inclusivo, quanto o caráter um tanto contraditório da qualificação de “múltiplos” para uma palavra com prefixo “uni”, obrigando-nos a usar, aqui e ali, a incômoda “multiverso”, que, no plural, “multiversos”, sugere uma multiplicidade que não pode ser tomada como uma unidade, como, p. ex., a coleção de todos os conjuntos. A Máquina de Explicar está rigorosamente programada para evitar, *a todo custo*, a “Hipótese Deus”. Também está programada para maximizar parâmetros que variam inversamente, tais como flexibilidade e minimalização ontológicas. Começou a comportar-se, então, e perigosamente, em direção a alguma forma de “falácia probabilística”. Mas estando *também* programada para evitar falácias em geral, e sobretudo as que comprometam o programa CONTEÚDO, arquivo delicadamente compartilhado com o aplicativo TESTABILIDADE, a Máquina começou a tomar-se ... digamos, mais instável que o habitual, talvez por excessiva ... fragmentação do disco rígido? O resultado, como veremos, foi que uma certa confusão entre ordem e complexidade organizada, lei e condições iniciais (ou parâmetros livres), começou a insinuar-se no pensamento científico.

Lembremo-nos de não se pode provar que uma série é intrinsecamente aleatória. Em qualquer das concepções de aleatoriedade (acaso, simulação, mistura, e complexidade), a noção mesma pressupõe algum padrão ou ordem que deve ser quebrada, para que haja aleatoriedade: tratando-se de acaso, a ordem é previamente identificada com o que quer que seja que tenha *menor* probabilidade; no caso da simulação, os padrões são determinados pelos próprios testes estatísticos; no caso da mistura, pelos estados longe do equilíbrio; no caso da complexidade, pelos programas de menor complexidade. A teoria algorítmica da informação, ao identificar aleatoriedade com tamanho de programa computacional, toma possível que qualquer série finita seja aleatória relativamente a um programa e não-aleatória relativamente a outro (DEMBSKI 1998).

Só há “ausência de ordem” relativamente a alguma ordem. Não há qualidade sem qualidade prévia, de modo que o qualitativo jamais poderia emergir (ou sobrevir) do quantitativo, sem já estar lá, de alguma maneira. Esta é uma tese de inspiração platônica (não há conhecimento sem conhecimento

prévio, de modo que o conhecimento não poderia originar-se da ignorância). Tem, portanto, no mínimo, *pedigree*, e não acredito que ela tenha sido superada pela Ciência. À luz desta tese, o emprego universal da probabilidade (que não é uma teoria “probabilística”, mas hipotético-dedutiva), pela ciência contemporânea, tem um sentido parecido com o seguinte. Sabendo-se que não há desordem sem ordem, ou seja, que toda desordem resulta do *embaralhamento* de alguma ordem, primeiro identificamos de quê ordem a desordem seria desordenação (estatística descritiva), depois embaralhamos aquela ordem (amostragem), e, então, começamos a jogar (computar).

Mas o cientista, diria um filósofo cientificista, não “sabe que não há desordem sem ordem”. “Pelo contrário, sua hipótese é a de que a ordem emerge, ou sobrevém da ausência de ordem”. Duvido. A “hipótese” que o nosso filósofo acaba de enunciar refere-se ao impossível, outra vez como o quadrado redondo, e os cientistas competentes não são tolos, pois não são “cientificistas”. Eles sabem que se algum coelho não for posto pela mente humana dentro da cartola da natureza, de lá nada sairá. Sabem que o “empirismo burro”, do tipo “*tabula rasa*”, é falso. (Viram o *pedigree* da minha tese? Agora ela reaparece em ninguém menos que...Kant!). Mas não seria uma petição de princípio essa tese anti-empirista, que se inspira em Platão, Kant, Popper, etc.? (É de caso pensado que os ponho no mesmo saco, pois neste caso, o que os distingue é de somenos importância) Estou sugerindo, simplesmente, que a ordem não pode emergir, nem mesmo sobrevir, do acaso; que não há ordem sem ... ordem; que a “origem” da ordem (assim como a do conhecimento) não pode ser ... sequer *tematizada*, com um mínimo de clareza e coerência.

Estaria eu defendendo o que, desde o século passado, após o advento Darwin, tem sido chamado de “criacionismo”? Daniel Dennett diria que estou invocando “ganchos celestes” (“*skybooks*”) para fazes o trabalho de “guindastes” (“*cranes*”), solidamente (?) apoiados na terra (DENNETT 1995). Sem dúvida, Guilherme de Ockham diria que estou usando um canhão para matar uma mosca. Não. Não estou defendendo o “criacionismo”. Este pressupõe o tempo. A tese de Platão, Kant etc. não o pressupõe. Como não vejo sentido na idéia de

criação atemporal, a idéia de criação não está envolvida na minha crítica ao que chamei de “Grande Hipótese de Fundo” da Ciência contemporânea, seja física, seja biológica, ou seja, a tese de que tanto o Universo quanto a Vida vieram à luz por acaso. E sei, Guilherme, sei muito bem do valor da simplicidade e da parcimônia, em construção de teoria explicativa. Quando estudei Lógica - jamais a entendi bem, concedo de mão beijada - por meio da metamatemática de Kleene, na década de ...60! (Estão vendo? Já devo ter esquecido tudo!), lembro de me haver abismado com a prova de ‘ $a = a$ ’, a partir daquela axiomática, em...dezessete passos. Sei que uma explicação que pressupõe menos tem mais ...alcance? ...conteúdo? ...que a que pressupõe mais. Contudo, a Máquina de explicar está às voltas com o seguinte fato:

...qualquer sistema formal, no qual seja possível determinar a complexidade de seqüências de conteúdo informacional menor que  $N$ , tem relativamente poucos bits de axiomas e requer provas muito grandes, ou tem provas concisas e muitos bits de “axiomas”, que não são algoritmicamente independentes. ...Com apenas  $N$  bits de axiomas, calcular o conjunto de seqüências menores que  $N$  requer provas *extremamente* longas ...O extremo alternativo é assumir tudo aquilo que queremos provar, o que ... nos dá provas mais concisas, mas o número de bits de axiomas que têm que ser pressupostos pode facilmente ultrapassar o número de partículas no cosmos. ...o esquema conceptual do conteúdo de informação algorítmica ...não provê uma receita direta para calcular complexidade ...que seja simultaneamente decidível e livre de manipulação arbitrária, como resultado de mudanças em codificação ou representação. ...qualquer esperança de obtermos algo concreto diretamente, com respeito a cérebros ou outros substratos cognitivos, tem que ser moderada pela consciência de que tal obtenção vem junto com uma grande variação na complexidade do que quer que seja que podemos obter. (MULHAUSER 1998, 48/9, *itálicos do autor*, que se apoia em Chaitin 1974 e Gödel 1936.)

No sentido mais geral, informação é exclusão de possibilidades, ou a possibilidade de distinguirmos uma coisa de outra. Na teoria de Shanon, como todos sabem, informação era entropia negativa, ou seja, era diretamente proporcional à “ordem”, e ainda não se havia transformado na metáfora predominante, que é agora, na construção de teoria científica. Ainda não se reconhecia o problema constituído por seu aspecto irredutivelmente semântico. O maior problema, na época, talvez fosse o de salvar a Segunda Lei, do Demônio de Maxwell, depois que se descobriu que a computação podia ser reversível: com base na Primeira Lei, a da conservação de energia - a mesma que veta o dualismo interacionista mente/cérebro -, a Ciência simplesmente proibiu a existência de informação desencarnada (como se fôsse possível “proibir” a existência de alguma coisa que ...existisse!), e decretou que informação não-instanciada fisicamente não poderia ter qualquer efeito sobre o “mundo físico”.

OK: um *software* não pode “rodar” sem *hardware*. Mas a noção mesma de informação envolve “códigos”, “traduções”, “interpretações” e noções correlatas, como “significado”, “contexto” e “modo de descrição”. *Como*, por um lado, conceber a instanciação física dessas coisas, e, por outro, conceber que elas se tenham originado espontaneamente da física? O surgimento “espontâneo” de informação no Universo, no sentido de redução de entropia, só não seria uma flagrante violação da Segunda Lei se a informação sempre estivesse estado lá, desde o começo de todas as coisas. Não há “forças informacionais”, como as quatro forças fundamentais da natureza: p. ex., o que manobra um aeromodelo não são as ondas de rádio ... A verdade é que não dispomos de uma lei física de “auto”-organização complexa: a idéia de “auto” catálise, p. ex., implica o absurdo de que uma molécula seja capaz de catalizar a seqüência de reações que leva à produção ... de “si própria”, o que me lembra a idéia analogamente absurda de que  $C = \{C\}$ . (Quando penso em “funções recursivas” como técnicas de programação nas quais uma subrotina, ou função, “toma a si própria” em alguma parte de seu cálculo, não consigo evitar de pensar que há algo de podre no Reino da Dinamarca ... mas, certamente, deve ser porque sou um leigo estúpido: se conhecesse realmente



Lógica, e Matemática, veria logo que ... “não há problema algum!”.)

Seja como for, vêmo-nos obrigados a fingir que ignoramos a impostura de tratar a informação semântica como uma quantidade natural qualquer, energia, ou lá o que seja Usamos noções afins à de “intencionalidade” o tempo todo, negando o tempo todo que haja na natureza intencionalidade de qualquer tipo, seja *aboutness* ou finalidade. A Segunda Lei acabou por ser salva do Demônio, que podia obter informação sem dissipar energia, pela idéia de que sendo fisicamente instanciado, ele seria obrigado a estocar a informação obtida, mas não poderia deixá-la expandir-se indefinidamente - o que aumentaria sua entropia -, tendo que “atualizá-la” periodicamente, “deletando memória”, o que -surpresa! -, *custa energia*. No caso da vida, tão obviamente neguentrópica, o processo reversível de troca de informação entre ADN e ARN é compensado por outros processos metabólicos, que têm que apagar a memória da transcrição, aumentando - surpresa! - *a dissipação de energia*. Por essas (e outras) Paul Davies foi capaz de passar um pito em Prigogine e Stengers:

As tentativas de procurar um caminho para a vida, via auto-organização, freqüentemente caem na armadilha de confundir organização com ordem. Os exemplos citados de auto-organização freqüentemente não são nada disso; ao contrário, implicam uma ordenação espontânea. Por exemplo, as reações químicas que exibem ciclos rítmicos são freqüentemente apresentadas em descrições de auto-organização, mas o comportamento periódico é claramente um caso de ordem *não* aleatória. ...Na ausência de um novo princípio de auto-organização que induza a produção de complexidade algorítmica, uma parte crucial da história da biogênese tem sido omitida. (1998, ed. Bras., p.170)

Na minha “desqualificada” opinião, podemos esperar sentados, tirar o cavalo da chuva etc. O “novo princípio” não surgirá, sobretudo se for um princípio de “auto”-alguma coisa. E as leis da física, tal como as conhecemos, não podem ser, aqui, de nenhuma ajuda. Elas não criam, mas *embaralham* informações. “A vida *não* é realmente um exemplo de auto-organização”, insiste Davies, mas é guiada

pelo código genético, que envolve o aspecto irredutivelmente semântico da informação. (id., 168/9) A conjectura que está à espreita, e que faz estremecer a Máquina, é a de que o Universo teria um viés em favor da vida ...

De onde viria a informação no Universo? Da quebra “espontânea” de simetrias? O leitor talvez se lembre de que tratei essa noção, acima, como prepóstera. Não tenho dúvidas de que o é. Para a Ciência, em última análise, algo só vem à luz por quebra de simetrias: são essas quebras que nos levam a distinguir entre leis e condições iniciais, parâmetros etc. A simetria que se quebra é a simetria de uma lei. Sua quebra é espontânea, no sentido de que um dos efeitos equiprováveis da própria lei acaba, de fato, acontecendo - fato em relação ao qual a lei é perfeitamente indiferente, Não deveríamos, então, associar a idéia de simetria com a idéia de ordem? Não haveria mais entropia *depois* que a simetria se quebra? Não deveríamos escrever: ordem =  $1/\text{entropia}$ , ou entropia =  $1/\text{ordem}$ ? Mas então, a quem associaremos a delicada e incrivelmente rica estrutura do Universo, *depois* da quebra? Com “desordem”? A quem associaremos a delicada e ainda muitíssimo mais rica estrutura da vida? Com “desordem”? Isto seria incongruente: a “ordem da vida” é semanticamente guiada pelo código genético. Mas então deveríamos associar ordem a improbabilidade, e, portanto, a muita informação? Deveríamos associar desordem a probabilidade, ou a pouca informação?

Não. Tudo isso inverteu-se, depois que a metáfora da informação passou a dominar a construção de teoria em Ciência, com a mesma força que a metáfora da máquina a vapor a dominara no século passado. O paradigma do conteúdo de informação algorítmica, complexidade algorítmica, ou aleatoriedade algorítmica o paradigma da teoria da informação algorítmica, de Kolmogorov-Chaitin-Solomonoff) substituiu o paradigma “antrópico”, ou termodinâmico da informação, ao longo das décadas de 60 e 70. A nova noção de ordem passou a ser associada a probabilidade, pouca informação, simetria; a nova noção de desordem, a improbabilidade, muita informação, dissimetria. Quando se trata de complexidade organizada, como diria Davies, “padrões são má notícia” (1998, ed. Bras., p.139). De agora em diante, se cometermos a imprudência de voltarmos a associar a essas coisas a idéia de

entropia, teremos o samba do crioulo doido: organismos “mais elevados” (?) não teriam entropia mais baixa, mas, ao contrário, mais elevada (!). Do ponto de vista da complexidade algorítmica, a informação que uma lei física teria que ter para prever configurações aleatórias de alta especificidade (grãos de café jogados no chão, mas espalhados *naquele* padrão particular) seria computacionalmente intratável, o que quer dizer que não devemos esperar pelo advento de uma explicação legaliforme para a ordem da vida. Esta parece realizar-se *apesar* das leis, como se enganasse as leis: quem achar que são as leis da química que mandam, está confundindo meio e mensagem.

Mas o que fazer com o fato de que, aparentemente, tudo precisa de tudo, para existir? Proteínas não surgem sem DNA (código), RNA transcritor, ribossomos de montagem, e estes, por sua vez, não surgem sem proteínas. Sabendo-se que catalizadores não são alterados pelo processo de catalização, como poderia uma molécula M catalizar reações produtoras de ... M?! Essa conversa de “auto”catálise, como já vimos, é outro embuste: menos pior seria jogar logo a fonte da ordem no “ambiente”, em *G* (gravitação universal), ou imaginar qualquer outra coisa ... O problema é tão intratável que já há quem imagine duas origens distintas, uma para o *hardware* (algo que metabolize mas não se replique), e outra para o *software* (algo que se replique mas não metabolize). Mas isto seria como afirmar que a glândula pineal tem duas propriedades, uma extensa e a outra pensante, ou defender a tese, perfeitamente inepta - escondida atrás de muita pompa e circunstância, é óbvio - de que a Informação tem dois “aspectos”, um objetivo, outro subjetivo ... Já desde a década de 60 Paul Feyerabend advertira o mundo da inépcia de todas as “teorias da identidade” de coisas como essas: tudo que tais teorias conseguem fazer é afirmar que a “mente” tem propriedades “cerebrais”, e o “cérebro” tem propriedades “mentais”. Desse jeito, ainda vai aparecer alguém defendendo a Grande Tese de que ... A Química “conhece” Biologia. Ou que a Natureza “aprendeu” a distinguir entre *hardware* e *software*. Essas bobagens me lembram também de uma curiosa defesa do interacionismo organismo-meio, popular entre piagetianos e adeptos da “teoria geral dos sistemas”, da década de 50, que

consistia, em última análise, em identificar meio ambiente a meio ambiente, e organismo a organismo, ou seja, que consistia em dizer ... nada! À maneira de quem hoje propõe “duas origens distintas”, os construtores de teoria daquela época pretendiam reduzir ao absurdo o anti-interacionismo pelo experimento mental de considerar duas idéias, ambas equivalentes, indiferentemente, seja a “organismo”, seja a “meio”: a primeira era a idéia de um organismo dotado de perfeito sistema motor, mas desprovido de sistema sensorial; a segunda, a idéia de um organismo dotado de perfeito sistema sensorial, mas desprovido de sistema motor!

Parece que a informação mudou de lado: agora joga no time que, antigamente, chamaríamos de “ruído”. O padrão de expansão de  $\pi$  continuará a satisfazer testes de aleatoriedade, mas agora conterà *pouca* informação. Todas as seqüências aleatórias conterão a mesma quantidade de informação. E apesar de quaisquer incongruências que possam surgir da substituição da “máquina a vapor” pela “informação”, a Máquina de explicar está proibida de entrar em conflito com a Segunda Lei, e ponto final. Como se a Segunda Lei fosse, realmente uma lei, e não a mera constatação do fato de que, sendo o Universo como é, e sem que saibamos porque, a probabilidade de que encontremos nele processos entrópicos é muito maior, para qualquer processo tomado ao acaso, que a probabilidade de encontrarmos processos neguentrópicos. A relação desse fato com a suposta “seta” do tempo foi explicada pelo próprio Boltzman, em 1896:

... para o universo, as duas direções do tempo são indistinguíveis, do mesmo modo que no espaço não há acima e embaixo. Mas assim como nós, num certo ponto na superfície da Terra, vemos a direção para o centro da Terra como para baixo, uma criatura viva que num determinado tempo está presente num desses mundos isolados [e no universo como um todo haverá tantos “mundos isolados” em que a probabilidade está aumentando, quanto “mundos isolados” em que ela está diminuindo], verá a direção do tempo em direção ao estado mais improvável como diferente da direção oposta (chamando a primeira de passado, ou começo, e a última de futuro, ou fim). Portanto, nessas

pequenas regiões que se tornam isoladas do universo, o “começo” será sempre num estado improvável. (*apud* Barbour 2000, 342)

Mas deixemos de lado o desmascaramento antrópico da suposta “Segunda Lei”, ou acabarei por me estender demais (a seção 12 do livro que estou escrevendo no momento chama-se “Eternidade e Tempo”).

Retomemos nossa descida aos infernos. A numerologia cabalística não anda infestando apenas as Supercordas: há  $10^{130}$  arranjos diferentes de aminoácidos numa pequena molécula de proteína; a natureza escolheu 20 tipos diferentes de aminoácidos, que devem ser agrupados em seqüências de três (códon), de modo que em cada códon sejam rejeitados 19; o “código” consiste na atribuição de um aminoácido a cada trinca; há  $10^{70}$  códigos possíveis baseados em códon, dos quais a natureza escolheu um, comum a todas as formas conhecidas de vida; há 4 bases e 64 permutações de 3, e 20 cabe em 64, apesar da redundância (de 44) ... etc. Vertigens? Que tal mais esta a reprodução diferenciada por etapas incrementais não funciona no caso do código, devido ao risco de retroalimentação catastrófica:

genomas complexos exigem mecanismos de cópia confiáveis, e estes mecanismos requerem genomas complexos; ... o equipamento de replicação mais simples requer muito mais informação do que aquela que se poderia acomodar numa seqüência primitiva de ácido nucleico (DAVIES 1998, 67).

Genoma curto não tem espaço para construir mecanismo de cópia; genoma longo retroalimenta-se catastroficamente: de que tamanho eram os genomas dos primeiros organismos?

Mas de que adiantou a Física encurralar num canto teórico toda a improbabilidade das “condições iniciais” do universo? A mosca encurralada acabou sendo alvo de um canhão de proporções tão gigantescas quanto a hipótese de uma infinidade de “uni(?)versos” a serem selecionados (?) de algum modo, que ainda permanece obscuro, mas que, se puder ser esclarecido, terá infalivelmente as mesmíssimas características, por mais disfarçadas, justamente daquilo que se pretendia evitar. Está bem: a Máquina de explicar só pode funcionar se

certas questões, importantes demais, forem mantidas ao largo. No entanto, não estou escrevendo, aqui, sobre uma coisa “qualquer”, mas sobre algo de que, afirmo, suspeita o próprio cientista, apesar do “realismo” ridículo de certos filósofos. Na impossibilidade de explicações legaliformes, não só a Biologia, mas a própria Física está em vias de tornar-se uma ciência ... histórica.

Voltemos ao “acaso”. Um baralho só tem graça se o pudermos embaralhar, e, quanto melhor embaralhado, menos viciado o jogo. Se distribuirmos as cartas, ainda que sem ordem aparente de distribuição, podemos ver surgir nas mãos ordenações, que, por sua vez, vão sendo arrumadas pelos jogadores, *em ainda* outros tipos de ordem, alguns dos quais acabarão arriados na mesa. Algumas dessas ordens derivam seu interesse da ordem, digamos, “original”, do baralho empacotado, outras da maneira de distribuir as cartas, mas o fato é que todas elas podem, em princípio, nos surpreender, porque todas nos parecem emergir da desordem do embaralhamento. (Se embaralhássemos todas as letras e sinais de pontuação de todos os sonetos de Shakespeare, e começássemos a jogar, não seria surpreendente reconhecer alguns pedaços de versos em nossas mãos de jogo? Que diríamos de um soneto inteiro?) Contudo, não faz sentido “embaralhar” um baralho já embaralhado: tente imaginá-lo. Como saber que está... “embaralhado”? Suponha que está, porque desconhecemos se ali há ou não uma ordem. Em que consistiria essa atividade cognitiva que chamamos de “descobrir ordens”, ou “padrões”?

Um verso de Novalis, que Popper, se não me engano, usou como epígrafe de *Logik der Forschung*, resume a resposta: “Teorias são redes: só quem lança colherá”. Jogar qualquer jogo com o baralho sem ordem “empacotada” discernível já seria lançar redes: o que quer que surgisse que pudesse ser reconhecido como uma ordem só poderia refletir alguma ordem que se tivesse tomado presente na maneira de jogar (no caso do solitário, na maneira por ele escolhida para tirar as cartas). Haveria maneiras totalmente “casuais” de tirar as cartas? Mas não poderíamos sequer “repetir” rodadas, com o objetivo de garantir a aleatoriedade, à espera de padrões ocultos, ordens que superviessem da “ausência de ordem”, pois repetir já pressupõe alguma ordem: só se repete o que se identifica, ou

distingue, como “o mesmo”, outra vez! *N’ O Relojoeiro Cego*, Richard Dawkins, depois de afirmar, como sempre, que “a teoria da evolução por seleção natural cumulativa é a única teoria que conhecemos, que é, em princípio, capaz de explicar a existência de complexidade organizada”, sai-se com a seguinte frase, que é a melhor ilustração que conheço do “problema pragmático da indução”: “Mesmo que a evidência não o favorecesse, ela ainda seria a melhor teoria disponível.” (*apud* SMOLIN 1997,105/6; meu grifo) Em Inglês, diríamos: “Indeed...”

De onde, então, a Ciência tirou a idéia de que um acaso supostamente “puro”, em misterioso conluio com um tempo supostamente dotado de uma “seta”, pudessem fazer surgir o que aos nossos olhos parecem curiosas ordens, algumas por sua vez tão bem dotadas da capacidade de reproduzir ordem, que chegamos a apelidar sua atividade de “memória”? Minha resposta: A hipótese de que tudo veio à luz por “acaso e necessidade” é uma artimanha pastoril da Máquina de explicar, que vai conduzindo a algum curral seu rebanho de improbabilidades, para, no fim do dia, fechar a porteira e pregar-lhe uma tabuleta com o rótulo, “Condições Iniciais”. Ou “Flutuação Espontânea do Falso Vácuo”. Ou “Aqui, acontece um milagre”. O que queremos é fazer o improvável parecer provável, mas sem recorrer à falácia probabilística. Será possível? Qual é a “lógica” que estaria escondida na artimanha?

Imagine que temos um buraco negro toda vez que a matéria (?) é espremida numa densidade maior que  $10^{79}$  a do núcleo atômico, ou seja, numa densidade maior que a massa de Planck.. Imagine que o nosso Universo contenha cerca de  $10^{18}$  buracos negros. O físico Lee Smolin pretende ter abstraído uma “representação formal” da seleção natural, que se aplica igualmente bem tanto à Biologia quanto à Cosmologia (1997, Cap. 7). Pretendo tornar a representação ainda mais abstrata, para tentar expor a impostura, nua e crua, por trás do uso que a Ciência faz da estatística subjacente aos princípios da seleção natural.

Smolin precisa postular que a singularidade na origem do nosso Universo é, de algum modo, que ainda se desconhece, eliminada por efeitos quânticos, juntamente com as singularidades dentro de buracos

negros. Se o tempo puder continuar para além destes últimos, então pode-se postular que a cada buraco negro corresponde um novo universo (*id.*, 88/89). Proponho que esqueçamos desses detalhes, por enquanto. O que se segue é a minha reconstrução, *malévola*, da argumentação de Smolin, ao longo das páginas 92 a 106 do seu livro (O Capítulo intitula-se “*Did the Universe Evolve?*”).

Chamemos de “x” a qualidade correspondente à propriedade do nosso Universo, de ter  $10^{18}$  buracos negros. Multipliquemos o número de universos, digamos, ao infinito (o número não precisa ser infinito, mas não faz mal que o seja, para meus propósitos). Se qualquer universo for tão improvável quanto qualquer outro, estamos a um passo da falácia probabilística.. Tratemos, então, de tomar diferentes as probabilidades individuais de cada universo. Como fazê-lo? Postulemos que o nosso Universo é *típico*, no sentido de que “x” é uma propriedade que não pode estar presente em todos os universos, nem mesmo na maioria deles, mas somente em universos como o nosso. Aparentemente, demos um passo para nos afastar da falácia, mas, na verdade, já equivocamos nossa noção de “probabilidade”: afinal, “x” é provável ou improvável? *Prima facie*, “x” continua improvável. A única maneira de *explicar* essa improbabilidade é injetar cada vez mais conteúdo em “x”, até que dele possamos deduzir que é *provável* que nosso Universo seja este e não outro.

Não há como tirar um coelho de uma cartola ... vazia! Mas já pusemos meio coelho dentro da cartola, quando postulamos que nosso Universo era ... típico. Queríamos “x”. “x” era altamente improvável, dado nosso conhecimento geral das coisas. Façamos então “x” parecer uma quantidade que pode crescer, dado um novo conhecimento geral das coisas, um novo cenário, um novo *background knowledge*, obtido pelo acréscimo de mais um postulado. Que conteúdo devemos acrescentar? O novo cenário será adequado se ele for composto de muitos “y” *diferentes*, dos quais somente poucos tenham a qualidade “x”. A possibilidade de variação de “y” já está restringida aos que têm “x”, porque *já* pressupusemos que “x” é típico. Só poucos “y” têm “x”. Terminamos a primeira etapa, a da estatística “estática”, descritiva. Se “x” *puder* crescer, então *podemos* ter o coelho inteiro.

Agora é a hora de embaralharmos as cartas. “y” está no papel de variável independente; “x”, no papel da dependente. Deixemos “y” variar aleatoriamente, pois nosso objetivo final é poder dizer “Começando com *qualquer*  $x_i$ , e com *qualquer*  $y_i$ , o resultado acabará sendo o nosso Universo”. Temos agora que inventar um mecanismo para fazer “x” crescer exponencialmente, em função da progressiva restrição da variação de “y” àqueles “y” que têm “x”. A rigor, não precisamos nem do tempo: não precisamos postular que o crescimento de dá “ao longo do tempo”, ou entrar na controvérsia de se houve ou não tempo suficiente (V. meu artigo de 1997, sobre a noção *atemporal* de “variável”; e o livro de Barbour, 2000).

O mecanismo ideal é aquele que tornar “x” uma função de “y”. Dando nome aos bois: a última etapa, depois do embaralhamento das cartas, ou seja, a etapa em que começaremos a computar, ou etapa inferencial, deverá prever que Buracos Negros =  $F$  (Parâmetros), ou Organismos =  $F$  (DNA). Deixamos as leis quietas, pois já vimos que elas seriam em princípio incapazes de dar conta do recado, e fizemos variar apenas parâmetros e genes, que estão no papel das “condições iniciais”. Como a variação é de “y”, ou seja, sempre do mesmo tipo de coisa, sempre de parâmetros (ou genes), e não de qualquer outra coisa, a variação equivale a uma reprodução, ou replicação de “y” - o ser “parâmetro” (ou ser “gene”) é o que se repete. Essa repetição deve ser “diferenciada”, porque precisamos fazer algo “crescer” - não precisa ser no tempo, repito: tudo que precisamos é que, num espaço platônico de funções, a função que “cresce” esteja representada pelo número suficiente de funções distintas, todas lá presentes simultaneamente, da menor até a maior.

Obrigamos a variação a ser pequena, ou por “etapas incrementais”, pois queremos poder trabalhar com uma “paisagem de aptidão”, ou “*fitness landscape*”: no caso dos universos, para preencher o gramado da paisagem com, digamos, universos de uma só progênie, ou seja, para que nossas funções correspondentes à noção de crescimento, se as *quizermos simular no tempo*, possam “crescer”, supomos, p. ex., que cada Buraco Negro dá origem a um Universo, ou tem pelo menos uma progênie, mas que nem todos dão origem a apenas um Universo. No caso dos organismos,

cobrimos o solo com os que escaparam da catástrofe de erros, mas, digamos, replicaram-se pouco.

No caso do Universo, não há meio ambiente para exercer pressões seletivas, mas isto é irrelevante, pois não estamos usando noções como “sobrevivência do mais apto”, ou “competição por recursos escassos”: estamos no nível mais abstrato, tentando exhibir a “lógica” básica, por trás da artimanha pastoril da Máquina de explicar, que deve encurralar toda a improbabilidade num canto, para então fazê-la parecer provável, ou previsível, ou explicável, mas sem *parecer* estar cometendo alguma forma de falácia probabilística. **O Princípio** é: “x” é como que é, porque é a propriedade que toma o nosso Universo mais provável (as características da vida são o que são, porque são as que tornam a vida mais provável). **A “lógica”** é: “x” deve poder aumentar exponencialmente, como que por necessidade matemática, desde que o cenário seja armado para que ocorra exatamente isso. **O cenário** é: “x” é feito de muitos “y”, só alguns dos quais pertencem a “x”. O que não se repete já está excluído. Pronto: estamos diante de uma *just so story*: Taxa de Reprodução Diferenciada =  $F$  (Parâmetros, Genes). Terminamos a segunda etapa, a do embaralhamento das cartas.

Agora é só computar, ou jogar. Mas o jogo, agora, é trivial: as cartas estão marcadas. Se vou no baralho e tiro uma carta qualquer, é altamente provável que ela corresponda ao nosso Universo, ou à vida tal como a conhecemos. As cartas do baralho foram selecionadas de tal modo que o tamanho do baralho como um todo varia inversamente ao espaço de parâmetros (genes), que vai-se tornando improvável, à medida que o que queríamos prever (ou explicar) vai-se tornando provável, de modo que a Máquina de Explicar parece salvar as aparências, mas por meio de um embuste, ou seja, um abuso da teoria matemática da probabilidade. O defeito não está, obviamente, nesta última, que, se fosse usada de maneira mais honesta, não removeria nem uma ínfima parte de nosso estarecimento, de nossa perplexidade diante do Universo e da Vida. Teorias matemáticas não prevêm, ou retrovêm o que quer que seja, a menos que lhes acrescentemos conteúdos empíricos do tipo “interações”, ou “medidas”. Se não queremos ceder ao *wishfull thinking* do bayesianismo, p. ex., abstermo-nos de atribuir “probabilidades iniciais” às

nossas hipóteses probabilísticas, e quebramos a cabeça para torná-las testáveis. Não é que Smolin não se tenha dado a esse trabalho: V. Seu Apêndice, "Testando a Seleção Natural Cosmológica" (301/23). Não estou acusando Smolin de não estar fazendo boa Ciência, muito pelo contrário. A Ciência que ele faz é um dos belos exemplos de construção de teoria em Cosmologia contemporânea. Leiam essas pérolas:

... aquelas combinações de genes que levam à descendência que sobrevive são muito menos numerosas que aquelas que não o fazem, de modo que as criaturas reprodutoras viáveis sempre correspondem a pequenas regiões do espaço de genes. Isto é completamente análogo ao fato de que a maior parte do espaço de parâmetros da física corresponde a universos que sobrevivem por apenas uns poucos tempos de Planck e não reproduzem mais que uma cópia de si mesmos. Finalmente, nossa regra de que em cada nascimento de um novo universo os parâmetros mudam por um pequeno passo aleatório é precisamente análoga ao fato de que os genes da descendência diferem na reprodução, em média, por uma pequena mudança aleatória, em relação aos genes do ascendente ou ascendentes. (104) ... Em ambos os casos há uma grande coleção de indivíduos distinguíveis, sendo as propriedades de cada um especificadas por um conjunto de parâmetros. Em ambos os casos, as configurações que seriam realizadas para a maior parte desses parâmetros são muito desinteressantes. Em ambos os casos temos o desenvolvimento de estruturas que são estáveis em escalas de tempo que são muito longas, comparadas com as escalas de tempo fundamentais dos processos dinâmicos elementares. Em ambos os casos o que precisa ser explicado é por que os parâmetros que são realmente realizados caem dentro desses pequenos conjuntos que nos dão um mundo interessante, altamente estruturado. E, se a teoria que propus está certa, a explicação em ambos os casos é encontrada na estatística por trás dos

*princípios da seleção natural*. (105, meu grifo)

*Touchê!* Só que ... a "estatística que está por trás" mostra que a seleção natural não tem é "princípios". Estamos muito longe de quaisquer "*Principid*", como os de Newton, ou Russell. A "perigosa idéia de Darwin" acabou por conseguir baixar drasticamente nossos padrões do que devemos admitir como "explicação". Nossa noção de severidade de um teste envolvia o alto conteúdo do recorte de um pequeno subconjunto de um conjunto infinito de fatores, de modo que seu controle tomasse a ocorrência do *explicandum* o mais improvável possível, a menos que se devesse ao que afirma o *explicans*. A idéia de "melhor que o mero acaso" era levada a sério. Agora o próprio *explicans* transformou-se num baralho de cartas e o próprio conteúdo (recortes) em "acaso". Nosso velho "melhor que o acaso" ("*better than chance*") tornou-se um "nada melhor que o acaso", e ainda querem que nossa surpresa, perplexidade e espanto diminuam. A impostura está aí.

Na realidade que vai do átomo ao Universo, ou realidade "clássica", não há duas coisas iguais; na realidade infra-atômica, ou realidade quântica, as "entidades" distintas de cada espécie são tratadas como coisas iguais (todos os elétrons são idênticos, etc.). Na verdade são "não-entes", ou, o que é o mesmo, "entes" metade: numa "consulta" (é assim que prefiro chamar interações ou medidas), metade da informação fica como que "embutida" no consulente, que a ela perde o acesso, e a outra metade é exibida cripticamente pelo oráculo (é assim que prefiro chamar o "sistema", ou seu "estado"). Tanto no mundo clássico como no quântico, a semelhança entre as coisas ainda é expressa por leis. (Digo "ainda", porque, como vimos, a Física está para transformar-se numa das Ciências Biológicas, e, como tudo isso é considerado muito "lógico" - até mesmo na epistemologia "evolucionária" de Sir Karl - a Lógica e a Matemática que ponham suas barbas de molho!)

Outra maneira de distinguir os mundos clássico e quântico é considerar a maneira de tratar, em cada um deles, a diferença. No mundo clássico, as diferenças são expressas por distintas "condições iniciais"; no mundo quântico, por distintas funções de onda, uma para cada "partícula" tomada "individualmente" - a menos que as empacotemos.

Há uma forte analogia entre os papéis desempenhados pelas condições iniciais e os desempenhados pelas interações, respectivamente, nos mundos clássico e quântico: ambas são extrínsecas às próprias leis e funções de onda, além de serem o curral onde guardamos nosso rebanho de improbabilidades.

De acordo com a metáfora da informação, ignorar alguma coisa é não comprimir uma série, p. ex., é aleatória se só puder ser descrita por seu comprimento inteiro, nem mais, nem menos. Conhecer alguma coisa, em contrapartida, é comprimir a informação que ela contem, ou seja, poder descrevê-la usando menos bits que os contidos na sua apresentação original. “Compressão” e “descompressão” de informação são noções aparentadas às mais antigas, e intuitivas, de “síntese” e “análise”, além de serem também relacionadas às de “probabilidade lógica” (ou “absoluta”, ou *a priori*) e, por isso, à idéia de “conteúdo”. Os cérebros humanos são os mais potentes compressores de dados que os nossos cérebros conhecem. Ofereçam a um cérebro treinado qualquer coleção de pontos, e ele lhes encontrará a “curva”, função ou lei. Dê-lhe uma coleção infinita de pares de meia, e ele determinará o conjunto que contem uma meia de cada par etc. Como compressores de dados, conjecturamos que nossos próprios cérebros seriam de algum modo produzidos, via evolução biológica, por processos de compressão de dados, que ocorreriam em toda a Natureza. O mais enigmático de todos é, de longe, o que divide o próprio mundo em dois, deixando o observador diante de apenas metade da informação.

Os dados *a serem* comprimidos devem estar *menos* comprimidos que suas próprias compressões - as cartas a serem ordenadas devem estar menos ordenadas, ou mais “embaralhadas” que suas ordenações. Diante de uma série “aleatória”, ou “descompressão aparentemente incomprimível” de dados, simplesmente não poderíamos saber se ela é “realmente” aleatória, ou deve ser assim considerada apenas relativamente à capacidade de compressão do cérebro humano; por outro lado, não saberíamos distinguir do “ruído de fundo”, uma compressão absoluta, total, máxima. O cérebro sabe que a própria idéia de “dado” - aquilo a ser comprimido ou descomprimido - pode ser expressa em termos de compressão ou descompressão

algorítmica. O que é “dado” para um processo de compreensão de dados, pode, por sua vez, ser descomprimido, ou reduzido a dados mais elementares. Ao que tudo indica nada é intrinsecamente um dado, ou uma compressão algorítmica. (Uma série “intrinsecamente aleatória teria que ser mais longa que o próprio Universo.) Mas uma distinção desse tipo, embora relativa, é indispensável à Epistemologia e à Ciência, tanto quanto outras distinções, também relativas, como as de “analógico” e “digital”, “*software*” e “*hardware*” etc.

Uma das chaves, no meu entender (?!), para o enigma da “medida”, “interação”, ou transição funcional, em Mecânica - que gosto de chamar de “consulta”, como disse acima -, é considerarmos o par ‘observador-observado’ como apenas relativamente ordenado. O observado cria o observador, que, por sua vez cria o observado, e assim por diante, não tendo sentido perguntar pelo que veio primeiro. (E diante de algo assim que estaríamos se considerássemos a informação uma coisa “física”, e sua computação fosse reversível.) O par de hipóteses, “mudou o mundo” e “mudei eu” é outro exemplo, bem intuitivo desses pares relativizáveis. “Ordem” e “ausência de ordem” é outro. Esta deve ser a situação da Ciência, se ela funciona bem. A Ontologia - mas não a Ciência! - é que poderia estabelecer prioridades, em alguns desses pares relativos: p. ex., não há quantidade sem qualidade, *bit* sem *it*, *hardware* sem *software*, ausência de ordem sem ordem, etc.

Mas o futuro “causa”, “restringe”, ou “determina” o presente, tanto quanto o faz o passado. Vimos que algo só vem à luz, ou passa a existir, por quebras “espontâneas” de simetria Assim é a nossa Ciência da natureza, ou a natureza da nossa Ciência. Não tem sentido perguntar, em sentido absoluto, de onde veio a ordem (ou a compressão): de fora do baralho que embaralhamos, ou de dentro dele, do embaralhamento, ou do jogo? Dos dados “eles mesmos”, ou dos “algoritmos” que os comprimem? Das observações (ou interações), ou dos conceitos (ou teorias)? Do “puramente quantitativo” (*bits*) ou daquilo de quê as quantidades são quantidades, ou a informação é informação (*its*)? (Uma “qualidade” pode sempre ser expressa, pela Ciência, em termos de níveis de granulação, ou velocidade de processamento de informação)

Se a “ordem” está nos olhos de quem vê, então só há ordens, pois tudo esta “vendo”. O Universo físico se comporta como se houvesse alguém vendo, o tempo todo: ele nos “mede”, tanto quanto o medimos. O ambiente “vê” o cérebro, tanto quanto este vê aquele. E simetrias são quebradas por toda e qualquer coisa, ou todo e qualquer processo que, digamos, dissipe informação, exclua, ignore ou “esqueça” alguma coisa: interações, medidas, identificações, distinções, métodos, maneiras de ver, perspectivas. Tome a Aritmética Se ela própria fosse compressível, não seria incompleta, indecidível, incapaz de provar sua consistência em seus próprios termos. Tome a Cosmologia Se a função de onda do Universo existisse, como distinguiríamos entre leis e condições iniciais? Ou o meio da mensagem? O Mundo seria uma obra de arte ...

O simbólico é tudo aquilo que não pode ser “literal”. Como tudo que é simbólico, a Ciência é metáfora O par “observador-observado” ordena-se quando a repetição da informação (“memória”) como que “passa” do meio ambiente para o cérebro, que “colapsa” num “ponto de vista”. Tome agora a superposição de possibilidades, em Mecânica. A “indeterminação” quântica só é “intrínseca” relativamente à idéia de interação (insista em incluir o observador, e você terá uma cadeia de von Neumann, ou a multiplicação do mundo em histórias). Tome agora a função de onda do Universo, em Cosmologia Fundidas as leis e as condições iniciais, jamais poderíamos saber por que estamos confinados a uma, e somente uma, daquelas “histórias”, ou “mundos” (não podemos ocupar um ponto de vista não-clássico, sem “congelar” a função de onda). Devemos então entender a “aleatoriedade” dos resultados, em *qbits*, como consequência da não-repetição da informação, já que sua repetição equivaleria à sua (impossível transmissão supraluminal. Mas a matemática - nossa maneira de fazer as coisas se repetirem, ou nossa “memória” - nos obriga a considerar que a informação se repete. Não podendo essa repetição equivaler à transmissão supraluminal de informação, somos obrigados a admitir a “não-localidade”, ou seja, a existência de correlações atemporais e a-espaciais. A aleatoriedade, neste caso, não significa “puro acaso”, ou “pura ausência de ordem”. Mas a que ordem corresponderia essa relativa ausência de

ordem? uma ordem “implícita”, certamente não-local? Seja como for, tratar-se-ia de uma ordem, embora “de outra ordem”. (Aliás, as “ondas-piloto” de Bohm e Hiley não são afetadas pelos resultados de Aspect, justamente por serem “contextuais”).

Face à capacidade compressora de dados de nossos cérebros, em quaisquer escalas que não as mais básicas - escalas em que “tempo” e “espaço” se tornam indistinguíveis -, toda ordem pode ser concebida como “atraída” por alguma ordem, ou padrão. Pouco importa se os “atratores” são teleológicos ou mecânicos, constelações celestes (os *skybooks* de Dennett) ou depressões do terreno (*cranes*): só podemos conceber a ausência de ordem depois de haver entendido que ela é o embaralhamento de alguma ordem. Jamais entenderemos o que quer que seja como tendo vindo à luz por “por acaso”. A grande hipótese geral da Ciência contemporânea é um embuste. A própria existência de alguma coisa depende da “quebra” ou “desorganização”, ou “embaralhamento” de alguma ordem, simétrica e reversível como uma carta comum de baralho. O que assim “cai” para uma ordem, digamos, “inferior”, só pode ser descrito por expressões legaliformes que incluam um fator extrínseco, ou “condições iniciais”, e que acabam sendo, então, entregues às artimanhas estatísticas “por trás” dos princípios da seleção natural. Precisamos jogar para que a mente se surpreenda, já que ela se torna cega para tudo com que se acostuma. E só o que a surpreende “faz diferença”.

Todas as consultas geram dualidades de termos complementares, em que a percepção de um “espalha” o outro por um “espaço” tão amplo quanto for preciso para expressar um em termos do outro. O que quer que seja que constitua o Universo é dual, como a luz e a própria “matéria”. E a Ordem de todas as ordens é discreta como os Álefas de Cantor não há coisa alguma entre um termo e outro. (Eis outro par relativamente ordenado, que a ontologia ordena de maneira absoluta: a realidade última é discreta, não contínua, ou “densa”; Deus não integra, só conta.) Mas qual seria o “ritmo” da alternância entre pólos de uma dualidade? Não se “passa” de um pólo a outro, mas “salta-se”, sem que o salto leve tempo, ou percorra espaço, ou tenha um “saltador”, suposto “sujeito” de um movimento que, na verdade, não existe, pois é feito de unidades intemporais.



Há quem tenha o hábito de ler jornais de trás para frente. Haveria uma ordem, do fim para o princípio? Inverter o que percebemos como ordenado de uma certa maneira pode-nos surpreender, porque nos damos conta de que temos esse poder. Jornais, revistas, livros. Livros? Baralhos encadernados: ou também não há quem os consulte “ao acaso”? Espero que esteja claro, a essa altura, que esse “acaso” requer nosso embaralhamento de uma certa ordem, a fim de “desligá-la”, neutralizá-la por um momento. Na consulta oracular, o consulente se vale do embaralhamento de páginas, moedas, varetas, cartas, “estados” físicos, ou mentais, como sucedâneo do silêncio requerido para “ouvir” alguma ordem, ou mensagem. Vale-se de sua precipitação ao fazer a consulta - quebrar a simetria do que foi embaralhado a ponto da equi-probabilidade ou reversibilidade - como sucedâneo da pergunta. Só há ordens: conhecer é embaralhá-las, e jogar.

Agora suponhamos, pela última vez, que o Mundo resulta de tiradas “ao acaso”, de bits embaralhados. Eis o Mundo como resposta sibilina, oracular. Mas o quê consulta o quê? Sendo o Mundo a gigantesca simulação de uma consulta, sua “verdadeira natureza” será cognitivamente vedada a quem quer que dela faça parte. O simulado jamais poderia saber que é simulado. Quem, então, consulta Quem? Se o que chamamos de “informação” for algo físico, a consulta lhe conservará uma quantidade constante. Embaralhar consome tanta energia quanto consultar. Como as respostas dependem das perguntas, quanto mais ordenado for o consulente - quanto mais precisa for a pergunta - menos ordenada será a resposta, e vice-versa. Nos casos limites, a ordem estaria toda polarizada de um lado, a desordem do outro, sendo esta última resultado do embaralhamento, e a primeira, de uma jogada. Quem joga com Quem? Consulentes (observadores) e oráculos (mundos) alternam posições instantaneamente, aos saltos, como elétrons mudando de órbita, ou cardinalidades mudando de Alefes. *Não há nada entre uma coisa e outra.*

A Academia de Ciências deve ter razão: a Ciência parece uma religião ao contrário. Como o simulado não pode saber que é uma simulação, não podemos conhecer as razões, se houver, para confiarmos numa, ou noutra. Mas “se não confio na

ciência, então por que não me atiro do *Empire State Building?*”

Porque não posso tomar a “mim mesmo” como objeto, e, dentre as coisas que conheço *deste*, que o pensamento e a linguagem insistem em projetar no mundo como “eu mesmo”, está a informação: sou uma simulação perfeita de um corpo que cai ...

#### BIBLIOGRAFIA

- BARBOUR, J. 2000: *The End of Time*. OUP
- BARROW, J. D. 1991: *Theories of Everything*. OUP (Trad. Bras. 1994, Zahar)
- CARTWRIGHT, N. 1983: *How the Laws of Physics Lie*. OUP
- CASTANHEIRA, M & FERNANDES, S. L. de C. Orgs. 1997: *Psicologia e Mente Social*. RJ, UGF
- CHAITIN, G. J. 1974: Information-Theoretic Limitations of Formal Systems. *J. Ass. Comp. Machinery*, 21, 403-24
- CRAIG, E. ed 1998: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols.. Routledge
- CRANE, T. 1998: Intentionality. GRAIG ed., 4, 816/21
- DAVIES, P. 1991: *The Mind of God*. Simon & Schuster
- \_\_\_\_\_ 1998: *The Fifth Miracle*. Orion (Trad. Bras. 2000, Co. das Letras)
- DEMBSKI, W. A. 1998: Randomness. CRAIG ed., 8, 56/9
- DENNETT, D. 1995: *Darwin's Dangerous Idea*. Simon & Schuster
- \_\_\_\_\_ 1998: *Brainchildren*. MIT P
- DUHEM, P. 1906: *La théorie physique*. Rivière
- FERNANDES, S. L. de C. 1976: *Os limites da linguagem e a Base Empírica da Ciência*. Diss. De Mestrado. PUC-Rio.
- \_\_\_\_\_ 1985: *Foundations of Objective Knowledge*. Reidel
- \_\_\_\_\_ 1995: *Filosofia e Consciência*. Areté
- \_\_\_\_\_ 1997: Qualidade e Quantidade em Pesquisa Psicológica. CASTANHEIRA & FERNANDES Orgs.
- GÖDEL, K. 1936: *Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums*, 7, 23/4. (Trad. Ingl. 1965, DAVIS, M. Ed.: *The Undecidable*. Raven)
- GUITTON, J. 1991: *Dieu et la Science*. Grasset & Fasquelle. (Trad. Bras. 1992, Nova Fronteira)
- LESLIE, J. 1989: *Universe*. Routledge

MILLER, D. 1994: *Critical Rationalism*. Open Court  
MULHAUSER, G. 1998: *Mind out of Matter*. Kluwer  
RUCKER, R. 1982: *Infinity and the Mind*. Birkhäuser  
SMOLIN, L. 1997: *The Life of the Cosmos*. OUP

TEIHLARD DE CHARDIN, P. 1955: *Le Phénomène humain*.  
Seuil  
TIPLER, F. 1995: *The Physics of Immortality*. Doubleday  
WARD, G. Ed. 1997: *The Postmodern God*. Blackwell

## LA RACIONALIDAD DE LA CIENCIA: DE AXIOMA A PROBLEMA

Alberto CUPANI  
Departamento de Filosofia da UFSC/CNPq

### ABSTRACT

*By the time Philosophy of Science was understood as a logical reconstruction of scientific research, the rationality of science was of course never at stake. With the historical "turn" in that discipline, the conviction that science is rational became subject to revision. In this paper I elucidate the cultural roots of the traditional notion of the rationality of science, and spell out the many ways by which this notion has been criticized over the last decades. I also point out the new aspects revealed by those criticisms in the notion of the rationality of science. Finally, I show the problems which current Philosophy of Science has to tackle as a consequence of the shift in the status of that notion.*

**Keywords:** *rationality of science - scientific rationality - logic of research*

### RESUMO

*Quando a Filosofia da Ciência era entendida como reconstrução lógica da pesquisa científica, a racionalidade da ciência não estava em questão. Com o "giro" historicista naquela disciplina, a convicção de que a ciência seja racional tornou-se objeto de revisão. Neste trabalho lembro as raízes culturais da noção tradicional da racionalidade da ciência e menciono as diversas formas em que a mesma tem sido criticada nas últimas décadas. Assinhalo também os novos aspectos dessa noção revelados pelas críticas. Finalmente, indico os problemas que a atual Filosofia da Ciência tem que enfrentar como consequência da mudança no estatuto epistemológico daquela noção.*

**Palavras-chave:** *racionalidade da ciência – racionalidade científica - lógica da pesquisa*

En la concepción filosófica tradicional de la ciencia (que subsiste en su imagen vulgar), "ciencia" y "racionalidad" eran prácticamente sinónimos. Concebíase la actitud científica como el ejemplo más acabado de una posición racional ante la realidad, tanto en el sentido teórico, vale decir como

intento de comprender el mundo, como en sentido práctico, o sea como medio de transformarlo. La racionalidad de la ciencia se manifestaba como actitud crítica con relación al saber ordinario y a las convicciones tradicionales, y como exigencia de rigor en la argumentación y en el examen de las

evidencias empíricas. Aquella racionalidad se expresaba también en el *ethos* de la imparcialidad, el desinterés y la serenidad exigidos de una conducta científica eficiente. Como era de esperar, el producto de la actitud científica, vale decir el conocimiento científico, era concebido como eminentemente racional, entendiéndose por eso que

(...) está constituido por conceptos, juicios y racionios, y no por sensaciones, imágenes, pautas de conducta, etc....; que esas ideas pueden combinarse de acuerdo con algún conjunto de reglas lógicas, con el fin de producir nuevas ideas...; [y] que esas ideas no se amontonan caóticamente o, simplemente, en forma cronológica, sino que se organizan en conjuntos ordenados de proposiciones (teorías)... (Bunge 1972a, p. 17-18)

Esta concepción del conocimiento científico encontró su expresión mayor en la conocida doctrina popperiana del "tercer mundo", el mundo del conocimiento objetivo, lógicamente articulado, entendido como la meta del esfuerzo cognoscitivo de la ciencia.<sup>1</sup>

Aunque no faltan hoy en día defensores de tal manera de entender la ciencia (el propio Bunge es quizás el mejor ejemplo), para la gran mayoría de los epistemólogos la racionalidad de la actividad y del conocimiento científicos perdió aquella suerte de obvedad, convirtiéndose en problema, o por lo menos, en motivo de reflexión. Las dudas son suscitadas por diversos factores, que van desde las dificultades para axiomatizar las teorías hasta la constatación de que resultados científicos sólidos parecen producidos por procedimientos que violan la ética profesional, pasando por el reconocimiento de los cambios no completamente lógicos de los "paradigmas".

Tal vez sea exagerado atribuir a la "perspectiva historicista" en Filosofía de la Ciencia (y particularmente, a la obra de Thomas Kuhn) la entera responsabilidad por la actual duda ante la racionalidad de la ciencia. Sin embargo, la llamada "nueva Filosofía de la Ciencia" (H. Brown), catalizada por el pensamiento kuhniano, es un claro indicio de que la ciencia, y su supuesta racionalidad, no estaban siendo correctamente comprendidas

por la Filosofía tradicional entendida como reconstrucción de la "lógica de la investigación".

Tal como reaccionó Kuhn ante las acusaciones de que su doctrina volvía irracional la actividad científica (ver p.e. Kuhn 1970b, § 5), creo que lo que está en cuestión aquí no es la sospecha de que la ciencia sea irracional, sino la necesidad de repensar en qué sentido ella es racional y, más ampliamente, qué podemos entender por racionalidad humana, teórica y práctica, en general.

En el presente trabajo me propongo explicitar la raíz de la concepción tradicional de la ciencia y señalar las principales direcciones en que esa concepción ha sido cuestionada, así como los correspondientes nuevos aspectos que la racionalidad de la ciencia parece revelar. Por último, mencionaré los problemas que la Filosofía de la Ciencia parece obligada a resolver como consecuencia de ese cambio en el estatuto de la noción examinada.

Concebir la ciencia como una actividad esencialmente racional, identificando esa racionalidad con los procedimientos lógicos, se vincula a la clásica idea del hombre como el animal racional, es decir, el único ser viviente poseedor de una facultad específica, de algún modo irreductible a su constitución biológica y a su medio social. Aunque no haya sido siempre concebido como una entidad espiritual, el *logos (ratio)* supuestamente presente en el organismo humano sugirió con frecuencia a los filósofos la convicción de alguna forma de autonomía de la razón. Esto es visible no sólo en la certeza cartesiana en el *cogito* que valdría aunque el cuerpo y el mundo no existieran, o en el sujeto transcendental kantiano, sino también en la distinción, compartida por racionalistas y empiristas, entre verdades de razón y verdades de hecho. En el marco del tema que aquí nos ocupa, el reflejo de aquella idea clásica se encuentra en la distinción entre creencia y conocimiento (caracterizado como "creencia verdadera justificada") y entre "contexto de descubrimiento" y "contexto de validación", así como en la confianza en la independencia del conocimiento científico (en lo que respecta a sus criterios de validez) con relación a su medio social, haciendo que la Sociología de la Ciencia tradicional se limitara a los aspectos institucionales de la misma, sin considerar que le

correspondiera analizar el conocimiento científico. En la perspectiva de la Historia de la Ciencia, esa independencia justificaba la separación entre la historia “interna” y la historia “externa” de la actividad científica. Por último, la autonomía del ámbito de la razón daba sentido a los propósitos de la Filosofía de la Ciencia tradicional, de carácter normativo, para la cual el recurso a ejemplos de prácticas científicas históricas no tenía más valor que el de ilustrar tesis y directrices de validez intrínseca.

Es sabido que los científicos manifestaron ocasionalmente desinterés por las cuestiones de aquella Filosofía de la Ciencia; sin embargo, la seguridad de la disciplina se vio sacudida más por la creciente conciencia, por parte de los epistemólogos, de la necesidad de prestar atención a la práctica científica presente y pasada, en vez de presuponer sus características. Esa actitud no era inédita, puesto que ya había sido adoptada anteriormente por diversos autores - Whewell, Mach, Bachelard -, pero había sido descuidada por el predominio del Empirismo Lógico primero y del Racionalismo Crítico después. De los pensadores que representan esta especie de “giro” epistemológico, como N. W. Hanson, M. Polanyi o S. Toulmin, la repercusión mayor, como ya fue recordado, correspondió a los trabajos de Kuhn. La nueva manera de comprender la ciencia implicada por el enfoque “historicista” (una denominación que sacrifica las dimensiones social, cultural y psicológica del mismo) estimuló en seguida dudas sobre el retrato tradicional de la racionalidad científica.

Así, por ejemplo, la tesis de la “incommensurabilidad” de teorías rivales, con la correspondiente necesidad de cambio en la percepción del mundo, introduce una discontinuidad en la justificación racional de las ideas científicas. Aunque se tome en cuenta la atenuación de esta tesis a lo largo de la trayectoria intelectual de Kuhn y se descarte, como un malentendido inicial, la suposición de que las revoluciones científicas representen una ruptura total con la tradición, la incommensurabilidad, en cuanto imposibilidad de traducir conceptos-clave de una teoría para la otra (Kuhn 1983), parece exigir una nueva manera de entender la lógica de la evolución de la ciencia.

Otra tesis de Kuhn, la relativa al funcionamiento de los criterios de evaluación de teorías (precisión, consistencia, alcance, simplicidad, fecundidad) antes como “valores que influyen” las elecciones de los científicos que como “reglas que las determinan” (Kuhn 1977), parece afectar la racionalidad de la generación del saber científico. Junto a la constatación de que los criterios varían históricamente,<sup>2</sup> aquella tesis acaba con la expectativa de que, al menos en las ciencias de una tradición bien establecida, se puedan obtener conclusiones forzosas siguiendo reglas de aplicación mecánica. Las evaluaciones hechas por los científicos parecen así entregadas a cierta arbitrariedad.

Puede considerarse como una extensión del problema anterior la duda sobre la existencia de una metodología científica general, de una lógica de la investigación que represente la “estrategia” de la ciencia (Bunge) frente a las técnicas y decisiones particulares. Este cuestionamiento fue llevado al extremo, como es notorio, por Feyerabend, empeñado en mostrar que ninguna regla de procedimiento es estrictamente universal y que todo recurso (hasta la negación de normas e ideas consagradas) “funciona” en la búsqueda de conocimiento (Feyerabend 1994). Aunque haya motivos para apreciar la posición de Feyerabend antes como estímulo para evitar una visión estereotipada de la investigación que como una adecuada comprensión de la misma (como he sugerido en otro lugar; ver Cupani 1990), no puede negarse que la presuposición de la unidad metodológica de la ciencia se ha vuelto dudosa, hasta para las ciencias naturales. En efecto,

(...) la variabilidad dentro de la práctica científica abarca muchos de sus rasgos importantes. Incluye la escala, la precisión, la sofisticación tecnológica, la sensibilidad, la transparencia teórica y la independencia teórica de sus instrumentos; la escala, ubicación, movilidad y accesibilidad de sus objetos de investigación; su orden social (por ejemplo, el tamaño de sus grupos efectivos de investigadores y su grado de heterogeneidad en conocimientos, habilidades, comprensión mutua, status, etc.); su sofisticación teórica y las relaciones entre teoría y práctica experimental u

observacional; su distancia de las específicas “aplicaciones” del conocimiento; el carácter y significación de su compromiso con otras prácticas culturales; la importancia relativa de la descripción y la explicación; y la organización institucional de la investigación y comunicación. (Rouse 1996, p. 243)

Igualmente derivada de la obra de Kuhn es la consideración del papel de la retórica en la argumentación científica, que se destaca en los esfuerzos del científico revolucionario que precisa persuadir a sus colegas sobre los méritos de una propuesta teórica inicialmente carente de evidencias convincentes. Evidente en las situaciones de incomensurabilidad, la retórica parece estar presente sin embargo de modo constante en la elaboración del conocimiento científico, en la medida en que ninguna afirmación científica tiene una fundamentación perfecta, y que tanto el recurso a la lógica como la apelación a los datos de observación deben ser argumentados. Toda reivindicación de conocimiento debe ser sostenida, no sólo de modo coherente, sino también en relación a los problemas, valores, expectativas e intereses de la comunidad científica (Prelli 1989, pp. 110 ss).

Otro cuestionamiento de la racionalidad de la ciencia es el relativo al *ethos* que le era tradicionalmente atribuido como condición de la confiabilidad del conocimiento. Formulada primeramente por R. Merton (1964), la actitud supuestamente típica del científico en cuanto inquiridor de la naturaleza incluía la disposición a aceptar o rechazar de manera crítica e impersonal las reivindicaciones de saber, de apartar todo interés que no fuera el cognoscitivo, y de considerar el conocimiento como patrimonio común. La ética científica parecía implicar también la neutralidad emocional, la autocrítica, la honestidad profesional y la justicia en la apreciación de las opiniones ajenas (Bunge 1972a). Naturalmente, el *ethos* de la ciencia no era concebido como algo siempre o perfectamente observado; tratábase de un conjunto de “imperativos institucionales” (Merton) o “desiderata” (Bunge), necesarios para que el objetivo de la ciencia, la producción de conocimiento bien fundamentado, fuera exitosamente alcanzado. Esa suposición ha sido cuestionada de diversas maneras. Un estudio ya clásico (Mitroff 1974) sugiere que las normas

morales de la ciencia funcionan junto con contra-normas (la imparcialidad alternada con el *parti pris* por una tesis, verbigracia). Feyerabend sostuvo que procedimiento deshonestos (como ocultar contraejemplos o manipular retóricamente los interlocutores) habrían sido casi imprescindibles para el triunfo de teorías hoy vistas como verdaderas (Feyerabend 1994, esp. cap. XII). Según algunos autores (Mulkay 1976), ni histórica ni sociológicamente sería posible inferir, del éxito científico, la real observancia de aquellos imperativos.

Si las precedentes dudas se refieren al aspecto digamos formal de la ciencia, otro cuestionamiento parece amenazarla desde su contenido o producto, si por tal entendemos los hechos y las regularidades (leyes) que la ciencia empírica pretende establecer. Aunque no se puede olvidar que el Positivismo, el Convencionalismo y el Instrumentalismo habían criticado esas nociones, de modo general se entendía (y todavía hoy así lo entiende el sentido común, vulgar y científico) que hechos y leyes son entidades objetivas, preexistentes con relación a su conocimiento. No obstante, se extiende actualmente la opinión de que ellos, así como las entidades teóricas, sean “construcciones”. Aquí también cabe cierta responsabilidad a Kuhn por haber insistido en el “cambio de mundo” resultante de las revoluciones científicas (Kuhn 1970a, cap. X). Pero de cualquier modo la crítica más agresiva a la supuesta transcendencia de hechos y regularidades con respecto a la cognición y la práctica científicas proviene de la nueva Sociología (y Antropología) de la Ciencia. Como es sabido, para diversos autores de esta corriente los hechos son arte-factos que resultan de “negociaciones” acerca del significado de “inscripciones” que los científicos manipulan, y se sostienen en base a “ciclos de credibilidad” basados en factores de “crédito” (Latour & Woolgar 1986, cap. 5). A su vez, las regularidades (leyes) son el presupuesto de un procedimiento: la replicabilidad de observaciones y experimentos, cuya realización es más problemática de lo que se cree (Collins 1985). En la medida en que la experimentación implica la determinación de “hacer que las cosas funcionen”, detectar una regularidad acaba siendo sinónimo de producirla. Nótese que este cuestionamiento afecta la racionalidad de la ciencia en el sentido de la

“racionalidad según una finalidad” de Max Weber, mientras que las dudas sobre el *ethos* comprometen, obviamente, la “racionalidad según valores”.

Los cuestionamientos antes referidos (sin pretensión de haber sido exhaustivo ni de sugerir un orden de importancia) han dado origen a nuevos temas de reflexión filosófica acerca de la ciencia. La posible inconmensurabilidad de las teorías se instaló como tema recurrente de la Filosofía de la Ciencia contemporánea (habiendo sido en 1999 asunto de un congreso internacional). La inconmensurabilidad (aunque parcial y admitiendo comparaciones inter-teóricas) colocó sobre nuevas bases el tema de la reducción de las teorías y estimuló una diferente comprensión de la aceptación o el rechazo de cuadros teóricos. Aunque Kuhn haya atenuado su noción de “conversión” a un nuevo paradigma y acabado por abandonar la metáfora del cambio de Gestalt (Kuhn 1983), el proceso de asimilación de una propuesta teórica revolucionaria parece inexplicable tan sólo por un conjunto (aunque muy grande) de *razones*, pudiendo darse una resistencia *racional* a ella. Las dificultades para aceptar un nuevo paradigma parecen estar, en particular, vinculadas a la existencia de hábitos mentales, cuyo papel, positivo o negativo, condicionaría lo que se considera “plausible” (Margolis 1993).

Si a la cuestión de la inconmensurabilidad unimos la tesis de la “subdeterminación” de las teorías por los datos empíricos (esto es, la constatación de que ninguna teoría corresponde por entero a las evidencias relevantes en su dominio, ni puede inferirse de estas últimas) y el ya recordado papel de los criterios de elección como valores y no como reglas, se comprende que los temas de la disensión y de la elaboración del consenso *posible* integren la agenda de la reciente Filosofía de la Ciencia. (ver p. ej. McMullin 1987). Unidos al reconocimiento de la función de la retórica en la argumentación científica, aquellos factores empujan la reflexión en la dirección de substituir el modelo tradicional del conocimiento como relación entre un sujeto y su objeto, por la concepción “dialógica” (Pera 1994) del saber, entendido como relación entre dos o más investigadores (o mejor, grupos de ellos) que discuten la más convincente manera de considerar conocido el correspondiente objeto.

Como fue adelantado, el reconocimiento de que los criterios de evaluación de las ideas científicas operan como valores y no como reglas conduce a revisar la noción tradicional de racionalidad entendida como obtención de conclusiones necesarias a partir de *premisas auto-justificativas* y aplicando mecánicamente *reglas* (Brown 1990, cap. II). La racionalidad humana, y particularmente la racionalidad científica, parece ahora manifestarse en la obtención de conclusiones confiables en situaciones en que no se dispone de aquellos recursos (situaciones que están lejos de ser excepcionales). Eso supone la inevitabilidad, y la conveniencia, de la intervención del *juicio* del científico en la (debida) articulación de las ideas. El juicio científico constituye una habilidad de ejercicio no arbitrario, sino educado y refrendado por la comunidad profesional, comparable a la sabiduría práctica de un médico, un juez o un árbitro experimentado (Brown 1990, cap. IV). Comprender la índole, la extensión y las modalidades del juicio científico pasó a ser un aspecto primordial de la comprensión de la racionalidad de la ciencia.

Conexa a la anterior está la cuestión de la existencia de un método científico general. No parece fácil defender que haya un procedimiento universal de investigación, ya sea basado en la supuesta naturaleza humana, o en la historia de la ciencia (Chalmers 1990, cap. 2). Y sin embargo, hablamos de *la* ciencia como de una entidad de algún modo unitaria. Pensar la pluralidad de las prácticas (consideradas) científicas como manifestaciones de un mismo propósito intelectual, alcanzado substancialmente de la misma manera en circunstancias diversas, es un desafío para la actual Filosofía de la Ciencia, inclusive porque las prácticas científicas tal vez no tengan un único o mismo propósito.<sup>3</sup>

El reconocimiento de la presencia de la retórica en la ciencia, o mejor, el reconocimiento de una retórica específicamente científica, ocupa cada vez más a los filósofos de la ciencia, estimulados por los análisis de sociólogos e historiadores. La incorporación de la dimensión retórica en la discusión científica y en las publicaciones científicas contraría la clásica oposición entre persuasión y demostración, rescatando una concepción de ciencia que se remonta a Aristóteles y que había quedado desvalorizada por el predominio del logicismo. El

discurso científico es visto así como *razonable* más que racional. Como sostuve en otro lugar (Cupani 1996), la argumentación retórica permite en particular entender cómo se salva, por así decir, la racionalidad de conjunto de la actividad científica, a pesar de que sus pasos no siempre obedezcan a padrones lógicos.

Las dudas relativas al *ethos* de la ciencia se inscriben dentro del rico campo de reflexión acerca de la relación de la ciencia con valores, un tópico a que la actual Filosofía de la Ciencia dedica mucha atención. Las alegadas violaciones y oscilaciones del *ethos* provocan la reflexión en dos direcciones. La primera tiene que ver con la importancia del “saber tácito” (Polanyi 1983) en la obtención del conocimiento explícito. El saber tácito explica muchas veces las supuestas infracciones al *ethos*, de forma semejante a como la experiencia profesional sedimentada explica los casos de aparente (mera) intuición científica (Bunge 1994, cap. III).<sup>4</sup> La segunda dirección de la reflexión filosófica está dada por la vinculación del *ethos* de la ciencia con los intereses sociales que influyen en la investigación. Evidentemente, no puede ser completamente igual el *ethos* de una ciencia básica y de una ciencia aplicada. En esta última, por ejemplo, la economía de recursos (incluyendo los teóricos) tiene un papel que no es necesario en la primera. No puede sorprender que la racionalidad de la conducta científica pueda ser parcialmente diferente en aquellos casos. Mención especial merece la dependencia en que parece encontrarse el *ethos* de la ciencia con relación a la valoración del indefinido control de la naturaleza en la sociedad moderna. La racionalidad de la ciencia moderna (tradicionalmente considerada como ciencia *tout court*) parece conjugar la imparcialidad en la apreciación de las teorías (lo que diferencia a la ciencia de las meras ideologías), con una no neutralidad socio-cultural (Lacey 1998).

Por último, la posibilidad de que los hechos, las regularidades y las entidades teóricas sean “construcciones” de la comunidad científica, reflejando en alguna medida las condiciones del medio socio-cultural general y del momento histórico, plantea la cuestión de la índole del *objeto de conocimiento* propio de la ciencia. Que el objeto epistémico y el objeto real sean equivalentes, es algo que la Filosofía de la Ciencia tradicional nunca

supuso, aunque esa equivalencia sea la regla en la comprensión vulgar de la ciencia. Los esfuerzos de ciertos sociólogos e historiadores, de explicar los objetos epistémicos de diversos episodios de la historia de la ciencia por las circunstancias sociales y/o por la dinámica de las relaciones entre los científicos, aunque no siempre convincentes (como Forman 1983), sugieren la conveniencia de examinar mejor la manera en que los investigadores producen (en sentido amplio) la representación del mundo que consideran válida.<sup>5</sup>

Las consideraciones anteriores permiten ahora algunas observaciones conclusivas acerca de los problemas que, a mi entender, la actual Filosofía de la Ciencia debe resolver para responder al desafío representado por la problemática de la racionalidad de la ciencia.

Las nuevas perspectivas de análisis sugieren que, en la práctica científica, lo “racional” significa siempre lo “razonable”, en términos de argumentos, interpretación de las evidencias empíricas, contexto, etc. ¿Cómo se reflejará, por así decir, esa “razonabilidad” en el producto de la investigación, esto es el conocimiento alcanzado? Con otras palabras: si la investigación científica no es reductible a una secuencia lógica, tampoco el conocimiento (“objetivo”, en sentido popperiano) podría ser entendido como un sistema lógico de ideas. ¿Cómo entender la específica consistencia del saber científico? (Lo mismo reza para su efectividad práctica).<sup>6</sup>

La substitución propuesta del sujeto epistémico individual por la comunidad de investigadores en diálogo y debate suscita la cuestión del *sujeto de la racionalidad*. No parece posible la racionalidad en un individuo aislado, o que nunca hubiese tenido diálogo, y el juicio “racional” depende, conforme algunos intérpretes, del referéndum de los pares (Brown 1990, p. 187). ¿En qué consistiría ese sujeto no individual, pero diferente del sujeto transcendental kantiano?

La insistencia (en verdad, un tanto desconcertante) con que teóricos de la ciencia y hasta científicos rechazan a veces la idea de que haya un método general de la investigación plantea un problema no menos delicado. Aunque no se quiera seguir reduciendo la comprensión de la ciencia a la reconstrucción de la lógica de la investigación,



resulta imposible retirar de ella *toda* lógica. Parece en particular difícil que una investigación no responda, como mínimo, a la disciplina intelectual descrita por Bunge como "estrategia" de la ciencia, o sea (simplificadamente): constatación del problema, formulación adecuada de la cuestión teórica, invención de una o más hipótesis, derivación de consecuencias comprobables, comprobación de las hipótesis, evaluación de las consecuencias (Bunge 1983a, p. 252-253). Es claro que esa disciplina puede ser vista como una "reconstrucción" que no siempre coincide con la práctica, pero eso no resuelve, sino que más bien acentúa, la dificultad. Si una investigación concreta no corresponde a aquella "estrategia" o a parte de ella, ¿cuál es su rumbo, por así decir? ¿Acaso las investigaciones no son, en absoluto, planificadas? ¿Es que se investiga al acaso? Creo que cuando se afirma enfáticamente que no hay un método científico general, o bien se confunde método con técnicas, o bien se pasan por alto los aspectos comunes a las operaciones de investigación, o en fin se está admitiendo (particularmente, en el caso de las ciencias humanas) prácticas no científicas.

El reconocimiento de la relevancia de la retórica en la argumentación científica implica la dificultad, tal vez no pequeña, de distinguir la retórica que posibilita el conocimiento objetivo de aquella que puede borrar la diferencia entre objetividad y subjetividad, aunque esta última pueda ser grupal. El uso de la retórica (y de la dialéctica) tiene ciertamente que ver con el carácter sólo probable, nunca definitivo ni cierto, de nuestro conocimiento empírico, y con la falibilidad de todo nuestro saber racional, pero no con la tentativa - que impregna gran parte de la reciente Sociología de la Ciencia - de mostrar que los resultados científicos son meramente materia de habilidad para persuadir los adversarios. Apreciar la retórica específicamente científica refiérese a comprender cómo podemos convencer, y convencernos, de aquellos que juzgamos *razonablemente* fundamentado. Diferenciar este "convencer" (diverso del demostrar) del "persuadir" próximo a engañar es, me parece, una cuestión delicada e inevitable de la Filosofía de la Ciencia.

Vinculada a aquella cuestión está la relativa a la tan enfatizada "construcción" de los hechos científicos, las regularidades y las entidades teóricas.

La discusión del estatuto de estas últimas constituye, bajo la denominación de "problema del realismo científico", un asunto privilegiado por los filósofos contemporáneos, como es sabido. Esas discusiones son entabladas, felizmente, con conciencia de la distinción entre los ámbitos semántico, epistemológico y ontológico, cualquiera sea la posición del pensador (esto es, realista o anti-realista)(ver Nola 1988). No se puede decir la misma cosa con relación a las consecuencias epistemológicas y ontológicas que los análisis sociológicos de la actividad científica parecen querer inducir. A menos que nos resignemos a equiparar conocimiento y creencia, ciencia e ideología, el mundo y nuestra representación del mismo, es imprescindible no confundir la "construcción [por lo demás inevitablemente] social" de nuestras ideas científicas con los objetos que mediante ellas pretendemos alcanzar. Sería irracional practicar una ciencia que, consciente y deliberadamente, se asumiera como ficción, dogma o varita mágica.

La relación de la ciencia con los valores, y particularmente la relación de los valores cognoscitivos con los sociales, plantea el problema, que no es reciente, de una ciencia que puede ser irracional y racional al mismo tiempo (Horkheimer 1974), aunque ciertamente que no desde el mismo punto de vista. Más ampliamente, se plantea la cuestión de la racionalidad de la ciencia en relación con sus diversas valoraciones sociales: aprecio por el conocimiento en sí mismo (nuestra herencia clásica e iluminista), aprecio por el conocimiento que permite el dominio (como parece típico de la ciencia moderna), aprecio por el conocimiento al servicio de determinada transformación social (como lo reivindican los movimientos libertarios). Desde cada una de esas perspectivas, parece irracional la ciencia cultivada sólo en función de cada una de las otras. Quizás no sea necesario escoger entre esas, y quién sabe otras valoraciones posibles de la ciencia, sino integrarlas o articularlas en una nueva manera de entender el papel de la ciencia en la vida humana. A veces se tiene la impresión de que una integración como ésa tropieza con obstáculos más bien prácticos (políticos, económicos) que teóricos, mas eso sólo indica que no todos los problemas que detecta la Filosofía de la Ciencia son de su exclusiva competencia.

Por último, quisiera señalar que todas las observaciones anteriores no significan que la antigua pretensión de identificar la racionalidad de la ciencia con su supuesta lógica haya sido completamente abandonada. La más reciente y original forma de rehabilitarla está probablemente representada por la “filosofía computacional de la ciencia” (P. Thagard 1987 y 1993) que, basada en la teoría y las técnicas de la Inteligencia Artificial, elabora un modelo de la evolución conceptual de la ciencia que puede ser sometido a teste mediante un programa de computadora. Este enfoque considera equivocadas diversas tesis del enfoque “historicista” de la ciencia (como la inconmensurabilidad de teorías rivales), defendiendo que los sistemas conceptuales no se agotan en sus relaciones lógico-formales, sin que por ello debamos admitir transformaciones a-lógicas (v. gr., “conversiones”) para explicar el avance de la ciencia. Es difícil conjeturar cuál de estas dos tendencias de la Filosofía de la Ciencia ha de prevalecer, vale decir, si la tendencia a repensar la noción de racionalidad en función de la práctica científica, o si la tendencia a modelar la racionalidad por el producto tal vez más refinado de la ciencia formal y la tecnología.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, H.: 1990, *Rationality*, New York, Routledge.
- BUNGE, M.: 1972a, *Ética y Ciencia*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- BUNGE, M.: 1972b [1958] *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- BUNGE, M.: 1983a, *Treatise on Basic Philosophy*, v. 5, Dordrecht: D. Reidel
- BUNGE, M.: 1983b, *Treatise on Basic Philosophy*, v. 6, Dordrecht, D. Reidel
- BUNGE, M.: 1991, ‘Una caricatura de la ciencia: la novísima sociología de la ciencia’, *Interciencia* 16, 69-77
- BUNGE, M.: 1994, *Intuición y Razón*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- CHALMERS, A.: 1990, *Science and Its Fabrication*, Milton Keynes, Open University Press.
- COLLINS, H.M.: 1992 [1985], *Changing Order*, Chicago-London, The University of Chicago Press
- CUPANI, A.: 1990, ‘Por que não Feyerabend?’, *Reflexão* 47, 115-121
- CUPANI, A.: 1996, ‘A Dimensão Retórica da Racionalidade Científica’, *Reflexão* 64/65, 54-76
- FEYERABEND, P.: 1994 [1975], *Against Method*. London, Verso
- FORMAN, P. 1971: ‘Weimar culture, causality and quantum theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment’, *Historical Studies in the Physical Sciences*, v. 3, ed. by R. McCormach, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1-115.
- HORKHEIMER, M.: 1974 [1944], *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press
- KUHN, T.: 1970a *The Structure of Scientific Revolutions*, 2<sup>nd</sup>. Ed. Chicago, The University of Chicago Press.
- KUHN, T.: 1970b, ‘Reflexions on my Critics’, in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. by I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge, Cambridge University Press
- KUHN, T.: 1977, ‘Objectivity, Value Judgements and Theory Choice’, in: T. Kuhn, *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 320-339.
- KUHN, T. (1983) ‘Commensurability, Comparability, Communicability’, in *PSA 1982. Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, ed. by P.D. Asquith and T. Nickles, 669-688. East Lansing: Philosophy of Science Association.
- LACEY, H.: 1998, *Valores e Atividade Científica*, São Paulo: Discurso
- LATOURET, B. & Woolgar, S.: 1986 [1979], *Laboratory Life*, Princeton, NJ, Princeton University Press
- LONGINO, H.: 1990 *Science as Social Knowledge*, Princeton, NJ, Princeton University Press
- MARGOLIS, H.: 1993, *Paradigms and Barriers. How Habits of Mind Govern Scientific Beliefs*, Chicago & London, The University of Chicago Press
- MERTON, R.: 1964 *Teoría y Estructura Sociales ( Social Theory and Social Structure, 1957)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, cap. XV
- MITROFF, I.: 1974, *The Subjective Side Of Science*, Amsterdam-New York, Elsevier
- McMULLIN, E.: 1987, ‘Scientific Controversy and Its Termination’, in: H.T. Engelhardt and A. Kaplan, *Scientific Controversies*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 40-91
- MULKAY, M.: 1976, ‘Norms and Ideology’, in M. Mulkay 1991, *Sociology of Science*, Milton Keynes, Open University Press

- NOLA, Robert (ed.): 1988 *Relativism and Realism in Science*. Dordrecht/Boston, Kluwer
- PERA, M.: 1994, *The Discourses of Science*. Chicago, The University of Chicago Press
- POLANYI, M. 1983 [1958] *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London/Melbourne, Routledge & Kegan Paul
- POPPER, K. 1975 *Conhecimento Objetivo (Objective Knowledge, 1972)*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- PRELLI, L.: 1989, *The Rhetoric of Science*, Columbia, University of Columbia Press
- ROUSE, J.: 1994 [1987], *Knowledge and Power*, Ithaca-London, Cornell University
- ROUSE, J.: 1996, *Engaging Science*. Ithaca-London, Cornell University Press
- THAGARD, P.: 1987, *Computational Philosophy of Science*, Cambridge, MA, The MIT Press
- THAGARD, P.: 1993, *Conceptual Revolutions*, Princeton, NJ, Princeton University Press

## NOTAS

- <sup>(1)</sup> Ese mundo, afirma Popper, "es el mundo de los inteligibles, o de las ideas en sentido objetivo; es el mundo de objetos de pensamientos posibles; el mundo de las teorías en sí mismas y de sus relaciones lógicas, de los argumentos en sí mismos y de las situaciones de problema en sí mismas" (Popper 1974, p. 152, subrayados del autor).
- <sup>(2)</sup> Por lo menos en lo que se refiere a su interpretación y a la importancia que se les atribuya. Piénsese en la diferencia entre lo que un partidario de Aristóteles y otro de Galileo entendían por "adecuación empírica" de una teoría.
- <sup>(3)</sup> Longino (1990, cap. 2 ) señala una tensión interna entre el objetivo de extender el conocimiento y el de alcanzar la verdad.
- <sup>(4)</sup> Me refiero a que prácticas como la de "ignorar" contra-ejemplos, "redondear" resultados o demorar la publicación de una hipótesis, pueden obedecer a la seguridad que da la experiencia profesional, y no necesariamente al deseo de disimular los defectos de la posición defendida. Bunge (1983b, p. 68) alerta contra la precipitada atribución de deshonestidad a los científicos en tales casos.
- <sup>(5)</sup> Una alternativa es, ciertamente, criticar la suposición de que el conocimiento científico consista en una representación. Ver al respecto Rouse (1994). Para una crítica de Forman, ver Bunge (1991).
- <sup>(6)</sup> Rouse (1996) sugiere una alternativa consistente en concebir el conocimiento como una "situación en el mundo" (p. 187) (continuamente re-hecha y narrada) de una comunidad de investigadores, en vez de entenderlo como un sistema de proposiciones o un estado cognoscitivo.

## BRUNSCHVICG CRÍTICO DO POSITIVO

Marly BULCÃO  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### RESUMO

*O objetivo do trabalho é fazer uma leitura de Léon Brunschvicg como crítico do positivismo comteano.*

*A crítica brunschvicguiana diz respeito à ambigüidade do pensamento comteano que retoma dois movimentos filosóficos divergentes dos quais sofre influência.*

*De um lado, Comte retoma a doutrina do progresso de Turgot e de Condorcet e de outro, a filosofia da ordem de Joseph de Marte.*

*Segundo Brunschvicg, a coexistência de teses heteróclitas no positivismo comteano é dissimulada pela uniformidade da linguagem que impede que as contradições inerentes ao sistema sejam reveladas com nitidez.*

### RESUMÉ

*Le but du travail c'est de faire une lecture de la pensée de Léon Brunschvicg comme critique du positivisme comteanne.*

*La critique brunschvicguienne se rapoort à l'ámbigüité de la pensée comteanne qui a repris deux mouvements philosophiques divergentes, dont il a souffert l'influence.*

*D'un coté, Comte reprend la doctrine du progrès de Turgot et Condorcet et de l'autre, la philosophie de l'ordre de Joseph de Maître.*

*Selon Brunschvicg, la coexistence de thèses heteroclites dans le positivisme comteanne est dissimulé par uniformitém du langage qui empêche que les contradictions inhérentes aux système se révèlent avec netteté.*

Léon Brunschvicg nos ensina, através da vasta obra e erudição prodigiosa, uma verdadeira filosofia da inteligência. Enfatiza, através do seu idealismo, a liberdade e o dinamismo da razão, cujo trajetória do progresso leva à objetividade racional, assim como, à consciência moral. O pensamento

brunschvicguiano revela-se, neste sentido, como um profundo humanismo.

Ao longo de suas obras, Brunschvicg atribui à análise força vitoriosa de verdade, contestando a pretensão ilusória da síntese e a ineficácia do dogmatismo. A análise se impõe, para ele, como o

método que assegura à razão liberdade e dinamismo, pois permite que esta se desenvolva, através de idéias sempre novas sem se prender às amarras de princípios sintéticos. Apresenta-se assim, como um crítico tenaz do positivismo comteano que, segundo ele, optou pela síntese em detrimento da análise. As obras brunshvicguianas, apontando as ambigüidades do pensamento de Comte, demonstram repúdio aos pressupostos de unidade e de continuidade que servem de fundamento para esta doutrina.

É nosso objetivo aqui resgatar a crítica brunshvicguiana ao positivismo comteano, pois trata-se da abordagem bastante original que, voltando-se para os escritos de Comte, mostra que as ambigüidades apresentadas por este, podem vir a comprometer o sistema. Cabe ressaltar, entretanto, que a abordagem que faremos aqui da doutrina comteana, será indireta, ou seja, vamos discutir certos aspectos do pensamento positivista a partir dos textos e da interpretação do próprio Brunshvicg.

Devemos começar nossa análise com um esclarecimento, tendo em vista que em uma conferência intitulada: *Positivism, intuitionism, mysticism*,<sup>1</sup> Brunshvicg afirma que não considera o positivismo comteano como uma doutrina oposta a seu pensamento. A afirmação brunshvicguiana é perfeitamente compreensível dentro da proposta desenvolvida nesta mesma conferência. Seu objetivo nesta palestra é demonstrar que sua perspectiva filosófica é, fundamentalmente, um racionalismo aberto e dinâmico e, como tal, não deve ter contrários. Procura, então, deixar claro que as diversas doutrinas filosóficas nada mais são do que etapas do desenvolvimento da razão que, detendo seu movimento por um instante, cristaliza-se numa determinada perspectiva<sup>2</sup>. Neste sentido, para Brunshvicg, o racionalismo é a filosofia que consegue expressar as diversas etapas, pelas quais a razão atravessa ao longo de seu desenvolvimento, não podendo, portanto, existir perspectivas que a ele se oponham.

Pode-se, então, depreender daí que a afirmação brunshvicguiana de que o positivismo não é uma doutrina oposta a sua, tem como objetivo, apenas, ressaltar o caráter geral do racionalismo que é, para ele, uma perspectiva que engloba todas

as demais, não podendo, por isso, ter contrários. Não se pode desprezar, no entanto, que, ao longo de sua obra, Brunshvicg faz sérias críticas ao positivismo comteano, tornando evidente que o idealismo crítico é uma filosofia que renega os pressupostos de unidade e continuidade, tornando-se, assim, incompatível com o positivismo.

Como prova do que acabamos de dizer, devemos lembrar que nessa mesma conferência, Brunshvicg apresenta, em seguida, diversas críticas ao sistema comteano, começando pela crítica do “realismo social” que, segundo ele, é um dos fundamentos do sistema comteano. Conforme mostra, o “realismo social” afirma a transcendência da sociedade em relação ao indivíduo, o que faz com que a verdade se constitua fora da inteligência individual, passando a ser fruto de um entendimento coletivo, manifestado pela tradição social. Nesse sentido, o conteúdo das representações sociais se impõe fora da consciência, tendo seu valor de verdade e objetividade fundamentado na idéia de substrato social. Para o idealismo crítico brunshvicguiano não tem sentido a idéia de indivíduo em si, nem a de sociedade em si, pois o individual e o social são caracteres que surgem da organização progressiva de juízos, devendo ser, portanto, predicados e não substratos. Conforme diz em sua crítica, “o positivismo, enquanto um dogmatismo contrário e impermeável, se apresenta hoje sob um aspecto, o do realismo social”.<sup>3</sup>

A crítica mais fundamental feita por Brunshvicg ao positivismo se refere, entretanto, à ambigüidade apresentada pelo sistema. Conforme mostra, a doutrina comteana se constituiu pela retomada de dois movimentos filosóficos divergentes que lhe antecederam. De um lado, Comte se liga aos enciclopedistas, retomando de Turgot e Condorcet a doutrina do progresso e, de outro, liga-se aos românticos, admitindo, assim, a sociologia da ordem. A análise das obras comteanas deixa muito claro que a doutrina do progresso serve, apenas, de fachada para encobrir sua adesão ao movimento romântico de Joseph de Maistre e de De Bonald, que é a que acaba finalmente predominando sobre suas idéias. A coexistência de perspectivas filosóficas antagônicas, faz do sistema, uma filosofia ambígua e paradoxal, suscetível às mais diversas interpretações. A convivência de teses heteróclitas no seio do positivismo é, segundo a interpretação

brunschvicguiana, dissimulada pela uniformidade da linguagem que impede que as divergências e ambigüidades apareçam de forma clara.

Retomando algumas idéias desenvolvidas pelos enciclopedistas Comte se une a D'Alembert na negação das idéias inatas e na aceitação do sensismo de Locke. Com o intuito de ressaltar a perspectiva histórica, Comte se filia a Condorcet, mostrando que a civilização segue uma linha de progresso, progresso este que se apoia sobre a objetividade do saber científico.<sup>4</sup>

Conforme mostra Brunschvicg, ao retomar a doutrina do progresso, que afirma que a sociedade se desenvolve através da autoridade da razão e da liberdade individual, Comte está optando pela análise em detrimento da síntese, pois aceitar tal doutrina, implica em negar que o progresso social seja regido por princípios préfixados, o que significa que só pode ser apreendido pela análise positiva dos fatos.

Partindo do princípio de que segundo essa doutrina, o progresso está relacionado ao desenvolvimento do saber científico, Brunschvicg mostra que em relação à concepção de ciência, Comte também se posicionou inicialmente a favor da análise. *Cours de philosophie positive* desenvolve uma concepção de conhecimento científico que tem como fundamento as obras de Lagrange e Fourier que estenderam à aplicação científica os princípios filosóficos dos enciclopedistas. Comte dedica seu livro a Fourier, o que é uma demonstração de sua admiração pelo trabalho deste, e no decorrer da obra refere-se novamente à teoria analítica de Fourier, afirmando.

*Eu não temo dizer, como se eu estivesse a séculos de hoje, que depois da teoria da gravitação nenhuma criação matemática teve contribuição mais valiosa do que esta, quanto ao progresso da filosofia natural.*<sup>5</sup>

Conforme afirma Brunschvicg, a idéia verdadeira de ciência físico-matemática é exemplificada no *Cours de philosophie positive* pela mecânica analítica de Lagrange e pela teoria analítica do calor de Fourier, que, aplicando a análise aos fatos que a experiência forneceu, consegue eliminar da ciência, os vestígios metafísicos e impor a condição de perfeita positividade. Os dois primeiros volumes desta obra

se referem às soluções encontradas pelos cientistas, através do uso do método analítico que permite que se estabeleça uma conexão entre matemática e os fatos da natureza. A exaltação das obras de Lagrange e de Fourier significa a adoção, por parte de Comte, da análise como método adequado à ciência positiva e a negação da síntese como método subjetivo e metafísico.

Segundo Brunschvicg, Comte retoma, também, além da herança dos enciclopedistas, os fundamentos filosóficos que sustentam a sociologia da ordem proposta pelos românticos no início do século XIX. O movimento romântico se apresenta como reação às idéias de revolução, de autoridade da razão e da liberdade individual. Joseph de Maistre e De Bonald reivindicavam a subordinação da ordem social a um princípio transcendente, mostrando que o estado de desordem é passageiro porque não é natural e a essência objetiva da liberdade é seguir a ordem. Comte retoma de De Bonald e de Joseph de Maistre, o "realismo social", passando a considerar a sociedade como realidade transcendente ao indivíduo e mostrando que a ordem só pode ser restabelecida por um princípio de autoridade, pois a diversidade de opiniões dos indivíduos abala a ordem e compromete a unidade do governo. Negando os pressupostos religiosos que estão por detrás da noção de ordem, Comte procura conciliar a sociologia da ordem com a idéia de progresso do saber científico, mostrando que só a ciência pode ser o princípio que leva ao estado de ordem novamente. O objetivo de Comte é fazer da política uma ciência de observação, que, empregando o método positivo, consegue unificar os homens em torno das idéias políticas. Sua meta principal é estender o domínio da positividade científica ao conhecimento da humanidade onde ainda persiste a metafísica individualista do século XVIII. Segundo o realismo social comteano a verdadeira ciência do homem é a ciência dos fenômenos coletivos, pois só há ação geral combinada.<sup>6</sup>

Dessa forma, o positivismo procura sintetizar no seu interior dois movimentos contrários a doutrina do progresso e a sociologia da ordem. Ao lado do "positivismo da razão", representado pela perspectiva dos enciclopedistas que fundamenta o progresso no desenvolvimento da ciência, está "o positivismo da Igreja", representado pela sociologia da ordem, que como toda religião, impõe a

necessidade de um princípio de autoridade. Conforme diz Brunschvicg:

*Há um positivismo da Igreja, fundado sobre o sentimento de confiança que um homem prova (e compartilha) no valor único de seu pensamento e através do qual tem a ilusão de poder criar o método e ditar o avanço dos resultados de disciplinas que não estão ainda constituídas no estado de ciência.*<sup>7</sup>

Brunschvicg conclui, então, afirmando que a filosofia comteana exprime numa linguagem única duas concepções de vida e de mundo diametralmente opostas.

Sua crítica mostra que a análise positiva do progresso e a síntese dogmática da ordem são idéias que se alternam no pensamento comteano. Através do desenvolvimento do *Cours de philosophie positive*, esses dois elementos vão mudando de elemento dominante em elemento recessivo e vice-versa. Consta que Comte se defrontou com a seguinte alternativa: ou a sociologia reconhece a importância da análise positiva e passa a explicar as instituições da sociedade por sua história; ou a sociologia se define por uma síntese dogmática, na qual a sociedade é tomada como substrato ontológico e as instituições vão ser explicadas como produtos desse substrato.

Para Brunschvicg foi muito importante na constituição do positivismo a influência que Comte recebeu de um cientista denominado Dr. Burdin que, embora não seja citado na obra comteana, teve suas teses publicadas por Saint Simon. Partindo da idéia de que todas as ciências foram no início conjecturais para depois se tornarem positivas, Dr. Burdin conclui que também a fisiologia, estando, ainda, no estado conjectural, deve dar o passo definitivo para a cientificidade. O que parece estranho na declaração do cientista é que para dar tal passo, a fisiologia deve assumir uma postura contrária àquela das ciências positivas, isto é, abandonar a análise e retomar a síntese, onde as asserções da ciência vão estar sustentadas por idéias gerais. Retomando um texto de Brunschvicg, no qual à posição do Dr. Burdin, podemos constatar que “o segundo tema de Burdin vai consistir na recusa sistemática da análise, em uma espécie de atração nostálgica pela subjetividade da síntese”.<sup>8</sup>

O Dr. Burdin mostra, ainda, que a crise que a Europa estava atravessando após a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas não poderia ser resolvida enquanto a sociedade não fosse reorganizada e que, para isso, era necessário que os homens passassem do estudo das matemáticas ao estudo dos seres vivos e das ações políticas. A ciência do homem seria a única que poderia levar à conciliação dos interesses sociais.

Segundo Brunschvicg essa idéia passa a ser desenvolvida pelo positivismo, quando, num certo momento, Comte decide substituir o “positivismo analítico da filosofia matemática” pelo “positivismo sintético da biologia e da sociologia”. Ao passar das ciências do mundo inorgânico para as ciências do homem, sua orientação muda, embora a unidade da linguagem na exposição nos impeça de perceber a mudança.<sup>9</sup>

Dessa forma, o positivismo reintroduz no seio da filosofia a ambigüidade e a incerteza das sínteses gerais, mostrando que no domínio da biologia e da sociologia, o espírito de generalidade deve prevalecer. Influenciado pelo Dr. Burdin, Comte restaura no campo das ciências humanas as sínteses gerais que embora tivessem constituído o verdadeiro método da ciência para Aristóteles, já haviam sido superadas pela análise cartesiana.<sup>10</sup>

A alternância da análise positiva e da síntese dogmática fazem do positivismo uma doutrina ambígua e incoerente. Com o intuito de adequar sua filosofia às idéias de ordem e de progresso, Comte é forçado a apresentar a divisão entre “sociologia estática”, na qual se estudaria a harmonia permanente das diversas condições da sociedade e “sociologia dinâmica”, na qual se estudaria o desenvolvimento e as leis de progresso da vida coletiva. O estudo estático coincide com a teoria positivada ordem e o estudo dinâmico, com a teoria positiva do progresso.

Conforme mostra Brunschvicg, a tentativa comteana de conciliar a doutrina do progresso com a sociologia da ordem não podia deixar de fracassar. Consciente disso, Comte passa a privilegiar a idéia de ordem, entregando-se à influência romântica e aderindo, como fez o Dr. Burdin, à síntese biológica<sup>11</sup>. Um texto de Comte vem confirmar a interpretação brunshvicguiana, quando afirma enfaticamente que “o estudo abstrato da ordem

deve prevalecer sobre o do progresso, que é conseqüência natural deste”<sup>12</sup>.

Dessa forma, o *Cours de philosophie positive* exalta no final, a idéia de “harmonia espontânea”, mostrando que a sociedade é um organismo social, no qual os elementos estão combinados de forma natural e que essa harmonia deve ser respeitada por qualquer sistema político. Vejamos:

*A sociologia estática passa a conceber racionalmente a participação necessária do conjunto do regime político no consenso universal de organismo social. Ora, o princípio científico desta relação geral consiste essencialmente na evidente harmonia espontânea que deve sempre tender a reinar entre o conjunto e as partes do sistema social.*<sup>13</sup>

Fiel à idéia de harmonia e sob o pretexto de uma regeneração social, Comte afirma a necessidade de conduzir as ciências à unidade de um sistema geral. Pretende, assim, conciliar definitivamente a positividade e a generalidade. Consciente de que as corporações científicas e os cientistas, individualmente eram contrários a essa integração das diversas ciências, impõe a necessidade de uma sistematização que seria feita pela filosofia.

Em sua crítica Brunschvicg mostra que para ser fiel à idéia de harmonia e de ordem, Comte faz de sua obra uma transposição das metafísicas filosóficas. A “harmonia espontânea” é metamorfoseada e as ciências passam, assim, a ser submetidas à subserviência da “política sociológica”, sem a qual a humanidade e seu equilíbrio harmonioso estariam em perigo.<sup>14</sup>

Dessa forma, a homogeneidade do sistema filosófico comteano é, apenas, aparente. A síntese do “gênio científico de positividade” com o “gênio filosófico de generalidade”, não passou de um sonho que Comte não conseguiu realizar e, na tentativa de fá-lo foi obrigado a sacrificar a própria doutrina positivista, na medida em que optou pelo predomínio da ordem sobre o progresso.

Como se pode ver nessa exposição, a crítica de Brunschvicg recai primordialmente sobre o espírito de síntese do positivismo. Pretende mostrar que a síntese é o eixo central do sistema comteano, pois está presente nos momentos mais diferentes

do desenvolvimento de sua filosofia. Está presente quando Comte conduz a sociedade a um substrato, unindo os fatos sociais, está presente quando esta reintroduz o método sintético na biologia e na sociologia e está presente quando a filosofia é definida como síntese dos resultados científicos.

O idealismo crítico é uma filosofia que exalta a análise, repudiando toda e qualquer síntese, admitindo, apenas, a síntese correlativa da análise, pois esta é parte do próprio método analítico. Para Brunschvicg, uma filosofia do espírito livre tem que optar pela análise, pois só assim, consegue apreender a fecundidade e a imprevisibilidade do processo racional.

Nesse sentido, ao criticar o espírito positivista de síntese, Brunschvicg está querendo dizer que este é o fator responsável pela concepção unitária e continuísta de razão. Optar pela síntese significa, para Brunschvicg, admitir que o progresso do saber é regido por uma lei transcendente e que, nesse sentido, é possível se determinar previamente o desenvolvimento da razão, bastando para isso que se conheça os princípios e categorias que regem seu processo de desenvolvimento.

Optar pela análise significa, ao contrário, aceitar que a razão é livre e fecunda e seu progresso se faz através da renovação constante do saber, sem que nenhum princípio transcendente ao espírito seja responsável por isso.

Na polêmica de Brunschvicg pode-se denotar outros pontos importantes para caracterizar a nova atitude epistemológica assumida pelo idealismo crítico.

No que se refere à ciência, Brunschvicg recusa o empirismo comteano. Não aceita que a ciência seja a expressão de leis que regem os fenômenos, obtidas através da observação de dados. Como idealista, afirma a primazia da consciência, mostrando que não tem sentido se falar em dados ou princípios que não sejam imanentes ao pensamento. A consciência é livre e, sendo assim, suas leis resultam de seu próprio desenvolvimento. Para Brunschvicg, o “dado” é constituído pelo próprio ato de pensar quando a razão, separando de si, seu conteúdo, afirma indevidamente que este existe com algo independente e fora de si. Nesse sentido, a ciência torna a expressão verdadeira da atividade livre de pensar. Criticando o empirismo,



Brunschvicg mostra que o "materialismo" comteano da matéria física ou das qualidades sensíveis se prolonga em um "materialismo dos conceitos" e das leis empíricas, definidas por sua generalidade e concebidas como comuns e constantes, como se o sujeito fosse tentado a considerar como absoluto tudo aquilo que se destaca do juízo. A convicção comteana de que a verdade é resultado, da experiência é antagônica às teses idealistas defendidas por Brunschvicg, que mostram que a verdade se dá no interior da consciência e é alcançada através da afirmação livre de um pensamento que julga. Não há, assim, no idealismo brunschvicguiano, uma distinção entre pensamento e ação, pois toda verdade é o exercício mesmo do pensar.

Em relação à noção de progresso científico a crítica brunschvicguiana ao pensamento comteano aponta a grande distância que os separa. Recusa o espírito de síntese do positivismo e exaltando a análise, o idealismo crítico se impõe como a filosofia que defende a razão livre, criativa e dinâmica. Dessa forma, o progresso aparece como o refazer-se infinito de relações inteligíveis, através do qual, vai se ampliando cada vez mais a racionalidade, à medida que as relações vão, se tornando mais complexas.

Criticando a perspectiva comteana, na qual o progresso científico representa processo contínuo de desenvolvimento do saber, através do qual os conhecimentos vão se acumulando, Brunschvicg mostra que o progresso científico implica em renovação e descontinuidade, pois cada etapa constitui uma novidade, na medida em que é a expressão de novas relações inteligíveis.

No que diz respeito à relação razão-experiência Brunschvicg critica mais uma vez o empirismo positivista que privilegia o papel da experiência no ato cognoscente. Embora afirmando a primazia da consciência e admitindo que a verdade se constitui no interior da razão, Brunschvicg ressalta em suas obras a importância da íntima solidariedade entre razão e experiência na construção do saber. Afirma que a física matemática é a expressão verdadeira da ciência, pois mostra como é possível unir numa única atividade os dois pólos do ato de conhecimento.

Pode-se, então, concluir que o idealismo crítico se situa nas antípodas do positivismo. Opondo-se à perspectiva positivista, afastando seus pressupostos, Brunschvicg pretende impor nova atitude diante da ciência e do progresso científico, uma atitude que se manifesta como repúdio às idéias de unidade e de continuidade, como recusa da síntese e da idéia de ordem, uma atitude que se impõe como exaltação da análise e da razão livre e fecunda, uma atitude que reconhece na ciência, uma atividade dinâmica e inesgotável.

#### NOTAS

- (1) BRUNSCHVICG, L. *Positivism, intuitionism, mysticism*, *Écrits philosophiques*, v. III, p.
- (2) IDEM, *L'orientation du rationalisme*, in *Écrits philosophiques*, v. II, p. 30-31.
- (3) Léon Brunschvicg, *L'orientation du rationalisme* in *Écrits philosophiques*, v. II, p. 32.
- (4) Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, p. 4.
- (5) Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, v. II, p. 461.
- (6) Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, p. 525-526.
- (7) Léon BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 7.
- (8) Léon BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 6.
- (9) IDEM *progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, p. 516-517.
- (10) Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, p. 523-525.
- (11) *Ibid*, v. II, p. 526-528.
- (12) Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, v. IV, p. 336.
- (13) Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, v. IV, p. 336.
- (14) Léon BRUNSCHVICG, *le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. II, p. 530-531.

#### BIBLIOGRAFIA

- BRUNSCHVICG, Léon, *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 1954, 3 v.
- \_\_\_\_\_. **La modalité du jugement**. 2. ed., Paris, Félix Alcan, 1934, 243 p.
- \_\_\_\_\_. **Introduction à la vie de l'esprit**. 3. ed., Paris, Félix Alcan, 1911, 175 p.
- \_\_\_\_\_. **L'idéalisme contemporain**. 2. ed., Paris, Félix Alcan, 1921, 185 p.
- \_\_\_\_\_. **La philosophie de l'esprit**. Paris, PUF, 1949, 184 p.
- \_\_\_\_\_. **Les étapes de la philosophie mathématique**. Paris, A. Blanchard, 1981, 592 p.
- \_\_\_\_\_. **L'expérience humaine et la causalité physique**. 3. Ed., Paris, PUF, 1949, 601 p.

- \_\_\_\_\_ . **De la vraie et de la fausse conversion et la querelle de l'athéisme.** Paris, PUF, 1951, 264 p.
- \_\_\_\_\_ . **Héritage de mots héritage d'idées.** 2. ed. Paris, PUF, 1950, 85 p.
- \_\_\_\_\_ . **Les âges de l'intelligence.** Paris, PUF, 1950, 85 p.
- COMTE, Auguste. **Opuscules de philosophie sociale: considérations philosophiques sur les sciences et les savants,** Paris, Heroux, 1883.
- \_\_\_\_\_ . **Discours sur l'esprit positif.** Paris, Société Positiviste Internationale, 1923, 472 p.
- \_\_\_\_\_ . **Cours de philosophie positive,** 6. Ed., Paris, Alfred Costes, 1934. 6 v.

## UM RESGATE DA PROVA ONTOLÓGICA DEMONSTRAÇÕES EQUÍVOCAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS A PARTIR DA FÍSICA

Fernando de Mello GOMIDE\*

### RESUMO

*É apresentada a prova ontológica de Sto. Anselmo, assim como críticas de Gaunilon, Sto. Tomás, Duns Scot, Kant, Boole e Russel. São mencionados vários antecessores da prova na patrística, em particular, Sto. Agostinho, os quais se inspiraram na Bíblia e em Platão. É ressaltado o espírito platônico em três grandes matemáticos, Descartes, Leibniz e Gödel, que reatualizaram o argumento a priori de Sto. Anselmo. Uma justificativa é apresentada para tal argumento baseada na trilogia ser, entre e relação. Mostra-se a falácia das 1ª e 2ª vias de Sto. Tomás, como dos argumentos baseados na teoria do big-bang.*

### ABSTRACT

*It is exhibited St. Anselm's ontological proof, as well as arguments against it formulated by Gaunilon, St. Thomas, Duns Scot, Kant, Boole and Russel. Several forerunners of the argument, belonging to the Fathers of the Church are mentioned, in special St. Augustine, who were inspired by the Bible and Plato. It is stressed the Platonic spirit in three great mathematicians, Descartes, Leibniz and Gödel, who reformulated the a priori argument considered. A justification for the argument is developed in terms of the distinction between being (esse), entity (ens) and relation. It is pointed that the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> paths of St. Thomas are fallacies, as well as the arguments based on the big-bang theory.*

### 1.A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM STO. ANSELMO (SÉCULOS XI-XII)

A argumentação anselmiana pode ser desdobrada em seis etapas, a saber:<sup>(1)</sup>

1.1 Pode-se pensar algo maior que qualquer coisa que se possa pensar. Quando o ímpio diz que “Deus não existe” está pensando em algo maior que qualquer coisa que se possa pensar e está negando sua realidade objetiva.

---

<sup>(1)</sup> Prof. Titular aposentado do Depto. de Física, ITA. Prof. Visitante na UCP.

- 1.2 Uma coisa é entender que algo está no entendimento e outra que exista na realidade. O insensato pois entende que existe no intelecto o conceito de Deus.
- 1.3 Mas aquilo maior que qualquer coisa que se possa pensar não pode existir só no entendimento.
- 1.4 Pois se existisse só no entendimento poder-se-ia pensar algo maior que existisse na realidade, o que é maior.
- 1.5 Então aquilo que é maior no entendimento é também o maior na realidade.
- 1.6 Deus existe pois.

Encontramos nesta dialética de Sto. Anselmo a noção do infinito ontológico pensado e o princípio de que, se podemos conceber tal infinito, é porque necessariamente ele existe. As etapas 3 e 4 encerram tal intelecção. Esta passagem da ordem intencional para o domínio objetivo não está verdadeiramente justificada: por que a possibilidade de se entender o infinito do ser implica a infinitude real? A Etapa 4 que parece justificar o pulo do intencional para o real é falho e pela seguinte razão:

Uma vez assumido como válido o infinito pensado, poder-se-ia cogitar também um infinito "maior", o infinito real. Mas pode-se objetar que este infinito é ainda pensado. Aqui falta algum princípio ontológico que possa validar tal passagem. Os críticos de Sto. ANSELMO, como veremos, apontam para esta falha dialética, consubstanciada na Conclusão 5.

## 2. SEGUIDORES CONSPÍCUOS DE STO. ANSELMO: S. BOAVENTURA, DESCARTES, LEIBNIZ E GÖDEL

O mestre franciscano S. BOAVENTURA (séc. XIII), procede a uma argumentação análoga, que se distingue pelo que segue: enquanto STO. ANSELMO desenvolve o argumento numa esfera ontológica, S. BOAVENTURA parte de um enfoque axiológico. Em STO. ANSELMO o argumento ontológico está baseado na aprioridade do entendimento do infinito, ao passo que em S. BOAVENTURA, na aprioridade do desejo de felicidade. Seu argumento é o seguinte:

No homem existe um desejo de felicidade. Mas felicidade consiste na posse do supremo

bem, que é Deus. Então, todo homem deseja Deus. Mas não pode haver desejo se não existe algum conhecimento do objeto desejado. Logo, o conhecimento de Deus, o bem supremo, está naturalmente implantado na alma.<sup>(2)</sup>

No século XVII RENÉ DESCARTES atualiza o argumento apriorístico anselmiano, pressupondo o princípio metafísico de casualidade, a fim de justificar a passagem da imanência da idéia de infinitude para a transcendência da realidade de Deus. Parece-me que DESCARTES aperfeiçoa o argumento a priori subentendendo um princípio ontológico que é ausente na prova de STO. ANSELMO. Vou citar a argumentação de DESCARTES que é esta:

"Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual eu próprio e todas as coisas que existem foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe".<sup>(3)</sup>

Parece-me óbvio que DESCARTES supera a prova de STO. ANSELMO.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (séc. XVII-XVIII) assume a noção patrística que se encontra em STO. ANSELMO e DESCARTES: A IDÉIA DE DEUS É IDÉIA NATA. LEIBNIZ elogia as provas de STO. ANSELMO e de DESCARTES, mas afirma que existe nelas uma lacuna que procura preencher. Argumenta LEIBNIZ:

"Deus é o maior... o mais perfeito dos entes, ou então, é um ente de uma grandeza e de uma perfeição suprema, que envolve todos os graus. Esta é a noção de Deus. Eis como a existência se conclui desta noção. Existir é algo mais do que não-existir, ou seja: a existência acrescenta um grau à grandeza ou à perfeição, e, como afirma o Sr. Descartes, a própria existência se constitui uma perfeição. Logo, este grau de grandeza e de perfeição que consiste na existência, está

neste ente supremo, todo grande, todo perfeito: pois de outra forma lhe faltaria algum grau, contrariamente à sua definição. Por conseguinte, este ser supremo existe”.<sup>(4)</sup>

Não me parece que LEIBNIZ tenha sanado carências nas provas ontológicas anteriores. O cérebro filósofo e matemático alemão, assim como Descartes, deve ter sofrido a influência da escolástica decadente renascentista, ou seja, o pseudotomismo. Essa escolástica passou a influenciar profundamente as universidades protestantes, criando em filósofos não-católicos, a presença de conceitos nitidamente pseudotomistas. Conceito típico alcançado a um pedestal de glória metafísica é o de existência,<sup>(5)</sup> como muito bem nos explica no século XX o eminente tomista italiano Pe. CORNELIO FABRO.<sup>(6)</sup> Como nos mostra este, a EXISTÊNCIA é a emergência do ente a partir de suas causas: é pois idéia de extrinsecidade. Por conseguinte, não pode significar um grau de excelência ontológica. Se LEIBNIZ tivesse falado do SER, princípio imanente ao ente, talvez sua argumentação pudesse ser validada. Mas, mesmo assim, em LEIBNIZ está ausente algum princípio que ligue a imanência da idéia de Deus à transcendência objetiva divina.

No século XX, um eminente matemático e o maior lógico de todos os tempos, o austríaco KURT GÖDEL, também se apaixonou pela prova ontológica. Três grandes matemáticos endossaram a demonstração apriorística da existência de Deus. Por quê?

Porque regra geral os matemáticos têm alma platônica. A matemática nada tem a ver com o ingênuo 2º grau de abstração de ARISTÓTELES. O empirismo deste filósofo é universalmente repudiado por quem trabalha em pesquisa científica, em especial, matemáticos e físicos teóricos. A aceitação de idéias e axiomas imanentes à consciência intencional, o que se vê bem em PLATÃO, STO. AGOSTINHO e os Padres da Igreja de modo geral, é atitude intelectual inerente ao espírito dos matemáticos.

O especialista em lógica simbólica do M.I.T. HAO WANG, discípulo de GÖDEL, nos fala da formulação em termos de lógica simbólica, que o grande lógico austríaco procurou elaborar, a fim de dar validade rigorosa ao argumento ontológico.<sup>(7)</sup>

GÖDEL explicou três definições, três axiomas e três teoremas de lógica simbólica, como integrantes da prova ontológica. GÖDEL foi levado a sua elaboração, após a leitura da prova ontológica de LEIBNIZ. Como não sou especialista em lógica, mas um modesto físico-teórico, abstenho-me de comentá-la.

### 3. CRÍTICAS AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO EM GAUNILON, STO. TOMÁS, DUNS SCOT, KANT, BOOLE E RUSSEL

O monge GAUNILON contemporâneo de STO. ANSELMO objeta contra o Santo, que não podemos passar de uma infinitude pensada para uma infinitude real.<sup>(8)</sup> Argumentação equivalente vamos encontrar em STO. TOMÁS (séc. XIII) considerando que se não pode passar da existência do conceito de ser infinito para o ser infinito real.<sup>(9)</sup>

DUNS SCOT (séc. XIII-XIV) não recusa inteiramente a prova de STO. ANSELMO, mas a considera apenas como argumento de probabilidade.<sup>(2)</sup> Sem uma teoria da probabilidade, que só passou a existir no pensamento humano com o cálculo de probabilidades, que teve seu início no século XVII com BLAISE PASCAL, creio impossível se aceitar o arrazoado do célebre mestre franciscano.

IMMANUEL KANT (séc. XVIII-XIX) atacou o argumento ontológico de DESCARTES. Sua crítica se aplica ao caráter analítico do juízo na base do argumento cartesiano. Para KANT, premissas que são juízos analíticos não levam a lugar algum porque o predicado nesse tipo de juízo já está contido no sujeito. Daí não se pode passar para a transcendência.<sup>(10)</sup> A objeção kantiana está ancorada na muito discutível teoria do filósofo alemão a propósito do juízo. Digo eu que se trata de uma teoria simplista, uma espécie de derivativo da lógica correta e incompleta de ARISTÓTELES, assim como, de sua gnosiologia sofística.

O grande matemático irlandês GEORGE BOOLE (séc. XIX), fundador da lógica simbólica, criticou os filósofos SAMUEL CLARKE e BARUCH SPINOZA, especialmente este, por aventarem provas a priori da existência de Deus e que as considerava “futilidades”. Disse BOOLE:

“The fundamental principle of all such speculations, viz., that whatever we can clearly conceive, must exist...”<sup>(11)</sup> BOOLE admitia como tendo “most solid foundation” as demonstrações da existência de Deus, baseadas no princípio de finalidade e na lei moral.

BERTRAND RUSSEL (séc. XIX-XX), célebre lógico e filósofo das ciências refuta o argumento ontológico nos seguintes termos: A prova não é válida porque repousa numa estimação errônea da existência. Pois fracassa ao comprovar que a existência só pode ser afirmada de algo descrito e não de algo nomeado, de modo que carece de sentido arguir partindo de “este é um tal” e “o tal existe”, isto é, que “este existe”.<sup>(12)</sup> O agnóstico RUSSEL, no fundo tem o mesmo pensamento de STO. TOMÁS sobre o tema.

#### 4. OS ANTECESSORES DA PATRÍSTICA: STO. ATANÁSIO, S. GREGÓRIO DE NISSA, PSEUDODIONÍSIO E STO. AGOSTINHO. TRANSCENDÊNCIA VIA PRINCÍPIO DE PARTICIPAÇÃO E APRIORIDADE BÍBLICA. A ERA DE OURO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DA IGREJA. AS POSTERIORES ERAS DE PRATA E CHUMBO

Os Padres da Igreja, que definiram uma época histórica, do século II ao IX, estiveram intimamente ligados ao pensamento bíblico, tendo sido os responsáveis pelas transcendentais formulações teológicas da fé católica. Sua extraordinária fidelidade aos textos da Sagrada Escritura teve como consequência dois fatos culturais:

- 4.1 A realização de uma gnosiologia, de uma metafísica, assim como uma teodicéia, muito superiores às doutrinas filosóficas no pensamento helênico, com uma vigorosa recusa do empirismo, do materialismo e da sofística inerentes à filosofia de ARISTÓTELES.
- 4.2 Um endosso especial de teses metafísicas e gnosiológicas de PLATÃO compatíveis com idéias filosóficas bíblicas.

Pessoalmente considero a era da Patrística, a ERA DE OURO do pensamento filosófico da Igreja. A Idade Média, do século XI ao XIV, me

parece ser a ERA DE PRATA. Já do século XV ao XX, o pensamento filosófico católico assim como o externo à Igreja, desvela a ERA DE CHUMBO, (13) Por que razão, prata e chumbo?

A entrada do pensamento aristotélico na cristandade via filosofia islâmica, a partir do século XI, teve consequências nefastas para o pensamento metafísico e epistemológico católico assim como não-católico, este também originário das universidades renascentistas aristotelizadas. Mas na Idade Média, em particular do século XIII ao XIV, a falsa ciência aristotélica (Física e Astronomia) fora derrubada pelo agostinismo da escola franciscana, o que propiciou a Revolução Científica do século XVII, com a definitiva derrubada do estagirita. Por isso, ERA DE PRATA. Foi o importante físico teórico francês, católico romano, PIERRE MAURICE DUHEM (+1916), quem, com sua obra original de historiografia das ciências, revelou esse trabalho antiperipatético dos pesquisadores medievais.

Mas com o inexplicável deslumbramento pela antigüidade greco-romana desencadeada no século XV, o aristotelismo retornou vivificado a partir dos restos peripatéticos medievais. DUHEM nos revela que o PAPA NICOLAU V admirador ardoroso do estagirita, impôs em 1452 à principal Universidade, a de Paris, um currículo estritamente aristotélico. Além disso, os dominicanos, esquecendo a ontologia original e não-aristotélica de STO. TOMÁS, falsificaram o pensamento de seu irmão de hábito, aplicando implantes peripatéticos em sua doutrina. DUHEM nos diz isto, da nova escola filosófica escolástica fabricada na Renascença:

“...elle prétendait reprendre, sur tous les points, la doctrine désormais condamnée d’Aristote et de ses commentateurs grecs ou arabes; et cette école rétrograde se mettait sous le patronage de St. Thomas d’Aquin; em sorte qu’on voyait, dès ce moment, la routine têtue, le sot attachement aux erreurs condamnées du passé, profaner, par leur audace à s’em autoriser, le nom du DOCTEUR COMMUNIS; celui-ci, cepadant, avait été un novateur dont la plupart de ses contemporains admirait l’audace, dont plusieurs condamnait la témérité. Cette École rétrograde, qui se disait thomiste...”<sup>(14)</sup>

Este libelo de DUHEM define bem a filosofia aristotélico-tomista conhecida também como “Philosophia Perennis”, doutrina “mumificada em bandagens aristotélicas”.<sup>(15)</sup> Essa filosofia pseudotomista domina o pensamento filosófico da Igreja do século XV ao XX com danosos efeitos para o necessário salutar e ordenado diálogo entre filosofia e ciência. Filosofia plúmbea responsável pela perseguição e cientistas como GALILEU (séc. XVI-XVII), e, por uma indiferença e ou hostilidade diante da ciência, que dura até nossos dias.<sup>(16,17,18)</sup> Por conseguinte, ERA DE CHUMBO. Nessa era de chumbo, os filósofos escolásticos e não-católicos, também originários nas peripatéticas universidades da Renascença, teimosamente julgam a ciência sobretudo a Física, em tempos empiristas e positivistas.<sup>(16,19)</sup>

A Sagrada Escritura, em várias passagens,<sup>(20)</sup> revela princípios e idéias imanentes ao coração humano, o que é compatível com a aprioridade gnosiológica<sup>(21)</sup> de PLATÃO, assim como com seu princípio de participação de ser.<sup>(22)</sup> A prova ontológica de STO. ANSELMO, que reflete a aprioridade considerada, é eco da teodicéia dos Padres da Igreja. Vejamos algumas reflexões patrísticas sobre o assunto.

STO. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA (séc. III-IV), primeiro Doutor da Igreja, nos fala de contemplação de Deus na alma, como conseqüência de ser o homem imagem divina. Diz STO. ATANÁSIO:

“... a pureza da alma a torna capaz de contemplar Deus nela mesma como num espelho, segundo a palavra do Senhor: ‘Bem-aventurados os de coração puro, porque verão a Deus’ (Mat.V,8)”.<sup>(23)</sup>

S. GREGÓRIO DE NISSA (séc. IV) nos fala da intuição de Deus e do papel do princípio de participação nesse conhecimento a priori. Diz o seguinte:

“O olho goza dos raios de luz pela virtude da luz, que tem em si mesma que seja apreendida pelo assemelhado... A mesma necessidade requer, com vistas à participação de Deus, que na natureza destinada a desfrutar Deus, haja algo assemelhado a Ele, o qual é para ser participado”.

“A natureza Divina seja o que for em si mesma, supera todo conceito mental. Pois é inacessível ao raciocínio e a conjectura...”

“Já que assim é Ele, cuja natureza, acima de toda natureza, O Invisível e Incompreensível é visto e apreendido de outra maneira. Muitos são os modos de tal percepção. Pois é possível vê-lo, Quem fez todas as coisas com sabedoria, por meio de inferência mediante a sabedoria que aparece no universo”.

“Se o coração humano estiver purificado de toda criatura e afeições desordenadas, pode ver a Imagem da Divina Natureza em sua própria beleza”.

“Há em vós entes humanos, o desejo de contemplar o verdadeiro bem”. “O verdadeiro bem está em vosso alcance; vós tendes em vós mesmos o modelo pelo qual se apreende Deus. Já que Aquele que vos criou, dotou a vossa natureza ao mesmo tempo com essa maravilhosa qualidade. Pois Deus imprimiu nela a semelhança das glórias de Sua própria natureza, como que moldando a forma em cera”.<sup>(24)</sup>

O princípio da participação do ser originário de PLATÃO e a imanência à alma da idéia de Deus, aparecem aí interconectados, o que figura e justifica a prova ontológica. Fica evidente nestas palavras que a inteligência não é TÁBUA RASA, como está postulado na bisonha gnosiologia aristotélica. A Sagrada Escritura e a filosofia platônica transparecem nos textos citados.

STO. AGOSTINHO (séc. IV-V), seguindo o espírito da Sagrada Escritura e da filosofia platônica defendem a aprioridade das idéias de Deus. O princípio de participação está implicitamente presente, como ponte entre a imanência e das idéias de valor e da transcendência divina. O princípio de participação está na base da teoria da iluminação do conhecimento agostiniano.<sup>(25)</sup> Eis as etapas do raciocínio do bispo de Hipona:

- a) Temos as noções imanentes de sabedoria, verdade e bem.
- b) Estas noções estão acima da mente. Por isso transcendem a mente (aqui o princípio de participação do ser).

- c) Como transcendem a mente, apontam para a sabedoria, a verdade e o bem supremos. Esse transcender é sem limite (ainda o princípio de participação).
- d) Deus é essa sabedoria, essa verdade, esse bem supremo.

Observemos que o argumento a priori da existência de Deus em S. BOAVENTURA é um eco mais fiel de STO. AGOSTINHO que de STO. ANSELMO.

O PSEUDODIONÍSIO (séc. VI), espírito fortemente metafísico, estabelece, via princípio de participação do ser, o entendimento imanente de Deus. A imanente potência intelectual estabelece uma união com a divindade, que transcende a mente humana. Diz ele:<sup>(26)</sup>

“...nossa inteligência tem uma potência intelectual pela qual contempla o inteligível, mas a união que a põe em relação com os objetos fora do seu alcance, sobrepassa a natureza dessa inteligência. É por essa união que nós devemos apreender o divino, não o abaixando até nós, mas nos saindo inteiramente de nós mesmos, mas entrando inteiramente em Deus; pois vale mais estarmos em Deus do que em nós; assim o divino pode se dar a quem se entrega a Deus”.

Essa união que sobrepassa a natureza da inteligência é realizada conforme o princípio de participação do ser, que torna possível ao homem apreender o divino. É o que nos diz o PSEUDODIONÍSIO nestas palavras:<sup>(26)</sup>

“Todos os entes participam d’Ele. De todas suas participações aquela que se manifesta primeiramente é a do ser; e o ser em si tem a prioridade sobre o ser vida em si, o ser sabedoria em si, e sobre o ser similitude divina em si, e, sobre tudo do qual os entes participam, não participam senão após participar ao ser”.

“É pois a justo título que Deus, acima de todo o resto, é celebrado como Ser (ων) por Seu dom radical, que todos os outros dons”.

“Pois possuindo por participação e possuindo com super-eminência a prioridade do ser e a transcendência do ser, Ele começa por

produzir o ser universal, isto é, o ente em si, e, pelo ente em si, Ele termina por produzir qualquer ente”.

Chamamos paradigmas as razões, que, em Deus, substanciam os entes, e, pre-existem segundo a unidade, razões que a teologia chama de predefinições...” “Razões pelas quais o super-substancial predefine e produz os entes”.

##### 5. UMA REFORMULAÇÃO DA PROVA ONTOLÓGICA BESEADA NA TRILOGIA SER ENTE E RELAÇÃO E NO PRINCÍPIO DE PARTICIPAÇÃO

A demonstração da existência de Deus chamada de ontológica, como se percebe na patrologia, tem a ver com a imanência de idéias ontológicas e axiológicas, assim como com o princípio de participação, o que configura um pensamento metafísico e gnosiológico amparado na Bíblia e na filosofia platônica. Este caráter “high-level” da argumentação deve ser resgatado após estes últimos cinco séculos de filosofia degradada pelo empirismo, idealismo e positivismo. Por outro lado, devido à degradação da metafísica pela escolástica fossilizada renascentista e pós-renascentista, provas da existência de Deus a partir de leis e teorias científicas, especialmente da Física, têm apetecido certas pessoas. Acontece, como veremos no item seguinte, tais provas são fictícias. É mister pois se valorar a prova ontológica, porque ela depende do que é mais profundo e apodícto na ordem do pensamento humano, o que não acontece com as demonstrações a posteriori de origem científica.

O resgate que aqui proponho da prova ontológica está sumariamente indicado em artigo meu nos ANAIS DE FILOSOFIA de 1998.<sup>(18)</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO anos-luz distante de ARISTÓTELES formula a distinção real entre ser, ente e essência, que em parte se encontra em MANLIO BOÉCIO.<sup>(27)</sup> Mas, vou acenar aqui para outra trilogia que considero mais importante, a saber: o ENTE, o SER e a RELAÇÃO.

O ENTE e o SER como se vê bem em STO. TOMÁS são apreendidos originariamente no ato judicativo ontológico, “isto é”. O entendimento do ser enquanto ser portanto, não provém de um 3º grau de abstração dos sentidos como postula nesciamente o pseudotomismo a partir do



CARDEAL CAJETANO (séc. XVI) em sua subserviência a ARISTÓTELES.<sup>(28)</sup>

O juízo “o ente é” encerra não só a imanência do entendimento do SER e do ENTE, mas também a noção originária de RELAÇÃO que está embutida no juízo, que estabelece a ligação do ente com o ser. O ente não se identifica com o ser, mas se relaciona intimamente com o ser e esta relação íntima é **RELAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO**: o ENTE PARTICIPA DE SEU SER, ou seja, ELE É. PLATÃO nos fala do caráter imanente do juízo de ser ou seja: sua aprioridade face à ordem dos sentidos.<sup>(29)</sup>

Num ato noético de segunda ordem o entendimento procede, segundo STO. TOMÁS, ao SEPARATIO,<sup>(28)</sup> à constituição da idéia do ser enquanto ser destacada do juízo do ser. Mas esta idéia do ser enquanto ser transcende a limitação imposta pelo ente participante do ser. Neste ato noético da SEPARATIO, o ser é entendido como IMPARTICIPANTE, portanto, de si ilimitado. Este entendimento, conseqüentemente, aponta para a infinitude do ser intencionado pela SEPARATIO. O É do ENTE é finito pela finitude do ente, mas o entendimento do ser enquanto ser envolve o “insight” do infinito ontológico. Temos uma infinitude pensada. Isto é ainda consentâneo com o que diz STO. TOMÁS:

“O ente participa do ser e o ser participa de nada”.<sup>(30)</sup>

Como vimos, o ato supremo da inteligibilidade está no juízo de ser, relação de participação do ente no ser. A infinitude no entendimento do ser enquanto ser é ente eidético, infinitude pensada. A passagem dessa infinitude pensada para o ser real infinito divino é passagem central do argumento ontológico.

Mas, pelo princípio da participação, a infinitude pensada, o EIDOS do ser enquanto ser, participa do ser. Quê ser? Não é o ser do ente-consciência, porque o ser da inteligência é participado pelo ente-consciência que é finito. Minha inteligência não encerra a infinitude, mas só eidos do ser enquanto ser. Será o ser do ente eidos? Também não. Por quê? Porque a infinitude eidética do ser enquanto ser não é de um ente, já que a idéia de ser enquanto ser não é idéia de ente. Por outro lado, vemos que esse entendimento da infinitude pressupõe necessariamente a idéia misteriosa de

relação de participação. Sem a relação de participação, o entendimento do ser enquanto ser não pode existir. É necessário pois que a infinitude eidética participe de ser. A infinitude eidética aponta para o ser. Qual? O caráter infinito do entendimento do ser enquanto ser não constitui um ente participante do finito ser do conceito ou do finito ser da consciência intencional. A relação de participação afé de ser inteligível: uma infinitude pensada participante de um ser pensadamente finito. Ora, como vimos, o entendimento está na relação do ente ao ser. Por conseguinte esse entendimento só pode realizar-se numa abertura para o ser real infinito. O princípio de participação exige que a infinitude pensada participe de ser infinito transcendente. Pois na imanência das duas etapas do entendimento, juízo de ser e eidos do ser enquanto ser, o ser é necessariamente limitado em contra-distinção com a infinitude eidética do ser enquanto ser. A relação de participação realiza a passagem do infinito pensado para o infinito transcendente. Deus existe.

Parece-me que DESCARTES teve um “insight” da coisa ao estabelecer uma relação AD EXTRA da idéia do ser pensado infinito com a infinitude real de Deus.

Por conseguinte, na trilogia ser, ente e relação que inclui necessariamente o princípio de participação, está a base a priori para se passar para a transcendência divina. O Salmo VI afirma: “A luz vossa face Senhor está impressa em nós”.<sup>(20)</sup> DAVID nos diz pois que a idéia de Deus é imanente a nossa consciência, como luz procedente da divindade. A infinitude pensada aponta para a transcendência, o que não perceberam GAUNILON, STO. TOMÁS, KANT, BOOLE e RUSSEL. Isto porque necessariamente o misterioso conceito de relação é inseparável do entendimento do ser. **MISTERIOSO CONCEITO DE RELAÇÃO.**

Ela, a relação, é necessariamente imanente ao ente e ao ser. Ela é participação. Então todo ente, seja ele, objetivo ou eidético participa do ser. Onde, a relação é visceralmente ABERTURA PARA. A relação AD EXTRA na participação da infinitude pensada ao ser infinito, é exigência ontológica da originareidade da relação na trilogia considerada. Podemos dizer que temos aqui um princípio supremo de inteligibilidade, que exige a transcendência da infinitude do ser divino.

Assim pois, creio que a idéia originária de relação contida no princípio de participação de ser, é a chave para a justificação da prova ontológica.

#### 6. IMPROCEDÊNCIA DO ARGUMENTO BASEADO NA TEORIA DO BIG-BANG

SIREDMUND WHITTAKER, "Astronomer Royal", homem de ciência, católico, nos acautela quanto a procurar provas da criação divina no domínio científico. Com acerto considera, "Quanto à criação ela mesma, sendo um acontecimento único, está natural e completamente fora da ciência".<sup>(31)</sup>

Efetivamente provas da existência de Deus, temática da teodicéia, só podem provir da esfera filosófica. TEORIAS E LEIS CIENTÍFICAS, QUANDO MUITO, PODEM ESTAR EM SINTONIA COM TEMAS FILOSÓFICOS E RELIGIOSOS, MAS NÃO PODEM CONSTITUIR DEMONSTRAÇÕES PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS.<sup>(32)</sup> A ciência não pode provar, assim como negar a existência de Deus.

O físico teórico americano CHARLES MISNER, com certa formação filosófica católica, nega com muita razão, que se possa a partir da teoria cosmológica do Big-Bang, chega à idéia da criação no tempo. Ele diz que acredita na criação divina a partir de uma consideração filosófica nitidamente platônica: a inteligibilidade da teoria do espaço-tempo cósmico transcende a realidade física apontando para uma inteligência transcendente.<sup>(33)</sup>

Vou dar exemplos de pessoas que defendem a tese de que a teoria da expansão do universo, a teoria do Big-Bang, leva à criação do nada no início do tempo. Pois sabemos da cosmologia moderna baseada na teoria covariante da gravitação de EINSTEIN e por verificações astronômicas consubstanciadas na LEI DE HUBBLE e na verificação da radiação cósmica do corpo negro, que o universo de galáxias se expande a partir de uma explosão inicial, o Big-Bang de uma massa uniforme compacta. A idéia da explosão cósmica original se encontra na teoria cosmológica desenvolvida em 1927 a partir das equações de EINSTEIN da teoria covariante da gravitação, pelo MONS. GEORGE LEMAÎTRE físico teórico da

Universidade de Louvain.<sup>(34)</sup> O processo mesmo do Big-Bang foi estudado posteriormente por ALPHER, BETHE, GAMOW e HERMAN,<sup>(35,36)</sup> que constituíram uma teoria que previa o espectro Planck de uma radiação cósmica de microondas com temperatura de alguns Kelvin. Essa previsão foi posteriormente confirmada pelos radioastrônomos a partir de 1965 com PENZIAS e WILSON.<sup>(35)</sup>

A teoria do Big-Bang ou teoria da expansão do universo parece apontar para a criação do universo no início do tempo. Apenas devemos considerar a existência de uma sintonia da cosmologia moderna com a descrição do Gênesis sobre a criação do universo.<sup>(32)</sup> Como veremos a seguir não podemos inferir da teoria do Big-Bang a idéia da criação do nada no começo do tempo. Por quê?

Se considerarmos as equações de EINSTEIN para a expansão do universo no início da expansão, combinadas com o princípio de indeterminação de HEISENBERG, chegamos à seguinte conclusão: antes do tempo de 10-44sg chamado tempo PLANCK, o conceito de partícula elementar, assim como a idéia de espaço-tempo, entram em colapso, ou seja: a física só pode ser entendida até o tempo 10-44sg, antes do qual nada pode ser dito. Isto significa que a física não permite, com as teorias mais bem estabelecidas, como a relatividade geral e a dinâmica quântica, atingir o tempo zero da criação do nada exibida no Gênesis.<sup>(32)</sup> Não se pode pois chegar à idéia da criação do nada a partir da cosmologia moderna.

Mas tem havido cientistas e filósofos que acreditam poder justificar a criação do nada a partir da cosmologia moderna.

O físico teórico alemão PASCUAL JORDAN, um dos responsáveis pelo desenvolvimento da teoria quântica nos anos 20, diz o que se segue:

"Então a mais séria teoria científica deste século (a teoria do Big-Bang) nos dá um filme do desenvolvimento cósmico que nós só podemos descrever nestas palavras: criação do nada".<sup>(37)</sup>

Recentemente o físico teórico americano especialista em cosmologia, FRANK TIPLER emite pensamento análogo. Diz ele:

“The generally accepted model of modern cosmology, the so called Big-Bang Theory, is in fact a precise physical theory of the physical universe coming into existence out of nothing a finite time ago, roughly 20 billion years ago in what is called ‘proptime’”<sup>(38)</sup>

O filósofo católico JEAN GUITTON, falecido neste ano de 1999, se mostra justamente deslumbrado diante das modernas teorias cosmológicas e quânticas, mas faz enfoques filosóficos que parecem entrar em choque com a fé cristã, já que suas especulações envolvem um nítido imanentismo do divino no cosmo e uma confusão da ordem espiritual com a ordem material. Apresento algumas citações de JEAN GUITTON, estas:<sup>(39)</sup>

“E aí que começa o domínio do espírito. O suporte físico não é mais necessário...”

“O que nos aproxima, parece, da concepção espiritualista da matéria...”

Estas duas frases têm a ver com a teoria quântica de campos. É estarrecedor que faça tal inferência estapafúrdia. Tem mais:

“A mecânica quântica evidencia uma ligação íntima entre espírito e matéria.”

“As repercussões da ciência no campo filosófico nos dão pela primeira vez, os meios de fazer a síntese entre materialismo e o espiritualismo, de conciliar o realismo e o idealismo...”

Dentro dessa linha imanentista diz isto do Big-Bang,

“Mas então: de onde vem esse colossal quantidade de energia na origem do Big-Bang?”

“O oceano de energia ilimitada é o Criador”.

JEAN GUITTON é outro representante paradigmático dessa filosofia plúmbea que se instalou na Igreja a partir da Renascença. Esse espiritualismo-materialismo, chamo a atenção, é perfeitamente compatível com a ontologia de ARISTÓTELES, o que veremos a seguir. JEAN GUITTON não só comete o erro de ver no Big-Bang a criação do Gênesis, mas o agrava com essa identificação da energia material com a divindade.

## 7. FALÁCIA DAS 1ª E 2ª VIAS DE STO. TOMÁS, BASEADAS NO PRINCÍPIO DE CASUALIDADE DA FALSA FÍSICA ARISTOTÉLICA. MARITAIN, GARRIGOU-LAGRANGE, SEIFERT E OUTROS NO SÉCULO XX, ACREDITANDO NAQUELE PRINCÍPIO FALSO

O Dr. Angélico é desculpável na argumentação inerente às 1ª e 2ª vias da demonstração da existência de Deus, porque na época não existia diferença entre ciência e filosofia e a física era vista como uma respeitável disciplina filosófica. Não obstante a ontologia de STO. TOMÁS, assim como parte de sua teoria do conhecimento, não ter nada a ver com ARISTÓTELES, encontramos no tomismo teses de filosofia natural peripatéticas que já estavam então sendo desacreditadas, sobretudo pela escola franciscana, o que culminou no século XIV com a derrubada da física e da astronomia do filósofo grego.

A 1ª via de STO. TOMÁS é baseada na lei do movimento e a 2ª no princípio de casualidade. (40) Acontece que em ambas demonstrações o argumento pressupõe o deplorável princípio de casualidade da física aristotélica.<sup>(41)</sup> Esse princípio diz o seguinte:

- a) Todo movimento é causado por um motor.
- b) O movimento dura enquanto atuar o motor.

Os pseudotomistas, em seu zelo de resguardar ARISTÓTELES de qualquer objeção vinda da ciência, insistem que movimento para ARISTÓTELES é qualquer processo físico e não só o movimento espaço-temporal. Tal defesa tem a ver com o fato de que o princípio é frontalmente atropelado pela lei da inércia da dinâmica newtoniana.

Argumento estulto: porque se um princípio é negado por apenas um fato, ele perde universalidade e deixa portanto de ser lei ou princípio. Mas acontece que o Item (a), assim como o (b), são contraditados por toda física moderna. Posso aventar alguns exemplos.

Em primeiro lugar, o movimento espaço-temporal, diferentemente do que pensava ARISTÓTELES, é relativo. O movimento depende do sistema de referência. Este livro em cima da mesa está parado em relação à minha pessoa sentada e escrevendo. Mas, em relação a um

observador na Lua, o livro está em movimento, movimento esse resultante da rotação da Terra e movimentos orbital e rotacional da Lua.

Um corpo celeste em órbita, de acordo com a teoria covariante da gravitação de EINSTEIN (teoria da relatividade geral), não é movido pela ação de nenhum motor ou corpo causador do movimento. O movimento orbital é devido à métrica do espaço-tempo não-euclidiano determinada pela massa do Sol. A trajetória espaço-temporal em apreço é chamada de geodésica e caracteriza uma generalização do princípio de inércia, que passa a incluir o campo gravitacional, identificado com o campo métrico da geometria não-euclidiana de RIEMANN. Portanto, tanto o Item (a) quanto o (b) do princípio aristotélico não existem, já que nenhuma força é responsável pela geodésica.

Toda partícula elementar da física tem um dinamismo intrínseco que não é causado por nenhum motor. O princípio de indeterminação de HEISENBERG estipula que toda partícula elementar está sujeita a uma indeterminação de momento linear e energia associada a uma indeterminação das coordenadas de espaço-tempo. Nada pois de motor externo causando esse dinamismo, ou sustentando o mesmo.

O fóton, uma vez produzido, adquire um dinamismo interno caracterizado pela sua frequência e pela velocidade da luz constante para todo referencial. Ele existe enquanto se desloca com essa velocidade. Nenhuma força ou motor está atuando sobre o fóton para manter sua velocidade e sua frequência. Estas qualidades são inerentes à natureza do fóton. Tanto o Item (a) quanto o (b) de ARISTÓTELES perdem sentido.

Logo, as 1ª e 2ª vias de STO. TOMÁS DE AQUINO para demonstrar a existência de Deus são falácias. São o grande erro da teodicéia tomista.

Os peripatéticos em sua interpretação do “movimento violento” de um projétil dão a seguinte interpretação ridícula: quando joga uma pedra ela se desloca pela ação de um motor (minha mão), e mantém seu movimento porque o ar se torna motor para manter o movimento (o Item (b)). JOÃO FILOPONO (séc. VI), filósofo cristão estóico tinha percebido a parvoíce aristotélica da coisa. Ele disse que o ar não impulsiona a pedra, pelo contrário, oferece resistência ao movimento.<sup>(42)</sup> No século XIV, JEAN BURIDAN influenciado pelas idéias

de FILOPONO, criou a teoria do impetus, que botou abaixo com o princípio de casualidade aristotélico, criando uma dinâmica não-peripatética precursora da dinâmica newtoniana.<sup>(42)</sup>

Não obstante o fracasso da lei casual aristotélica que tinha sido apontada por FILOPONO no século VI, reforçado por BURIDAN no século XIV e definitivamente inumada pela física de Newton, e, sobretudo pela física do século XX, ainda aparecem escolásticos acreditando naquela ficção. Recentemente o dominicano PIERRE COWAN dos Estados Unidos afirmou, utilizando interpretação positivista da física (expediente muito usado pelo pseudotomismo), que o princípio de inércia de NEWTON não é verdadeiro, apenas funciona na experiência e que verdadeiro é o princípio casual aristotélico, porque esta justifica a 1ª via de Sto. Tomás.<sup>(43)</sup> Na mesma publicação da Catholic Association of Scientists and Engineers dos Estados Unidos refutei as elucubrações do Pe. COWAN.<sup>(44)</sup>

Qual a origem do princípio do princípio de casualidade onírico do filósofo de Estagira?

Eu mostrei<sup>(16,17)</sup> que esse princípio de casualidade é compatível com a ontologia de ARISTÓTELES. Em sua doutrina do ente, Aristóteles postula que o ENTE É USIA, ESSÊNCIA.<sup>(45)</sup> O ser para o estagirita é tão somente a cópula do juízo. O verbo ser não tem sentido ontológico, só a essência. Aqui uma diferença abissal entre ARISTÓTELES e STO. TOMÁS, porque para este o SER é princípio imanente ao ENTE, ACTUS ESSENDI. Como o ente para o estagirita é essência, e, esta, potência para forma e movimentos,<sup>(45)</sup> infere-se que o ente aristotélico é visceralmente estático: falta-lhe dinamismo imanente. Na realidade, existe este dinamismo que provém do ato de ser, no qual está inserido o tempo conforme STO. AGOSTINHO<sup>(46)</sup> e STO. TOMÁS.<sup>(47)</sup> Se o ente aristotélico é de si imóvel, segue-se que todo movimento é causado por outro, o motor, e, como a imobilidade é essencial à usia, o movimento terá de ser mantido constantemente pelo motor.<sup>(16,17)</sup> STO. TOMÁS ao endossar o princípio de casualidade aristotélico entra em contradição consigo mesmo.<sup>(17)</sup> O ente tomista é necessariamente dinâmico, e por isso compatível com os entes da física moderna,<sup>(16)</sup> o que não acontece com o ente aristotélico que consubstancia uma física absurda.

ARISTÓTELES procura justificar seu princípio de casualidade pela indução,<sup>(48)</sup> falacioso princípio gnosiológico<sup>(49)</sup> que KARL POPPER justamente chama de mito.<sup>(16,50)</sup> Portanto, sua lei de casualidade carece de autêntica base científica.

Agora algumas palavras sobre o “motor imóvel” de ARISTÓTELES, temo que STO. TOMÁS identifica com Deus, o que agrava a falácia de sua argumentação, o que veremos a seguir. O “motor imóvel” aristotélico é uma ficção.

Em seu Tratado da Alma, ARISTÓTELES sentencia que a alma humana é de si imóvel.<sup>(51)</sup> Sua movimentação advém da união substancial com o corpo. Este postulado aristotélico parece estar na base de sua horripilante doutrina da abstração, pela qual, a inteligência recipiente vazio, recebe dos sentidos todo conhecimento; o que entra em choque com a sábia gnosiologia racionalista que pressupõe o dinamismo interno da alma nos atos judicativos e “insights” imanentes.<sup>(18)</sup> A gnosiologia empirista á afim com esse imobilismo quimérico imaginado por ARISTÓTELES. A mobilidade do homem procede do corpo e não da alma, de si imóvel.<sup>(51)</sup> Mas não só a alma humana é imóvel, mas toda substância intelectual, como os deuses, o que veremos depois. A alma humana, percebe-se também em seu tratado sobre a alma, é indissociável do corpo: como entelequia ou forma do corpo, só subsiste durante a vida humana.<sup>(51)</sup> ARISTÓTELES usa de linguagem ambígua para não ir frontalmente contra as concepções religiosas da época, a fim de não desagradar os poderosos. O exílio de ANAXÁGORAS e a morte de SÓCRATES constituíam escarmentos para serem temidos. A negação da vida POST MORTEM é insinuada também em sua Ética.<sup>(52)</sup> A corruptibilidade da matéria terrestre retira a imortalidade da alma humana; o que não acontece com os deuses, cuja substância espiritual está ligada ao éter, matéria incorruptível divina.<sup>(53)</sup> Vejamos agora a idéia do MOTOR IMÓVEL que STO. TOMÁS incorporou a sua teodicéia.

O estagirita após certa elucubração conclui:

“Existe pois uma substância eterna, imóvel e separada dos entes sensíveis, é o que resulta manifestamente daquilo que dissemos”.<sup>(54)</sup>

ARISTÓTELES usa o termo “substância separada” no sentido de separada da matéria terrestre corruptível. A alma humana não seria

substância separada pois. Mas, essa substância imóvel separada não está separada da matéria celeste, o éter incorruptível e eterno. Por isso esse motor imóvel, que move as esferas celestes inferiores, e estas, a matéria corruptível terrestre, é eterno: está ligado à eternidade do éter. Não existe em ARISTÓTELES a idéia platônica e cristã de que entes espirituais são de si dinâmicos e imortais e podem estar desligados de toda matéria. Não parece pois que ARISTÓTELES tenha demonstrado a existência de Deus. E isto fica mais claro quando passamos para o capítulo seguinte de sua obra aqui em foco.<sup>(55)</sup>

Do capítulo 7º para o 8º da obra em apreço,<sup>(54,55)</sup> nota-se que o segundo se choca com o anterior. Parece ter sido PLOTINO o primeiro a perceber essa estranheza. Por isso certos autores chegaram a negar a autenticidade do oitavo capítulo. Acontece que, parece-me, ARISTÓTELES faz de novo aí uma manobra política para não desagradar os poderosos, sobretudo seu sogro, potentado de quem dependia. A lembrança do destino de ANAXÁGORAS e SÓCRATES sugeria cautela em assuntos que tocavam na religião helênica. No capítulo 8º ARISTÓTELES visa evitar a unicidade do motor imóvel apresentada no capítulo 7º. Em Met. Lambda 8 o estagirita demonstra a existência de nada menos do que 47 MOTORES IMÓVEIS, 47 inteligências separadas ligadas às esferas de éter, constituintes do cosmo peripatético. Ele explicitamente identifica essas substâncias separadas, motores imóveis, com os deuses defendidos pela tradição pagã dos helenos. Então os poderosos da época poderiam ficar satisfeitos com essa teologia-cosmologia em que o Olimpo era apresentado numa linguagem cosmológica erudita.

Os padres da Igreja perceberam muito bem com essas doutrinas aristotélicas eram profundamente infensas à Revolução do A.T. e do N.T. e cultivaram um santo horror pelo estagirita. Por isso mesmo a escolástica medieval deixou de ser uma Idade de Ouro como a Patrística para ser Idade de Prata.

O Dr. Angélico continuou numa trajetória de contradição consigo mesmo aplicando o falso princípio de casualidade aristotélico e outras doutrinas. Ele endossou a idéia aristotélica de que os corpos celestes precisam ser movidos, isto é,

eles exigem motores para manterem seus movimentos. Então STO. TOMÁS substitui as substâncias separadas por anjos.<sup>(56)</sup> Os anjos seriam os motores dos corpos celestes. No século XIV, JEAN BURIDAN derruba essa doutrina quimérica com sua teoria do impetus, chamando a atenção para que em nenhum lugar da Sagrada Escritura há referência a anjos movendo planetas. BURIDAN sabia que estava contraditando autoridades peripatéticas, e, em perfeito acordo com STO. TOMÁS que disse ser o argumento de autoridade na ordem natural, o mais débil,<sup>(57)</sup> emite a sentença:

“Quant aux autorités, je ne vois qu’un moyen de les résoudre: c’est de le nier”.<sup>(58)</sup>

De renascença para nossos dias, esse princípio de causalidade eficiente de falsa física peripatética foi erigido ao status de princípio metafísico. JACQUES MARITAIN por exemplo sentenciar:

“Le principe de causalité: tout être contingent a une cause, peut être exprimé d’une façon plus philosophique en fonction des notions de puissance et d’acte; on dira alors: por autant qu’il est potentiel, tout être composé de puissance et acte ne passe pas par lui-même à l’acte, ne se réduit pas de lui-même à l’acte, il y passe par un autre être em acte qui est la cause du chagement”.<sup>(59)</sup>

Esta léria sobre ato e potência é puro ARISTÓTELES. Para este o ente é potência para formas e movimento. O ato tomista do ser está ausente. Portanto, todo dinamismo do ente tem que ser causado por outro, o motor. A idéia de ENTE CONTINGENTE não é tomista, é aviceniana. Ente desprovido de necessidade está à deriva na existência: necessita de um outro para ser direcionado.

Por ocasião do IV Congresso Tomista Internacional (1955), houve uma discussão entre os escolásticos participantes, visando a interpretar as idéias e a metodologia da física moderna em função das doutrinas peripatéticas. Entre as muitas parvoíces manifestadas, está aquela em que o dominicano GARRIGOU-LAGRANGE pretende conciliar o “princípio de causalidade metafísico” com o princípio da inércia.<sup>(60)</sup>

Recentemente o austríaco JOSEF SEIFERT num infeliz artigo em que emite julgamentos absurdos

sobre o TEOREMA DE GÖDEL, enuncia “princípio de causalidade” de forma mais circunstanciada e confusa do que MARITAIN e exhibe esta retórica:

“Este (o princípio de causalidade) enuncia que nenhum estado em absoluto pode verificar-se no tempo nem nada em geral pode suceder, como também que nada contingente em sua existência possa existir, sem possuir uma causa eficiente adequada. Nada pode ocorrer nem nada contingente pode existir sem que o proceda segundo o ser uma força, por meio da qual o estado ou o sucesso correspondente encontra sua explicação desde o ponto de vista da causalidade eficiente”.<sup>(61)</sup>

O Reitor da “Internationale Akademie für Philosophie” endossa ARISTÓTELES ao afirmar que nada pode ocorrer sem a precedência de uma FORÇA. Na física sabemos o que é uma força. Mas aqui fica patente que se trata do aristotélico MOTOR. Também está aí presente a noção pseudotomista de contingência, pois o autor está, como MARITAIN, veiculando a idéia do ENTE CONTINGENTE, noção aviceniana incorporada por JOÃO DE STO. TOMÁS (séc. XVII) à “Philosophia Perennis”, a saber: Deus é o ser necessário e a criatura é o ser contingente. Mas, no verdadeiro tomismo, todo ente material é contingente segundo a hile e necessário segundo a forma. Vg: as equações diferenciais e as formas diferenciais que estruturam a realidade física, são formas, portanto encerram necessidade. “Lei contingente” é contradição em termos. A contingência está na indeterminação hilética e não na realidade do ente que de si é necessária, pois é atualização da forma pelo ato de ser.<sup>(16,17)</sup>

Pela metafísica verdadeiramente tomista, TODO ENTE É NECESSARIAMENTE MÓVEL, porque ele é atuado pelo ser que é ato da essência no ente. O ser criado é imagem do Ato puro, o Ser divino, O QUAL NÃO É IMOBILIDADE ETERNA MAS DINAMISMO ETERNO FIXO, O É PURO. Isto implica na ordem criada, o ente estar sempre em ato, o ente atuado pelo ser, e portanto, o ente intrinsecamente dinâmico. O ser, enquanto tal não pode ser estático. O movimento lhe é necessariamente intrínseco. Para ARISTÓTELES, o movimento não é imanente à

usia, é uma espécie de penduricalho que lhe é acrescentado por um outro ente, o motor. Daí a impostura peripatética daquele absurdo princípio de causalidade eficiente.

No século XIII a Física aristotélica foi invocada para demonstrar a existência divina e no século XX a teoria cosmológica da física, também deu margem a demonstrações da existência de Deus. Não podemos partir de leis e teorias científicas a fim de justificar a existência do Criador. Creio que o argumento ontológico, de nível altamente metafísico, é o que se apresenta de mais sério à razão humana para se provar a existência de Deus: infinito, transcendente e criador do universo.

#### REFERÊNCIAS

- 1) STO. ANSELMO. *Proslogion*. Cap. II
- 2) FREDERICK COPLESTON. *A History of Philosophy*. Vol. II, Image Books, N. York, 1985.
- 3) R. DESCARTES. *Meditações*, III, 22.
- 4) G.W. LEIBNIZ. *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. L. IV, Cap. X.
- 5) E. HUGON O.P. *Las 24 Tesis Tomistas*. Editorial Poblet, Buenos Aires, 1946, Caps. 2 e 3.
- 6) CORNELIO FABRO C.P.S. *Participation et Causalité selon St. Thomas d'Aquino*. Pub. Univ. de Louvain, 1961.
- 7) HAO WANG. *Reflections on Kurt Gödel*. The M.I.T., Press, 1995, Chap. 7.
- 8) GAUNILON. *A Reply to Anselm on behalf of the Fool*. *Medieval Philosophy*, The Free Press, 1969.
- 9) STO. TOMÁS. *IST q2, a1, ad2; c g i, 10, 11*.
- 10) I. KANT. *Critique de la Raison Pure*. *Dialectique Transcendentale* Cap. III, sec. 4°. E. Flanmarion, Ed. Paris, 1943.
- 11) G. Boole. *An Investigation of the Laws of Thought*. Dover Pub. Inc., N. York, 1958, Cap. XIII.
- 12) B. RUSSEL. *Introducción a la Filosofía Matemática*. Cap. XVIII, Ed. Losada S/A., Buenos Aires, 1945.
- 13) F. M. Gomide. *Sobre a Origem da Hipótese Ficção do Positivismo*. CBPF-MO-004/1999.
- 14) P.M. DUHEM. *Le Système du monde*. *Historie des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*. T.X. Hermann, Paris, 1958, p. 112.
- 15) F.M. Gomide. *Diálogo entre Filosofia e Ciência*. Presença Edições, Rio de Janeiro, 1990, p.67.
- 16) \_\_\_\_\_. *Filósofos, Cientistas e Anticiência*. Ed. Albert Einstein, Curitiba, 1996.
- 17) \_\_\_\_\_. *Exemplos do Jogo de Aristóteles na Filosofia e na Ciência*. REFLEXÃO (PUCCAMP), N. 64-65, p. 154, 1996.
- 18) \_\_\_\_\_. *Empirismo, Racionalismo e Princípio de Participação*. ANAIS DE FILOSOFIA (FUNREI), N. 5, 1998.
- 19) \_\_\_\_\_. *Uma Reflexão Histórico-Crítica sobre a Hipótese Ficção do Positivismo*. CBPF-MO-001/1999.
- 20) Ps. IV, 6-7; Rom. II, 15; Num. VI, 25-26.
- 21) PLATÃO. *Ménon*, 85; *Fédon*, 74-76; *Teeteto*, 185-187, 202; *O Sofista*, 248.
- 22) \_\_\_\_\_. *Parmênides ou das Idéias*.
- 23) STO. ATANÁSIO. *Contra os Pagãos*, 1ª Parte, I.
- 24) JOHANNES QUASTEN. *Patrology*. Vol. III, Christian Classics Inc. Westminster, Maryland, 1984, pp. 293-294.
- 25) STO. AGOSTINHO. *Do Livre Arbítrio*, II, Caps. 3-15.
- 26) PSEUDODIONÍSIO. *Dos Nomes Divinos*. Cap. VII, 1; Cap. V, 4, 5, 8.
- 27) STO. TOMÁS. *Opúsculo IX*. *Exposição do Livro dos Axiomas de Boécio*, Cap. 2; *CGL II*, Cap. 52.
- 28) F. M. GOMIDE. *Hypothesis and Theory in Physics and St. Thomas' Epistemology*. *Atti Dell' VIII Congresso Tomístico Internazionale*, Lib. Ed. Vaticana, 1982.
- 29) PLATÃO. *Teeteto*, 185-187, 202.
- 30) STO. TOMÁS. *Opúsculo IX*, *Exposição do Livro dos Axiomas de Boécio*, Cap. II.
- 31) E. WHITTAKER. *L'Espace et L'Esprit*. Éditions MAME, 1952.
- 32) F.M. Gomide. *Idéias Filosóficas da Bíblia em Sintonia com a Física Moderna*. REFLEXÃO (PUCCAMP), N. 72, pp. 65-83, 1998.
- 33) C. MISNER. *Cosmology and Theology*, *INCOSMOLOGY, HISTORY AND THEOLOGY*. Plenum Press., 1977.
- 34) G. LEMAÎTRE. *The Primeval Atom*. D. Van Nostrand Co. Inc., Toronto, 1950.
- 35) F.M. GOMIDE, M.S. BERMAN. *Introdução à Cosmologia Relativística*. McGraw-Hill, S. Paulo, 1988.
- 36) G. GAMOW. *REV. MODERN PHYSICS*, Vol. 21, p. 367, 1949.
- 37) P. JORDAN. *Science and the Course of History*. Yale Univ., Press, 1955, p. 84.
- 38) F. J. TIPLER. *The Physics of Immortality*. Anchor Book Doubleday, N. York; 1995, Cap. VIII.

- 39) J. GUITTON, G. BOGDANOV, I. BOGDANOV. Deuse a Ciência. Em Direção ao Materialismo. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992.
- 40) STO. TOMÁS. I S T, q2, a3.
- 41) ARISTÓTELES. Fis. VII, 1-2.
- 42) P.M. DUHEM. Ibid. T. VIII, pp. 200-225.
- 43) P. COWAN O.P. Working Theories. Part II. BULLETIN CATHOLIC ASS. SCIENTISTS AND ENGS., Nov/Dec. 1996.
- 44) F.M. GOMIDE. The Insight of Genius. BULL. CATHOLIC ASS. SCIENTISTS AND ENGS., Dec/1996; Aristotle's Scientific Falsities, IBID, Mar/1997.
- 45) ARISTÓTELES. Met. Zeta, 6; Teta, 8; Fis. III, 1.
- 46) STO. AGOSTINHO. Confissões, XI, XII.
- 47) STO. TOMÁS. I S T q10, a5.
- 48) ARISTÓTELES. Fis. I, 2, III, 2, VII, 2.
- 49) \_\_\_\_\_ . Met. B 2; Na. Post. I, 8, II, 19; Tópicos VIII, 2; Fis. I, 2; Alma, III, 4, 8; Met. Alfa I, Et. Nic. I, 4, 7; VI, 2, 3.
- 50) K. POPPER. O Realismo e o Objetivo da Ciência. Pub. Dom Quixote, Lisboa, 1987, pp. 71, 75, 107, 139.
- 51) ARISTÓTELES. Da Alma, I, 4, 5; II, 1, 2.
- 52) \_\_\_\_\_ . Ética de Nicômaco, I, 10, 11.
- 53) \_\_\_\_\_ . Sobre os Céus, I, 3; II, 3.
- 54) \_\_\_\_\_ . Met. Lambda, 7.
- 55) \_\_\_\_\_ . Met. Lambda, 8.
- 56) STO. TOMÁS. Opusc. VII. Sobre as Substâncias Separadas, Caps. 2, 6.
- 57) \_\_\_\_\_ . I S T q1, , a8.
- 58) P.M. DUHEM. Ibid. T. VIII, p. 210.
- 59) J. MARITAIN. Sept Leçons sur L'Être. Chez P. Tequi, Paris, 1933, p.147.
- 60) Réflexions sir Le Quatrième Congrès Thomiste. VER. PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, Nov/1955.
- 61) J. SEIFERT. El Problema de Las Antinomias Considerado como um Problema Fundamental de toda Metafísica. PRESENÇA FILOSÓFICA, Vol. 23, p. 133, 1998/1999.
- 62) F.M. GOMIDE. Contingency. BULL. CATHOLIC ASS. SCIENTISTS AND ENGINEERS, Nov/1995.



## CHARLES DARWIN Y LA NATURALIZACIÓN DE LA TELEOLOGÍA

Gustavo CAPONI  
Departamento de Filosofía da  
Universidade Federal de Santa Catarina.

### RÉSUMÉ

*Loin d'exclure la finalité de la biologie, Darwin a démontré comment celle-ci peut devenir intelligible dans une perspective naturaliste. Le darwinisme ne met pas en question l'idée que le monde organique est à comprendre en fonction des adaptations; mais sa perspective a permis d'envisager cette finalité manifeste sans recourir à l'artifice suprême. Ainsi, ce qui était jusque là réservé à la théologie devenait affaire de science.*

### RESUMO

*Longe de excluir a finalidade da biologia, Darwin tem mostrado como é que ela pode devir inteligível numa perspectiva naturalista. O darwinismo não coloca em questão a idéia de que o mundo orgânico tem que ser compreendido em função das adaptações; mas sua perspectiva permitiu considerar esta finalidade manifesta sem apelar para o artifício supremo. Assim, isto que até ali estava reservado à teologia transformava-se em assunto de ciência.*

*La vida es materia que puede escoger:  
materia que elige estrategias.*

*Lynn Margulis*

Entender los organismos en tanto seres vivientes, y no meramente en tanto sistemas físicos de *alta complejidad*, nos exige considerarlos como estructuras resolutoras de problemas que, aún en el caso de una sola especie, pueden ser tan variados y heterogéneos como la alimentación, la fuga de los depredadores, el cuidado de la prole o la consecución de aparceros sexuales (cfr. Maynard Smith 1998 p.24). Esa diversidad, sin embargo, puede reducirse, en todas las formas vivientes, a un único problema fundamental: el de la supervivencia entendida no

como preservación individual sino como preservación de las propias características a través de la reproducción. Todos los demás problemas son, en última instancia, desdoblamientos de este último; y, la capacidad de resolverlo[s] se llama *adaptación* (Jacob 1973 p.12). Así, al pensar a los organismos como estructuras resolutoras de problemas, nos permitimos considerar algunas de sus características como adecuadas a la resolución de los diferentes desdoblamientos de ese problema fundamental; siendo la *teoría* darwiniana de la *selección natural*

lo que nos permite hacerlo sin incurrir en el antropomorfismo (Dennett 1995 p.35).

Puede decirse, por eso, que la principal contribución del darwinismo ha sido permitir un replanteo y un tratamiento no-teológico de aquel problema que Newton formuló en la vigésima octava cuestión de su *Óptica*: “¿Como llegan los cuerpos de los animales a ser diseñados con tanto arte, y para que fines fueron hechas sus diversas partes?” (Alexander 1956 p.173). Es que, antes que una teoría de la evolución, el darwinismo constituye una teoría de la adaptación; entendiéndolo por esto último precisamente la adecuación y capacidad de las estructuras orgánicas para sostenerse o difundirse en un determinado medio a través de su auto-replicación (Sober 1993a p.35).

En efecto, conforme fue presentada por Darwin, la selección natural es, primaria y fundamentalmente, un mecanismo productor de adaptaciones cuyo funcionamiento supone la existencia de una población de organismos tal que los mismos presenten diferentes capacidades de auto-replicación debidas a características transmisibles hereditariamente. Así, dada esa diferencia en la capacidad de auto-replicación, las características hereditarias de algunas estructuras tenderán a difundirse en esa población en un grado progresivamente superior al de las demás (Darwin 1859 p.80). He ahí, en toda su banalidad, la *supervivencia de los más aptos*; y he ahí, por otra parte, el modo en que Darwin reformuló el problema de Newton: ya no se trata de explicar la existencia de una estructura adaptiva, sino simplemente de recurrir ese carácter adaptativo como siendo la única explicación plausible de esa existencia. Si de lo que se trata es simplemente de permanecer [y no, por ejemplo, de ser más complejo, más inteligente o más bello], y si la adaptación no es otra cosa que esa aptitud para perdurar; entonces, basta con un mecanismo productor de formas alternativas absolutamente in-intencional, para que la propia viabilidad o inviabilidad de las alternativas surgidas conduzca a su eliminación o preservación.

Es de notar, sin embargo, que ese proceso puede tener tanto un efecto transformador cuanto conservador (Sober 1993a p. 149). Es decir: puede ocurrir que, en un momento dado, las variantes favorecidas sean diferentes de las que, hasta ahí,

eran predominantes; pero puede muy bien darse el caso de una población en donde, durante un determinado lapso de tiempo, surgiendo siempre más o menos las mismas variaciones o aún surgiendo algunas alternativas innovadoras, las características favorecidas sean las ya predominantes. Así, y desde hace quinientos millones de años, cierto braquiópodo, la *lúngula*, se encuentra sometido a presiones selectivas tan conservadoras ~ o a mutaciones tan infelices ~ que cualquier variación con relación al modelo conocido acabó siendo inviable y algo semejante ha ocurrido con el *celacanto*. Pero estos hechos, como tantas veces se ha repetido, no constituyen ninguna dificultad para el darwinismo : este no afirma el carácter “inevitable” de la evolución sino simplemente que la misma puede llegar a ser uno de los resultados posibles, ni siquiera el más probable, del proceso de selección natural (cfr. Huxley 1943 p.531). Ni el darwinismo es una forma de evolucionismo; ni la *evolución* o el *progreso* constituyen *metas* de la selección natural (Ruse 1998 p.70).

Por eso, aún cuando pueda decirse que esta última tienda a producir adaptación, no cabe decir lo mismo en lo que atañe al propio proceso evolutivo. De este sólo podemos decir que la selección natural la fomentará en la medida en que, dadas las presiones selectivas a las que una población esté sometida, las formas divergentes e innovadoras resulten más adaptativas que las formas preexistentes. La evolución es, en todo caso, un efecto o un recurso posible, pero no necesario, del incesante proceso de adaptación al cual la vida debe someterse (Brandon 1990 p.5). Los mal llamados *fósiles vivientes* (Ricqlès 1998) podrán siempre despertar nuestro interés e incluso nuestra curiosidad y simpatía, pero nunca podrán ser citados como un argumento contra el darwinismo (Simpson 1985 p.124).

Con todo, tanto en el caso de la estabilidad como en el de la transformación, el efecto de la selección natural es, en cierto sentido, el mismo: las formas que permanecen son aquellas que otorgan a sus portadores una mayor capacidad relativa de dejar nietos. O dicho de una forma más elegante: las formas que sobreviven son aquellas que permiten una mejor resolución de los problemas de supervivencia planteados por el ambiente; y de ese modo puede decirse que en los perfiles de los organismos está escrita la historia de los problemas

que los mismos han debido afrontar para sobrevivir.

La concepción darwinista de lo viviente se basa, en efecto, en la suposición de que cada uno de los aspectos morfológicos, fisiológicos y etológicos de un organismo ha sido moldeado por selección natural, ora como solución a un problema planteado por el ambiente ora como efecto secundario de tal solución. Por eso, cuando analizamos las estructuras orgánicas desde esa perspectiva, procuramos averiguar cuales son esos problemas, mostrando también como es que tales estructuras están o han estado involucradas con la solución de los mismos. La presunción de que las estructuras orgánicas, o bien son adaptativas o bien están asociadas de alguna forma a estructuras que sí lo son, funciona, en este sentido, como un supuesto que, sin estar sometido a discusión, sirve de marco y de motivación para la laboriosa reconstrucción de la trama de presiones selectivas a la que está o estuvo sometida la población en la cual una estructura orgánica se difundió.

No se trata de afirmar, entonces, que todo rasgo posea por sí mismo un significado adaptativo; sino de insistir en la exigencia de que toda estructura orgánica deba ser pensada en el contexto de la lucha por la existencia (Dennett 1995 p.227). Tal es, por ejemplo, el siempre recordado caso de la permanencia, en ciertas poblaciones humanas de África, del gen responsable por la anemia falciforme. Este fenómeno se explica en virtud de que, aún cuando los homocigotos de ese gen mueran antes de reproducirse, sus heterocigotos, a diferencia de los homocigotos del gen normal, son inmunes frente a la malaria que opera una fuerte presión selectiva en las regiones donde ese fenómeno ocurre. De ese modo, la permanencia de un gen *letal* en una determinada población puede ser explicada desde una perspectiva darwinista (Ruse 1979 pp. 52-53).

Es necesario distinguir, por eso, entre un cierto *darwinismo* [o *adaptacionismo*] *ingenuo* según el cual para cada rasgo orgánico existe una narración adaptativa particular y un *darwinismo* [o *adaptacionismo*] *estricto* o *mínimo* según el cual cada estructura viviente debe ser pensada en el contexto de un análisis como el que recién mencionamos: una estructura *x* genéticamente asociada con otra estructura y puede no tener valor

adaptativo, o incluso puede tener un valor negativo; pero igualmente la explicamos en términos darwinistas cuando mostramos el valor de *y*. Así, en lugar de pensar al darwinismo como basado en la suposición, falsa, de que cada perfil de un organismo responde a una presión selectiva específica, podemos pensarlo como fundamentado en el mucho más difícilmente cuestionable supuesto de que la presencia o difusión de un rasgo hereditario en una población es siempre resultado directo o indirecto de algún proceso selectivo que sólo pudo operar sobre las posibilidades y constricciones ofrecidas por estructuras orgánicas ya dadas (Caponi 2000).

Existen, por otra parte, factores fisiológicos y morfológicos ~ es decir: no adaptativos ~ vinculados con la estructura y la constitución de los organismos que limitan seriamente el poder de la selección natural. Así, y recordando un ejemplo extremo propuesto por Stephen Gould (1983b p.173), podemos constatar que, aunque las ruedas funcionan bien como medio de locomoción, los animales se ven imposibilitados a desarrollarlas por limitaciones estructurales, heredadas como legado evolutivo. Pero, sin ir tan lejos, podemos pensar en las cuatro extremidades de los vertebrados terrestres y convenir que ese diseño heredado de los peces impone límites precisos a las posibilidades evolutivas: a partir del mismo es imposible que surja un centauro. Lo que otrora fue una respuesta adecuada a una presión selectiva, hoy opera como un límite para la acción de la selección natural (Ruse 1987 p.33).

Lo viviente no es arcilla indefinidamente moldeable por la acción de la selección natural; sino que esta sólo actúa dentro de los límites y posibilidades que ofrecen las estructuras preexistentes. Tal como lo señala la célebre imagen de François Jacob (1982 pp.70-71), la acción de la selección natural se parece menos al procedimiento de un ingeniero que al de un bricoleur. O en palabras de Darwin (1877 p.284): “en toda la naturaleza, casi todas las partes de cada ser vivo probablemente han servido, de una forma levemente modificada, para diferentes finalidades, y han funcionado en el mecanismo viviente de muchas formas específicas, antiguas y distintas”. Pero, si explicamos el surgimiento de una estructura adaptativa diciendo que la misma deriva de una estructura preexistente que, o bien tenía otra función diferente de la actual, o bien no tenía ninguna función particular, nuestro análisis no

deja de ser una *narración adaptativa* (Dennett 1995 p.234).

Pero, además de las limitaciones específicamente biológicas que pueden existir para la acción de la selección natural, existen también restricciones puramente físicas: no todo lo que sería biológicamente óptimo es físicamente posible y muchos perfiles de los organismos obedecen a esos límites o, mejor dicho, a una suerte de *transacción* entre tales límites y las demandas de la selección natural. El análisis adaptativo, en suma, sólo se aplica en aquellos casos y contextos en que una característica puede ser considerada como contingente (u opcional) en términos físicos, químicos, fisiológicos o morfológicos; y esto puede expresarse en términos de tres reglas de parsimonia (Dennett 1995 p.247// Williams 1966 p.261):

- No invoque adaptación cuando es suficiente una explicación de nivel inferior (física, por ejemplo).
- No invoque adaptación cuando una característica es el resultado de alguna restricción morfológica.
- No invoque adaptación cuando una característica es el subproducto de otra adaptación.

Con todo, una vez aceptadas estas restricciones, podemos afirmar que, si en lugar de insistir en ese tipo de análisis, desistimos de la propia estrategia adaptacionista; nuestro procedimiento podría compararse al de un físico que, no consiguiendo determinar una conexión causal entre dos estados de un **sistema macroscópico supuestamente aislado**, en lugar de revisar sus descripciones de tales estados o, incluso, su conocimiento sobre las leyes que podrían vincularlos, se apresurase a declarar e establecimiento de un nuevo límite o de una simple excepción del determinismo (cfr. Caponi 1997 p.222 y ss).

Y de hecho, ese *adaptacionismo estricto* pero *ineludible* queda perfectamente ilustrado en la interpretación que el propio Gould (1983a) propone del falso escroto y del clítoris con apariencia de pene que caracteriza a las hienas moteadas adultas. Sin aceptar la tesis, alguna vez propuesta, de que esa apariencia obedecía a una presión selectiva vinculada con las ceremonias de encuentro

que se dan entre esos animales, Gould nos recuerda que, entre las hienas moteadas, las hembras no sólo dirigen sus clanes tanto en la caza como en la defensa del territorio; sino que además son, por lo general, dominantes frente a los machos en los encuentros individuales y su tamaño siempre es mayor que el de estos últimos.

Siendo que ese mayor tamaño de las hembras, muy poco común entre los mamíferos y ausente en otras especies de la familia *Hyaenidae*, tiene, de hecho, su explicación fisiológica en un aumento de la producción de hormonas andróginas que, como efecto secundario y por razones morfológicas, produciría, nos dice Gould, esa conformación en los genitales externos que alguna vez hizo pensar en el hermafroditismo de este animal. Ese rasgo, aún cuando a posteriori pudiese tener alguna función como signo de reconocimiento, no debería, entonces, ser pensado como una adaptación sino más bien como una *necesidad arquitectónica* análoga a los *tímpanos* de los arcos de la catedral de *San Marcos* en Venecia (Gould&Lewontin 1983 p.215).

No duda Gould (1983a p.163) sin embargo, de que tanto el mayor tamaño de las hembras cuanto su dominancia sean adaptaciones que fueron alcanzadas por el incremento en la producción de hormonas andróginas; y, de ese modo, sin proponer una narración adaptativa propia para el rasgo en cuestión, el mismo es situado en el contexto de una de tales historias de manera tal que la perspectiva adaptacionista es preservada. Otra vez: y como ocurre en el caso de la anemia falciforme, si no hay una explicación adaptativa para una característica, debe haberla para algo con lo cual ella está asociada. Siendo que era en eso que Darwin (1859 p.200) pensaba cuando, en *On the Origin of Species* nos decía que “cada detalle de estructura de toda criatura viviente (...) puede considerarse de utilidad especial para alguna forma ancestral o de utilidad especial en la actualidad para los descendientes de dicha forma, sea directa o bien indirectamente, a través de las complejas leyes del crecimiento”. Y, en base a esa suposición que cabe considerar como una formulación metodológica del *Principio de Selección Natural*, podemos presentar la explicación darwiniana de las estructuras orgánicas como obedeciendo a este esquema (cfr: Caponi 2000):

- Primera premisa: La población P está (o estuvo) sometida a un conjunto S de presiones selectivas.
- Segunda premisa: La Estructura orgánica E, presente en P, constituye (o constituyó) una respuesta adecuada a S o está asociada causalmente a tal respuesta.
- Conclusión: E se difunde (o persiste) en P.

Repararemos, con todo, en el hecho de que ese argumento no constituye, en sentido estricto, un tipo especial de explicación causal en el cual las presiones selectivas a las que está sometida una población sean consideradas como causas de las estructuras adaptativa que allí se hagan presentes: los hechos descritos en las premisas (A) y (B) de la estructura silogística expuesta más arriba no son presentados como la causa del hecho descrito por la conclusión (C). El análisis darwinista, más que mostrarnos una relación de *causa-efecto* que existiría entre la presión selectiva y la estructura adaptativa, establece entre ambas un vínculo del tipo *solución-problema*: un nexo teleológico y no una conexión causal; y, en ese sentido, puede decirse que la explicación darwinista posee una estructura más próxima del *modelo de explicación intencional* descrito por Von Wright (1971) que del *modelo nomológico-deductivo* descrito por Hempel (1965).

Cuando decimos que un determinado color en las alas de ciertas mariposas funcionó como un recurso mimético frente a la presión ejercida por ciertos depredadores, no ofrecemos, ni podemos [pero tampoco precisamos] ofrecer, ninguna *ley natural* que conecte presión selectiva y respuesta como si se tratase de una relación causal; sino que señalamos, como lo dijo Robert Brandon (1996 p.41), el *para qué* [*what for*] de esa característica. Así, ante una estructura orgánica cualquiera, y usando ahora el lenguaje de Daniel Dennett (1995 p.212), el darwinismo nos lleva a operar una suerte de *retro-ingeniería* [reverse engineering], o de *hermenéutica de lo viviente*, cuya lógica es semejante a la lógica del análisis de un arqueólogo o de un historiador que intenta reconstruir la finalidad y el funcionamiento de una herramienta o una máquina antigua. La pregunta es la misma: *¿que problema esa estructura tendía a resolver?*

Es necesario, por eso, distinguir dos modos alternativos y complementarios de interrogar lo viviente: uno causal y el otro teleológico (Caponi 1997). En el primer caso, la indagación se rige por aquella decisión metodológica que nos exige que los fenómenos vivientes sean pensados en términos de lo que Claude Bernard (1865 p.106) llamaba *causas próximas*; es decir: como la resultante de una conjunción de leyes y condiciones iniciales. Siendo esa precisamente la estrategia de indagación seguida por disciplinas experimentales tales como la fisiología y la biología molecular. En el segundo caso, en cambio, se sigue el imperativo de otra decisión metodológica según la cual las estructuras orgánicas deben considerarse, o bien como la solución de algún problema a ser determinado, o bien como parte o efecto de una tal solución; y si la primera regla metodológica puede ser llamada *principio de causalidad*, la segunda puede ser llamada *principio de adaptación* o, si así lo preferimos, *principio de selección natural* (cfr. Caponi 2000).

Tal como Ernst Mayr (1961; 1988, 1998a; 1998b) siempre ha insistido, todo fenómeno viviente, a diferencia de lo que ocurre con los fenómenos inanimados, debe, ser pensado en virtud de dos tipos diferentes de factores cuyo estudio, a su vez, da lugar al desarrollo de dos dominios de investigación relativamente autónomos: las *causas próximas* que, siendo comunes al orden de lo viviente y al orden físico, nos dicen cómo es que algo ocurre; y lo que podríamos llamar *causas remotas* que, siendo específicas de los fenómenos biológicos, nos dicen por qué es que ese algo ocurre, cual es su *razón de ser*. Así, a la consideración de las causas próximas que nos explican no sólo cómo el organismo individual funciona sino también cómo se constituye; debemos añadir el estudio, propio de la biología evolutiva, de los factores que nos explican por qué el organismo funciona como la hace y tiene la forma que efectivamente tiene.

La forma acabada de este último modo de interrogación fue presentada por Darwin en su *Origen de las Especies* de 1859; y fue a partir de ese texto fundacional que la historia de lo viviente pudo transformarse en dominio de investigación científica. La interrogación por *causas próximas*, mientras tanto, es aquella cuyos perfiles fueron claramente delineados por Claude Bernard en su *Introduction a l'Étude de la Médecine*

*Expérimentale* de 1865; y sus pautas metodológicas son las seguidas no sólo por la fisiología sino también por la biología del desarrollo y por la propia biología molecular.

Un fenómeno como el dimorfismo sexual puede sernos útil para ilustrar esta distinción: su *causa próxima* podría identificarse con factores hormonales que nos permitirían saber **cómo** es que esas diferencias sexuales se producen; siendo que esos factores hormonales pueden ser, a su vez, analizados y explicados en términos de mecanismos moleculares. Con todo, si con relativa independencia de esas oportunidades que nos da la biología molecular, nos preguntamos **por qué** es que ese dimorfismo está presente o está más acentuado en algunas especies y ausente o menos acentuado en otras, es posible que la explicación por causas próximas ya no nos satisfaga. Debe existir, por lo tanto, otro conjunto de factores, completamente distinto del anterior, que nos permita explicar esas diferencias; y, ese segundo conjunto podría estar constituido, en este caso concreto, por una trama de presiones selectivas que, a lo largo de millares o millones de años de evolución, habrían fomentado un aprovechamiento diferenciado de los recursos alimenticios disponibles. Pero, el ejemplo sería igualmente válido si la explicación invocada apelase a presiones selectivas vinculadas con rituales de apareamiento.

Puede decirse, por eso, que el *por qué* de los biólogos evolucionistas es aquel que, desde Claude Bernard en adelante, los biólogos experimentales ya no se permiten formular; y se trata, como lo ha dicho Daniel Dennett (1995 p.212) de una pregunta por la *raison d'être*, no ya de una *elección*, como lo quería Quatrefages (1869 p.220) pero sí de una *selección*. El darwinismo nos hizo comprender que con respecto a cualquier estructura, función o proceso biológico, es lícito preguntarse: ¿por que está ahí? ¿que ventaja selectiva tenía cuando se adquirió? (Mayr 1978 p.8). Darwin no cuestionó el aserto fundamental de la teología natural: el mundo orgánico se debe comprender en función de las adaptaciones y de la finalidad [teleología] que en él se manifiestan (Ruse 1983 p.233). Pero su perspectiva nos permitió entender esa finalidad sin recurrir a la teología del artífice supremo.

Darwin no fue el *Newton de la brizna de hierba* (Cassirer 1948 p.200//Gilson 1976 p.194):

lejos de excluir la finalidad de la biología, su contribución fue mostrar como es que la misma puede tornarse inteligible dentro de una perspectiva naturalista (Sober 1993b p.83). Allí donde sólo parecía haber una reflexión teológica, Darwin nos mostró la forma y la posibilidad de un nuevo dominio de indagación científica: una nueva forma de preguntar *¿por que?* (Dennett 1995 p.25) y una nueva forma de responder a esas preguntas que, claro, era diferente de todas las conocidas. Podemos así convenir con Wittgenstein (1981 p.41) en que el verdadero mérito de Darwin no fue menos el descubrimiento de una teoría verdadera que el descubrimiento de un aspecto fructíferamente nuevo: lo que hasta entonces estaba prometido a la teología devenía con él asunto de ciencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, H. 1956. *The Leibniz-Clarke Correspondence together with extracts from Newton's Principia and Opticks*. New York: Barnes & Noble.
- BERNARD, C. 1865/1984. *Introduction a L'Étude de la Médecine Expérimentale*. Paris: Flammarion
- BRANDON, R. 1990. *Adaptation and Environment*. Princeton: Princeton University Press.
- BRANDON, R. 1996. *Concepts and Methods in Evolutionary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAPONI, G. 1997. "C. Bernard, C. Darwin y los dos modos fundamentales de interrogar lo viviente". *Principia* I(2): 203-239.
- CAPONI, G. 2000. "La regla de Darwin". *Principia* IV (1): 27-77.
- CASSIRER, E. 1948. *El Problema del Conocimiento IV*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DARWIN, C. 1859. *On the Origin of Species*. a facsimile of the First Edition. Cambridge: Harvard University Press 1995.
- DARWIN, C. 1877. *The Various Contrivances by Which Orchids are Fertilised by Insects* [concluding remarks on the cause of diversity and of...]; in: Darwin, C. 1996: *On Evolution* (Edited by T. Glick & D. Kohn). Indianapolis: Hackett.
- DENNETT, D. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin.
- GILSON, E. 1976. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Pamplona: EUNSA.

- GOULD, S. 1983a/1984. "Mitos y realidades de las hienas". In: S. Gould. *Dientes de Gallina y Dedos de Caballo*. Madrid: Blume.
- GOULD, S. 1983b/1984. "Reinos sin Ruedas". In: S. Gould. *Dientes de Gallina y Dedos de Caballo*. Madrid: Blume.
- GOULDS.&Lewontin R. 1983. "La Adaptación Biológica". *Mundo Científico* III(22): 214-223.
- JACOB, F. 1973. *La Lógica de lo Viviente*. Barcelona: Laia.
- JACOB, F. 1982. *El juego de lo Posible*. Barcelona: Grijalvo.
- MAYNARD Smith, J. 1998. *Shaping Life: genes, embryos and evolution*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- MAYRE. 1961: "Cause and Effect in Biology", in: Mayr, E. 1976 [pp. 357-358].
- MAYRE. 1976: *Evolution and the diversity of life*. Cambridge: Harvard University Press.
- MAYR, E. 1978/1982. "La Evolución". In: *Evolución*. Barcelona: Libros de Investigación y Ciencia.
- MAYR, E. 1988: *Toward a new philosophy of biology*. Cambridge: Harvard.
- MAYR E. 1998a: *O Desenvolvimento do Pensamento Biológico*. Brasilia: Universidade de Brasilia.
- MAYRE. 1998b: *Así es la Biología*. Madrid: Debate.
- QUATREFAGES, A. 1869. "Histoire Naturelle Générale". *Revue des deux mondes* XXXIX année- tome 79: 208-240.
- RICQLÈS 1998: "Les fossiles vivants n'existent pas", in: Le Guyader, H. 1998: *L'Evolution*. Paris: Pour la Science.
- RUSE, M. 1979. *La Filosofía de la Biología*. Madrid: Alianza.
- RUSE, M. 1983. *La Revolución Darwinista*. Madrid: Alianza.
- RUSE, M. 1987. *Tomándose a Darwin en Serio*. Barcelona: Salvat.
- RUSE, M. 1998. "Evolución y Progreso: crónica de dos conceptos"; in: Wagensberg, J. & Agusti, J. (eds. 1998): *El progreso: ¿un concepto acabado o emergente?*. Barcelona: Tusquets.
- SIMPSON, G. 1985. *Fósiles e Historia de la Vida*. Barcelona: Labor.
- SOBER, E. 1993a. *The Nature of Selection*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- SOBER, E. 1993b. *Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- WRIGTH, H. 1971. *Explanation and Understanding*. N. York: Cornell Univ. Press.
- WILLIAMS, G. 1966/1996. *Adaptation and Natural Selection*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- WITTGENSTEIN, L. 1981. *Observaciones*. México: Siglo XXI.

TEMPORALIDADE E CULTURA DA ALMA:  
A HERMENÊUTICA MITODOLÓGICA DAS ESTÓRIAS DE  
VIDA E A EDUCAÇÃO FÁTICA

José Carlos de Paula CARVALHO  
USP  
Denis Domeneghetti BADIA  
USP

RESUMO

*O texto examina a abordagem “mitodológica” das estórias de vida e as categorias filosóficas que a regem, sobretudo destacando a forma específica da temporalidade e da cenarização nessa “cultura da alma”.*

RESUMÉ

*Le texte a comme but la “mythodologie” des histoires de vie et les catégories philosophiques qu’elle agence, ayant trait surtout à la temporalité et au scénario mythique qu’elle y déploie pour une “culture de l’âme”.*

*Para meu pai, “in memoriam”, meu contador de estórias...*

*“Não fales as palavras dos homens.*

*Palavras com vida humana.*

*Que nascem, que crescem, que morrem.*

*Faze a tua palavra perfeita.*

*Dize somente coisas eternas.*

*Vive em todos os tempos*

*Pela tua voz.*

*Sê o que o ouvido nunca esquece.*

*Repete-te para sempre.*

*Em todos os corações.*

*Em todos os mundos.”*

*(Cecília Meireles, Cânticos, XII, Obra poética, p.1413)*



*“J’ai toujours été un **platonicien** (au sens large du mot, bien entendu); je crois qu’on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels.”*

*(Henry Corbin, **Entretien avec Nêmo, Cahiers de l’Herne, p.41**)*

*“Un **platonisme éthologique**, le premier résultat: la double confirmation, par un double comparatisme - avec les données de l’éthologie, d’une part, avec l’étude des théophanies, d’autre part-, de la “réalité” spécifique de l’archétype. Éthologie, comme sciences religieuses comparées, mettent en évidence une double actualisation de l’archétype.”*

*(Gilbert Durand, **Archétype et Mythe, p.418**)*

*“Le terme technique qui désigne le “mundus imaginalis” en arabe, “âlam al-mithâl”, peut se traduire aussi par “mundus archetypus”, à condition de se garder d’une équivoque. Car c’est le même mot qui sert à désigner en arabe les idées platoniciennes ... Seulement lorsque le terme vise les Idées platoniciennes, il est presque toujours accompagné de cette qualification précise: “mothol aflâtûnîya nûrânîya”, les “archétypes platoniciens de lumière”. Lorsque le terme vise le monde du huitième climat, il désigne techniquement, d’une part, les Images-archétypes des choses individuelles et singulières; dans ce cas il se rapporte à la région orientale du huitième climat, la cité de Jâbalqâ, où ces Images subsistent, préexistantes et préordonnées au monde sensible. Mais d’autre part, le terme se rapporte aussi à la région occidentale, la cité de Jâbarsâ, comme étant le monde ou intermonde dans lequel se trouvent les Esprits postérieurement à leur présence au monde naturel terrestre, et comme monde dans lequel subsistent les formes de toutes les œuvres accomplies, les formes de nos pensées et de nos désirs, de nos pressentiments et de nos comportements. C’est cet ensemble qui constitue le mundus imaginalis ou mundus archetypus ... Le monde imaginal est essentiellement l’intermonde (l’entre-deux) et l’articulation entre l’intelligible et le sensible, où l’Imagination active comme Imaginatio vera est un organe de connaissance médiateur entre l’intellect et le sens...”*

*(Henry Corbin, **Mundus Imaginalis ou l’Imaginaire et l’Imaginal, p.16-17 et Charte pour l’Imaginal, p.18**)*

*“Our fate is revealed in fantasy, or, as Jung might put it: in the images of our psyche we find our myth ... On the one hand his undertaking reaches back to the polytheistic imagination to be found in the Neoplatonist approach to the psyche, while on the other hand it adumbrates forward to Jung’s thought in which daemons and Gods are indeed fundamental real structures because they are psychically prior to the minds which believe they project them. For Jung, the Gods were not projections. For Jung says: “...instead of deriving these figures from psychic conditions, we must derive our psychic conditions from these figures.”*

*These mythical persons are the archetypes, the metaphysical realities, to which physical realities conform and must conform ... by means of which we place events and see how well they conform with their universal types, or archetypes, of the “mundus imaginalis”.*

*(James Hillman, **Loose ends, p.159**)*

*“Nous pouvions donc profiter de l’heureux âge où l’homme est rendu à lui-même, où la réflexion s’occupe plutôt à organiser l’inaction qu’à servir des exigences externes et sociales ... Que chacun se libère, à sa manière, des excitations contingentes qui l’attirent hors de soi-même! C’est dans la partie impersonnelle de la personne qu’un philosophe doit découvrir des zones de repos, des raisons de repos, avec lesquelles il fera un système philosophique du repos. Par la réflexion philosophique, l’être se libérera d’un élan vital qui l’entraîne loin des buts individuels, qui se dépense en des actions imitées. L’intelligence, rendue à sa fonction spéculative, nous apparaîtra comme une fonction qui crée et affermit des loisirs. La conscience pure nous apparaîtra comme une puissance d’attente et de guet, comme une liberté et une volonté de ne rien faire.”*

*(Gaston Bachelard, **La dialectique de la durée, p.V-VI**)*

Na antropologia do Imaginário da Escola de Grenoble (Badia, 1999) e, mais ampliadamente, na antropologia do Imaginal (Badia, 1999) da “hermenêutica oriental” de Henry Corbin, mas também na psicologia arquetípica de Hillman (Hillman, 1995), o des-vendamento da “base poética da mente” e a “cultura da Alma” advém como “poeira de eternidade” (Vieillard-Baron, 1988) ou como *metafísica*, que é “poética do instante” (Bachelard, 1975), num jogo entre *eternidade, alma e temporalidade*. Nesse momento emerge o mito, que capta a vida humana *sub specie aeternitatis*, como diz Jung (Jung, 1992), e nesse movimento passamos a ser portadores das “*figuras numinosas de nós mesmos*” (Durand, 1982) - em que consiste a “mitodologia”, além de ser uma “filosofia geral” e uma “teologia discreta” tendo por “imperativo categórico” ao *imperativo mitogênico e suas epifanizações através do numinoso* (Otto, 1932), constituindo-se, destarte, o “*retorno do homo religiosus*” (Durand, 1986).

Nossa *estória, a estória de vida* de cada um de nós (Paula Carvalho, 1998), é *uma passagem - páscoa para essas figuras numinosas ou arquetípicas ou mítico-imaginais*, sendo ao mesmo tempo uma “*ars interiorativa*” (uma “*involução*” do tempo, uma *epistrophe* ou *metanoia, da alma*) e uma “*transsumptio imaginal*” (uma “*transposição / transferência*” mítica da alma num cenário de *tempo existencial*), como lembra Corbin.

E, como diz o poeta:

“Não queiras marcar a tua passagem.

Ela prossegue:

É a passagem que se continua.

É a tua eternidade...

É a eternidade.

És tu.”

(Cecília Meireles, *Cânticos, II*,  
Obra poética, p.1409)

Na temporalidade desse *modo de ver o mundo*, a *estória de vida* é solidária de um *bergsonismo descontínuo* (Bachelard, 1975), dos *escândalos do arquétipo, do mito e do Imaginal* (Durand, 1985; Paula Carvalho, 1991; Corbin, 1983; Badia, 1999), presentes no jogo nuclear do centramento envolvendo *eternidade, alma e*

*tempo*. Mas é solidária, também do *retorno do “homo religiosus”* através da “*Bezauberung*” (Durand, 1989; Paula Carvalho e Badia, 1997) e, enfim, de uma *metafísica do instante*. Sua temporalidade recorta-se como *duração mitigada* num “*idealismo mitigado*” (Bachelard, 1950) tendo, como molduras sócio-culturais de variações idiográfico-figurais e individualizadoras das “*cenarizações*” das *figuras mítico-imaginais, arquetípicas ou numinosas, à reinterpretação do bricolage* (Bastide, 1970) e à *recepção (mytho) poética* (Jauss, 1978). Envolve-se com um aprendizado que é *pedagogia do olhar / pedagogia da escuta*, ou *olhar oximorônico* (Paula Carvalho e Badia, 1998, Adendo), configurando-se como o evoluir de uma “*contra-educação*” (Hillman, 1989). Eis os momentos que, a seguir, aprofundaremos no desenhar a temporalidade específica dessa abordagem das *estórias de vida*: aqui, como lembra Meyrink (Meyrink, 1975) em “*O Dominicano Branco*”, somos cada um *Christopher Taubenschlag* (Paula Carvalho, 1995), *passagens do / no Imaginal*, ou como lembra Tabucchi (Tabucchi, 1988), no filme “*Noturno Indiano*”, citando Fernando Pessoa, “*Temos todos duas vidas... A verdadeira, a que sonhamos quando crianças... E que continuamos a sonhar em adultos, como um nevoeiro. A falsa, a que vivemos todos os dias com outras pessoas... A vida prática e útil... A que nos leva ao túmulo... Temos todos duas vidas ...*”

O *bergsonismo descontínuo ou mitigado* de Bachelard consiste em não aceitar a continuidade da duração e propor uma *metafísica do instante*, baseando-se em Rounnel, o que, em última instância, viria ter a uma *poética do instante*. Diz Bachelard: “...resumamos, por um duplo esquema, a oposição das duas doutrinas: Para Bergson, a verdadeira realidade do tempo é sua duração; o instante não passa de uma abstração, sem qualquer realidade. É imposto de fora pela inteligência que não compreende o devir senão isolando-o em estados imóveis. Representaríamos bem o tempo bergsoniano por uma linha cheia onde, para simbolizar o instante como um nada, como um vazio fictício, teríamos inserido um ponto branco. Para Rounnel, a verdadeira realidade do tempo é o instante; a duração não passa de uma construção, sem qualquer

*realidade absoluta. Ela é posta de fora, pela memória, potência por excelência da imaginação, que quer sonhar e reviver, mas não compreender. Representaríamos bem o tempo roupenliano por uma linha vazia, totalmente em potência, em possibilidade onde, súbito, como um acidente imprevisível, viria se inscrever um ponto negro, símbolo de uma realidade opaca.*" (Bachelard, 1975, p.25).

Bergson, em "*Essai sur les données immédiates de la conscience*" (1959), por exemplo, mostrara como o tempo, geralmente, é concebido como tempo espacializado. Assim o tempo do relógio, e também o tempo histórico, acrescentaríamos. A tal "modo" Bergson propõe a vivência e a percepção da "*durée*", da duração, cujo paradoxo consiste em, sendo contínua, comportar como que coagulações - assim como um gradiente de modulações que se opacificam nucleando-se e dissolvendo-se - dando os instantes, ou melhor, momentos, de modo que se trata não só de uma *abordagem qualitativa e vivida* do tempo, da temporalidade, mas de conceber essas nucleações, ou "coagulações de Sentido" (Ortiz-Osés), como a "heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos" (Bergson, 1959, p.131).

Diz Vieillard Baron: "*o paradoxo da duração bergsoniana está totalmente contido nessa heterogeneidade qualitativa, pois duração significa continuidade de um tempo que se esvai, mas ao mesmo tempo a natureza dessa duração exprime-se da melhor maneira nos estados da consciência que têm um matiz, ou uma qualidade absolutamente original, que não se assemelham, em absoluto, a nada, e entretanto disso depende o demais. Pois esses instantes são os instantes criadores da vida.*" (Vieillard-Baron, 1988, p.13).

Observando que a apreciação bachelardiana da duração bergsoniana também comporta um paradoxo - pois Bachelard aceita, e elabora, um bergsonismo descontínuo, onde a oposição entre duração e instante não é tão decisiva quanto parece em "*L'intuition de l'instant*", porque Bachelard "bergsoniza" em "*Instant poétique et instant métaphysique*", como veremos logo mais - que, diríamos, em ambos os casos, está nessa *modulação musical da temporalidade*, como na música de Fauré (Jankélévitch, 1974) o tempo é trabalhado, e

como na música em geral (Jankélévitch, 1983) numa dinâmica de dissoluções contínuas na duração e de coagulações descontínuas nos instantes, Vieillard-Baron mostra também em Bachelard a existência de um paradoxo do instante. Não aceitando com o autor a vinculação aristotélica desse paradoxo, nem a existência de uma "confusão" entre tempo, duração e ritmo em Bachelard, vejamos como o próprio Bachelard, seguindo Roupnel em "*L'intuition de l'instant*", expõe essa oposição, que talvez mais devesse se conceber como uma "polarização"...de onde emergirá, veremos, o "*exaiphnes*"...de Platão, ou "*o instantâneo*", ou "*o instante-instantâneo*" introduzindo *a eternidade e a unicidade* de par com *o tempo e a pluralidade*, em "polarização".

Apoiando-se numa concepção einsteiniana do tempo, Bachelard mostra que a própria duração bergsoniana é uma construção, como já Bergson mostrara que o tempo espacializado da memória "cronométrica", e histórica, diríamos, também o era; portanto, ambas as formas não são dotadas da "realidade" do "dado", mas vistas como recortes retroprojetados / prospectivos e "construtos" da subjetividade / consciência pessoal e/ou do grupo, como veremos, também logo mais, nas considerações de Bastide (1970) sobre a obra de Halbwachs (1990): a memória coletiva desponta com o caráter de um "bricolage", solidário de uma visão paradoxal do tempo via Bergson-Bachelard. Diz Bachelard: "*Assim, de imediato, com a Relatividade, tudo aquilo que dizia respeito às provas externas de uma única Duração, claro princípio de ordenação dos eventos, está demolido. O Metafísico deve se inclinar sobre seu tempo local, enclausurando-se em sua própria duração íntima. O mundo não oferecia mais - ao menos imediatamente - a garantia de convergência para nossas durações individuais, vividas na intimidade da consciência. Mas eis o que merece ser retido: o instante, bastante preciso, na doutrina de Einstein torna-se um absoluto. Para lhe dar esse valor de absoluto, basta considerar o instante em seu estado sintético, como um ponto do espaço-tempo. Em outras palavras, é preciso considerar o ser como uma síntese simultaneamente apoiada no espaço e no tempo. Ele é o ponto de con-curso do lugar e do presente: **hic et nunc**. De modo*

algum aqui e amanhã, lá e hoje. Nessas duas últimas fórmulas, o ponto se dilatava sobre o eixo das durações ou sobre um eixo do espaço; tais fórmulas, por um lado escapando a uma síntese precisa, dariam lugar a um estudo essencialmente relativo da duração e do espaço. Mas desde que aceitemos vincular e suturar os dois advérbios, eis que o verbo *ser* recebe, enfim, sua potência de absoluto. Nesse lugar mesmo e nesse momento mesmo, eis onde a simultaneidade é clara, evidente, precisa; eis onde a sucessão ordena-se sem obscuridades. A pretensão de tomar como claros em si e por si a simultaneidade de dois eventos localizados em diferentes pontos do espaço, é-nos recusada pela doutrina de Einstein...É preciso portanto chegar a **definir indiretamente** a simultaneidade em dois lugares diversos e, por via de consequência, é preciso ajustar a medida da duração que separa instantes diferentes nessa definição sempre relativa da simultaneidade. Não há concomitância garantida que não se duplique por uma coincidência...portanto, a duração não se aglomera senão de modo factício, numa atmosfera de convenções e prévias definições e sua unidade não provém senão da generalidade e de nossa preguiça ao exame. Ao contrário, o instante revela-se suscetível de precisão e de objetividade, nele sentimos a marca da fixidez e do absoluto.”(Bachelard, 1975, p.30-32). E a seguir: “A intuição temporal de Rounnel afirma: 1. o caráter absolutamente descontínuo do tempo; 2. o caráter absolutamente puntiforme do instante. A tese de Rounnel realiza a mais completa e franca aritmetização do tempo. A duração não passa de um número cuja unidade é o instante.”(idem, p.38).

Considerar a duração contínua como dado pressupõe uma substantificação do mundo e a inquestionabilidade do hábito. Como? Não desenvolveremos, aqui, uma fenomenologia sócio-cultural das abordagens da temporalidade como subsídios comparatistas para o metafísico, e mais, para saturar de “positividade” essa questão que examinamos (CNRS, 1985; Ricoeur, 1975). Fiquemos com Bachelard, que aqui nos basta: pressupõe-se uma substância/suporte (“*hypokemeinon*”, diriam Aristóteles e Husserl) das qualidades e do devir, assim como o

“substancialismo” antecedeu, em filosofia da ciência, o “relacionismo” da nova física e das novas lógicas; mas, ao mesmo tempo, pressupõe-se uma operação de “*imprinting*”, que o hábito transmitiria...Ou como diz Bachelard: “O passado deixa uma marca na matéria, pondo assim um matiz no presente, de tal modo que ele está sempre materialmente vivo. Se falamos em germe, o devir e o futuro aparecem materialmente preparados...Quanto ao hábito, inútil explicá-lo, pois é ele quem tudo explica...O hábito diferenciará, portanto, a matéria do ser a ponto de organizar a solidariedade do passado e do futuro. No fundo, qual é a **palavra-força** que esclarece toda essa psicologia realista? É a palavra que traduz **uma inscrição**. Desde que dissermos que o passado ou o hábito estão inscritos na matéria, tudo está explicado, não há mais questionamentos...Ora, formulemos nossa tese opondo-a imediatamente às teses realistas: freqüentemente diz-se que o hábito está **inscrito no ser**. Achamos que seria melhor dizer, valendo-nos da linguagem dos geômetras, que o hábito está **exinscrito no ser**.” (Bachelard, op.cit.p. 61 e 67). E, em termos de podermos suplementar ao comparatismo que não podemos desenvolver, destacamos, entretanto, numa fenomenologia sócio-cultural - nessa observação que adiante matizaremos através de Bastide -, a perspicaz consideração de Bachelard inscrevendo-se contra essa continuidade que não se aceita como construída - como se houvesse um passado “objetivo” e um futurível futuro “objetivável”, onde poderíamos “colher” o que está inscrito aí desde sempre, como por exemplo episódios de uma “história de vida”...-: “O belo livro de Halbwachs, na sua totalidade, sobre “as molduras sociais da memória”, viria a nos provar que nossa meditação não dispõe em absoluto de uma trama psicológica sólida, esqueleto da duração morta, onde poderíamos naturalmente, psicologicamente, na solidão de nossa própria consciência, fixar o lugar da reminiscência lembrada. No fundo, precisamos aprender e reaprender nossa própria cronologia e, para esse estudo, recorreremos aos quadros sinóticos, verdadeiros resumos das coincidências mais acidentais...A memória, guardiã do tempo, não guarda, retém, senão o instante; ela não conserva nada, absolutamente

nada, de nossa sensação complicada e factícia que é a duração...” (op.cit.p.34-35)

Diz Bachelard: “*assim nós construímos tanto no tempo, quanto no espaço. Há uma persistência metafórica aí que precisamos explicar. Reconheceremos então que a lembrança do passado e a previsão do futuro fundam-se nos hábitos-ritmos. E como o passado não passa de uma lembrança e o futuro de uma previsão, afirmaremos que o passado e o futuro não passam, no fundo, de hábitos. Aliás, tais hábitos estão longe de ser imediatos e precoces. Finalmente as características que fazem com que o Tempo nos pareça durar, assim como aquelas que fazem com que o Tempo se esboce segundo as perspectivas do passado e do futuro, não são, a nosso ver, propriedades de primeiro aspecto. O filósofo deve reconstruí-los apoiando-se sobre a única realidade temporal imediatamente dada ao Pensamento, sobre a realidade do Instante.. É preciso que conciliemos nossas duas conclusões em aparência contrárias: 1. A duração não tem força direta; o tempo real só existe verdadeiramente pelo instante isolado, estando inteiramente no atual, no ato, no presente. 2. Entretanto, o ser é um lugar de ressonância para os ritmos dos instantes e, como tal, pode-se dizer que o passado existe como se diz que o eco tem uma voz...Desse modo tentamos solidarizar, pelo hábito, o passado e o futuro...Mas humanamente a dissimetria do passado e do futuro é radical. Em nós, o passado é uma voz que encontrou um eco. Empréstamos assim força àquilo que não é mais senão forma, melhor ainda, damos uma forma única à pluralidade das formas. Por meio dessa síntese, o passado assume, então, as feições e o peso da realidade. Mas com o futuro - como diz Guyon, “que não é algo que vem em nossa direção, mas aquilo rumo ao que tendemos”-, por mais intencionado que seja nosso desejo, aquilo para o que ele tende, é uma perspectiva sem profundidade, sem verdadeiramente qualquer sólido vínculo com o real. Eis porque dizemos dele que existe no âmago de Deus.”(op.cit.p.51, 52 e 53).*

Quando Bachelard afirma que com o “passado” há como que um ritmo uniforme e

monótono de instantes numa unificação que sempre é “retomada”, poderíamos dizer tratar-se de uma *metábole*, ao passo que ao dizer do futuro como uma intencionalidade / tensorialidade desejante, ao modo de um “vetor escatológico” (Bloch,1983), poderíamos dizer de uma *metalepse*, em termos de Durand (1981; Paula Carvalho, 1988, cap.VII), ao que voltaremos. Mas salientemos, desde já, nessa perspectiva de absoluto presencial do instante, como *hic et nunc* - que segundo Eliade (1967;1970) define a perspectivação da eternidade/temporalidade pela *coincidentia oppositorum*, melhor mesmo, a eternidade se dando como instantaneidade de Presença no tempo mítico do “*nunc stans, nunc fluans*” -, que o instante / presente, instante / vivido - “*síntese sentimental dos contrários, eis o instante vivido*”, diz Bachelard referindo-se à “*raiz dessa redenção contemplativa*” (op. cit. p.99) - é o *Urgrund* das construções que são, ritmanaliticamente (Bachelard, 1972,p.129 seg.), passado e futuro, num nó semântico de *instante instantâneo* e num *circuito metamórfico de metábole e de metalepse*, que constitui, precisamente, como veremos adiante, com Durand, a *temporalidade do mito ou a eternidade*...Isso é translúcido naquilo que Bachelard afirma sobre o criativo, o ato de retomada no...hábito, onde a “vontade de recomeçar” capta tanto a intencionalidade desejante da metalepse, quanto a repetição diferente ou complexa da metábole. Assim diz o autor: “*A dificuldade é a seguinte: para penetrar todo o sentido da idéia de hábito, é preciso associar dois conceitos que parecem, à primeira vista, se contradizer: a repetição e o começo. Ora, essa objeção se esfuma se virmos que todo hábito particular existe na dependência desse hábito geral - claro e consciente - que é a vontade. Assim definiríamos de bom grado o hábito, tomado em seu sentido pleno, por meio dessa fórmula que concilia os dois contrários rapidamente opostos pela crítica: o hábito é a vontade de começar a se repetir.*”(op.cit.p.79). Ou seja...o hábito é o mítico...E assim o *mythos* cria o passado e o futuro *construindo-os* na perspectivação do *instante instantâneo ou exaiphnes*...Retornemos, depois dessas ampliações/antecipações, à argumentação de Bachelard.

Diz o autor: *“Inicialmente, enquanto complexo, o indivíduo corresponde a uma simultaneidade de ações instantâneas; ele não se reencontra a si mesmo senão na proporção em que essas ações simultâneas recomeçam. Talvez nos exprimíssemos bem dizendo que um indivíduo, tomado na totalidade de suas qualidades e de seu devir, corresponde a uma harmonia de ritmos temporais. Com efeito, é pelo ritmo que melhor será compreendida essa continuidade do descontínuo que nos cabe estabelecer para entre si vincular os ápices do ser e esboçar sua unidade. O ritmo perpassa o silêncio do mesmo modo que o ser atravessa o vazio temporal que separa os instantes. O ser se torna contínuo pelo hábito, como o tempo dura pela regular densidade dos instantes sem duração.”* (op.cit.p.67-68). E falando desses *“hábitos / ritmos”* que permitem estabelecer um *“bergsonismo descontínuo”*, Bachelard diz: *“Todas as vezes que Bergson fala de uma continuidade que se prolonga (continuidade de nossa vida interior, continuidade de um movimento voluntário) podemos traduzir dizendo tratar-se de uma forma descontínua que se reconstitui, sendo o hábito uma eterna retomada. Todo prolongamento efetivo é uma adjunção, toda identidade uma semelhança.”* (op.cit.p.81). E, numa ressonância mítico-fantasmática, a bela confissão do *Urgrund do tempo mítico*: *“Aquilo que perdura é sempre aquilo que se regenera.”* (idem, p.83).

Segue-se, a despeito, tanto um tributo ao racionalismo e às filosofias da consciência - dos patamares do *cogito e seus tipos escalonados* em *“Dialectique de la durée”* -, solidário também da opção fenomenológica de Bachelard - se tivermos em mente a vontade em oposição a um pensamento das estruturas que situe, então, nessa trama, o inconsciente agente, como equaciona F.Pire (1967) -, quanto a presença larvar de um paradoxo, que irá determinar outra direção de tributo não-racionalista e não-fenomenológico, portanto um pensamento das estruturas e um *“misticismo lógico”* - que Bachelard, no texto que examinamos, critica através de Koyré, precisamente a lógica da *coincidentia oppositorum* (Bachelard, 1975, p.62-63) - que imprimirão outro viés de leitura, e de implicações, ao texto *“Instant poétique et instant*

*métaphysique”*. Vejamos, antes, os *“tributos”* ... para a seguir enveredarmos rumo ao paradoxo larvar, que já explode ao final da ritmanálise de *“Dialectique de la durée”*.

Trata-se da questão da *“hierarquia dos hábitos”* e da *“multiplicidade de durações”* que despontarão nos *“cronotropismos”* e no *“trabalho”* do pensamento. Diz Bachelard: *“Dado que os hábitos-ritmos, que compõem a vida do espírito assim como a vida da matéria, atuam em registros múltiplos e diferentes, tem-se a impressão que se pode encontrar sempre, sob um hábito efêmero, um hábito mais estável. De fato existe, para caracterizar bem um indivíduo, uma hierarquia dos hábitos. E seríamos facilmente tentados a postular um hábito fundamental, que corresponderia a esse simples hábito de ser, aquele que une mais, que é mais monótono - um hábito particular é um ritmo sustentado em que todos os atos se repetem tornando iguais exatamente seu valor de novidade, mas sem perder jamais esse caráter dominante de ser uma novidade. A diluição do novo pode se dar de tal modo que o hábito pode passar por inconsciente. Como se a consciência, tão intensa no primeiro ensaio, tivesse se atenuado, tivesse mesmo se perdido partilhando-se entre todas as retomadas e reditos (op.cit.p.68) - e que consagraria a unidade e a identidade do indivíduo; apreendido pela consciência seria, por exemplo, o sentimento da duração...Podemos hesitar em que sentido lerr uma hierarquia...Eis porque resistimos à tentação de buscar os hábitos dominantes entre os mais inconscientes. Ao contrário, a concepção do indivíduo como soma integral dos ritmos é suscetível, talvez, de uma leitura menos substancialista, mais distanciada da matéria e mais próxima do pensamento...Digamos em poucas palavras: é o pensamento que conduz o ser. É por meio do pensamento obscuro ou claro, por aquilo que foi compreendido e sobretudo por aquilo que se quis, na unidade e inocência do ato, que os seres se transmitem seu legado. Assim todo ser individual e complicado dura na medida em que se constitui um /com uma consciência, na medida em que sua vontade se harmoniza com as forças subalternas e descobre esse esquema do dispêndio econômico que é um hábito...Desde então, se nos colocarmos*

frente à enorme riqueza de escolhas que oferecem os instantes descontínuos ligados pelos hábitos, vemos que poderemos falar em **cronotropismos** que correspondem aos diversos ritmos que constituem o ser vivo...E também quanto à multiplicidade de durações...É à nossa **consciência** que cabe o trabalho de dispor sobre a rede dos instantes uma trama suficientemente regular para dar ao mesmo tempo a impressão da continuidade do ser e da rapidez do devir...É fazendo tender nossa consciência para um projeto mais ou menos racional que encontraremos verdadeiramente a coerência temporal fundamental que corresponde para nós ao simples hábito de ser.”(op. cit. p.70-71-72-73). Por onde vemos tanto a “tentação” (descartada, mas confrontada, nesse alijá-la, com um “talvez” para a hipótese então adotada...) e, assim, certa ambigüidade e equivocidade no trato com o inconsciente - em verdade é um possível, em termos leibnizianos...-, quanto o “penchant” racionalista de uma construção da consciência, como ato e como vontade, como liberdade de escolha, de retomada e de redizer. Entretanto, poderemos falar num *trabalho ou obra da consciência* que, num sentido ricoeuriano ou num sentido psicanalítico procederiam a uma composição de orientações...E é por estarem presentes em Bachelard, numa *conflitorialidade larvar de com-possibilidades* tanto o *trabalho do(s) cogito(s) ou meditação* quanto o *pensamento das estruturas*, que iremos encontrar ao final de “*Dialectique de la durée*” o arquétipo do “*puer aeternus*” como a *Eterna Infância*...e todas as possibilidades do mítico “*Instant poétique et instant métaphysique*”, conquanto em termos cronológicos o primeiro date de 1950 e o segundo de 1939...Mas é interessante essa leitura por reversão...

Diz Bachelard em “*Dialectique de la durée*”: “*Precisamente, numa dissertação especial, opondo-se ao trabalho de Freud sobre Leonardo da Vinci, Pinheiro dos Santos explica a atividade genial de Leonardo como uma eterna infância. O criacionismo só poderia ser uma rejuvenescência perpétua, um método de sistemático maravilhar-se que encontra olhos embasbacados e extasiados para ver espetáculos familiares. Todo estado lírico deve se fundar no conhecimento entusiasta. A criança é*

*nosso mestre, disse Pope. A infância é a fonte de nossos ritmos. É na infância que os ritmos são criadores e formativos. É preciso ritmanalisar o adulto para devolver-lhe a disciplina da atividade rítmica à qual deve o instaurar-se de sua juventude.*” (op.cit.p.147). Temos aqui todo um programa de “*Bezauberung*” (Durand,1989;Paula Carvalho,1991) e uma apologia do “*olhar oximorônico*” que o constitui, assim como a essa “*hermenêutica instaurativa*” (Durand, 1964) de uma “*cultura dos sonhos*” (Duborgel, 1983 ) ou da “*base poética da mente*” (Hillman,1995), que designamos e estudamos como “*cultura / cultivo da alma*” (Paula Carvalho, 2000). Mas temos fundamentalmente a valoração ontológica da ritmanálise e, se com Jung, em “*Métamorphoses de l’Âme et ses Symboles*” (1973), lembrarmos que a “*regressão rítmico-lúdica*” é uma regressão como incubação do “*pensamento sintético*” (da “*coincidentia oppositorum*”), referindo-se não só ao arquétipo do “*puer-senex*”, mas como vimos também (Paula Carvalho, 1999, Adendo), em profundidade sendo uma “*regressão talassal*” (Ferenczi, 1974) articulada ao fator da “*neotenia humana e da juvenilização de “pothos”*”(Paula Carvalho,1998;idem,1990) e um advento do “*Reino das Mães*”, não teríamos como eludir, como o pretende Bachelard, “*as potências inconscientes que nos enclausuram no complexo de Orfeu*” (op. cit. idem) pois, apesar da “*elaboração espiritual dos tempos superpostos*”, resolvidos pelos três patamares de “*cogitatio*”, estamos em pleno “*pensamento das estruturas*” cuja “*perlaboração*”, entretanto, não é menos obra da consciência...É que Bachelard ainda propugna por uma “*lecture heureuse*” e por um universo da sublimação poética, pela regência pelo Espírito e pelo distanciamento da regência pela Natureza, diria Jung, conquanto essa regência vá traduzir, segundo Hillman (1982), uma regência pela “*disciplina espiritual*” (Espírito/*Selbst*) e não pela “*vida da Anima*”(Natureza/*Anima*). Apesar também de Ricoeur ter evidenciado essa articulação com-possível entre Espírito e Natureza, Cogito e Inconsciente (1969), a fala de Bachelard (1978) fazer uma releitura (em termos do próprio Bachelard de “*Poétique de la rêverie*”) em *Animus*, nessa “*rêverie*” sobre a temporalidade...Mas o vetor irá, não se poderá negá-lo, de “*puer*” e “*pothos*”

para o “Reino das Mães”, apesar de a escolha poder, nessa *hermenêutica instaurativa*, com a liberdade da escolha do *ato-vontade*, ater-se...à *Eterna Infância ou à Eterna Criança*.

Desde que estamos nesse solo de “*mythos*”, passemos a “*Instant poétique et instant métaphysique*”.

Para Vieillard-Baron, aqui Bachelard bergsoniza inconscientemente...Também veremos que aqui - pois o texto só pode ser compreendido numa onto-lógica da “*complexio oppositorum*” ou da “*coincidentia oppositorum*”, onde o instante é “*instante instantâneo ou exaiphnes*” e o “*hic et nunc*” como o “*nunc stans, nunc fluans*”, de Nicolau de Cusa -, o texto nos encaminha para aquilo que Durand (1985) designa como “*escândalos do arquétipo e do mito*”; por onde, posteriormente, veremos como esse instante é o “*tempo*” do *arquétipo e do mito*, e portanto das *figuras numinosas*, constituindo-se destarte na *temporalidade mitológica das estórias de vida e nas enações dessas figuras mítico-imaginais (de nós mesmos)*...

Diz Bachelard: “*A poesia é uma metafísica instantânea...Ela deve simultaneamente dar uma visão do universo e o segredo de uma alma, um ser e os objetos. Se ela se limita a seguir simplesmente o tempo da vida, ela é menos que a vida: ela não pode ser mais que a vida senão imobilizando a vida...Ela é destarte o princípio de uma simultaneidade essencial em que o mais disperso ser, o ser mais desunido conquista sua unidade.*” (Bachelard, 1932, p.103) Portanto, o instante poético, a que poderemos chamar de instante (*mytho*)poético, é um instante metafísico regido pelo princípio da simultaneidade dos opostos, através do qual ele encontra a *coagulação paradoxal que imobiliza a vida*, assim introduzindo, com a *problemática do tempo/eternidade, a problemática da multiplicidade/unificação*, que veremos reger precisamente o “*exaiphnes*”. Portanto, na dinâmica de uma estória de vida, procurando-se nela vislumbrar (“*entrevisão*”, em Jankélévitch, 1980) a enação/emergência desse instante poético e dessa *metafísica instantânea* - que serão as constelações mítico-arquetípicas e as figuras imaginais, subtraídas que estão ao “tempo da vida vivida”-

como lembra Rilke (Paula Carvalho-Badia, 1998, Adendo), sob o cotidiano cavam-se profundezas ou alçam-se espiritualidades mensageiras da eternidade, tornando assim o homem um “*homo duplex*” e criando um olhar que se o pede “*olhar oximorônico*”, os olhos para ver, não “olhos de carne”, mas “olhos de fogo”, como dizem os místicos. São os olhos provenientes de uma ação da “*Imaginatrice*” (Corbin, 1976), a *imaginação ativa* (Jung, 1968; Von Franz, 1979; Weaver, 1996) criadora dessa “*ars interiorativa*” (Corbin, 1971) e desses “olhos interiores” que fazem *magicamente atuar a “vis imaginativa*”. Como diz Koyré, “*Algo totalmente diferente da “fantasia” é a imaginação; como o termo indica, aliás, ela é a produção mágica de uma imagem. Mais precisamente, ela é a expressão por uma imagem da tendência de um vontade; et se bem observamos, veremos que a imaginação é a força mágica por excelência, que ela nos brinda com o tipo essencial da ação mágica. Ora, toda ação é mágica. A ação criadora ou produtora, poiesis, antes de tudo. A imagem, que a imaginação produz, exprime uma tendência, uma poderosa tensão da vontade; ela nasce em nós mesmos, em nossa alma, de um modo orgânico; ela é nós mesmos e somos nós mesmos quem nos exprimimos nela. A imagem é o próprio corpo de nosso pensamento e de nosso desejo.*” (Koyré, 1968, p.97). Ou como dizia Jung nos “*Visions Seminars*” (1986), a magia acontece pela *função transcendente* pois os *símbolos que a imaginação produz, são ativos e provocam mudanças internas e externas, dando-nos a impressão de “magia”: é a “vis imaginativa*” (Walker, 1975) que se impregna vetorializando rumo às *passagens da eternidade*.

Antes de voltar a caracterizar esse *instante (mytho)poético* com Bachelard, lembremos, com o autor, que sua emergência/enação depende que se quebrem molduras, que se subtraia algo ao tempo da vida cotidiana (ou, é a mesma coisa, que se vejam as concavidades das aparências, Maffesoli, 1993): “*Eis então que as três ordens de experiências sucessivas devem libertar o ser acorrentado ao tempo horizontal: 1. habituar-se a não mais referir seu tempo próprio, específico, ao tempo dos outros - quebrar as molduras sociais da duração; 2. habituar-se a não mais*



referir seu tempo próprio, específico, ao tempo das coisas - **quebrar as molduras fenomenais da duração**; 3. *habituar-se - difícil exercício - a não mais referir seu tempo próprio, específico, ao tempo da vida - quebrar as molduras vitais da duração*. Somente então atingiremos a **referência auto-síncrona** no centro de si-mesmo, sem vida periférica. Subitamente toda horizontalidade lhana se desfaz. O tempo não corre mais. Ele jorra, flui.”(op.cit.p.105-106). Regida pelo “princípio das correspondências”, evidenciado por Baudelaire, que Bachelard aqui cita - outro não é o *princípio da similitude e a lógica da “coincidentia oppositorum”* na “*ratio hermetica*”(Durand,1975 ; Wunenburger, 1997) ou da “*razão generosa*” de Goussier (1960) ou da “*razão complexa*” (Beigbeder,1972; Morin, 1982) -, põe-se de parte a compactação desse “**instante vertical**”. Diz então Bachelard: “*Em todo verdadeiro poema podemos encontrar os elementos de um tempo que se estancou, de um tempo incomensurável, de um tempo a que chamaremos de vertical para distingui-lo do tempo comum que corre horizontalmente... Onde, um paradoxo que é preciso enunciar claramente: ao passo que o tempo da prosódia é horizontal, o tempo da poesia é vertical...O alvo é a verticalidade, as profundezas ou as alturas: é o instante estabilizado em que as simultaneidades, ordenando-se, provam que o instante poético tem uma perspectiva metafísica.O instante poético é assim necessariamente complexo...Essencialmente o instante poético é uma relação harmônica de dois contrários...As antíteses já agradam ao poeta. Mas para o arroubo, para o êxtase, é preciso que as antíteses se contraíam em ambivalência...Então surge o instante poético...No mínimo, o instante poético é a consciência de uma ambivalência. Mas ele é mais, pois é uma ambivalência excitada, ativa, dinâmica...onde se vive num instante os dois termos da antítese...O instante andrógino, pois o mistério poético é uma androginia.. Mas será ainda tempo esse pluralismo de eventos contraditórios postos num único instante ? Será tempo ainda toda essa perspectivação vertical que determina o instante poético ? Sim, pois as simultaneidades acumuladas são simulta-*

*neidades ordenadas. Elas dão uma dimensão ao instante porque elas lhe dão uma ordem interna. Ora, o tempo é uma ordem e nada mais. E toda ordem é assim um tempo. A ordem das ambivalências no instante é, portanto, um tempo. E é o tempo vertical que o poeta descobre quando ele recusa o tempo horizontal, isto é, o devir dos outros, o devir da vida, o devir do mundo.”*(op.cit.p.104-105). Por isso é o **instante (mytho)poiético que nutre as estórias de vida na abordagem “mitodológica”**. Elas são o palco para a emergência simbólico-imaginal do “*exaiphnes*” através da imaginação que constrói uma vida, as imagens que **produzem uma vida...verticalizada**.

A questão do “*como hermenêutico*”, segundo Heidegger (1992), do *instante mytho (poiético) ou do instante metafísico* emergirem ao nível da Psyche (Jung,1980), seja sob a forma da *arquetipologia e do Imaginal*, seja sob a forma do *psicóide e do holograma* (Jaffé, 1994; Von Franz,1989) - especificamente, por exemplo, como arquetipo do *Unus Mundus* e das “*coagulações de Sentido*” das *figuras numinosas (de nós mesmos)*-, remete à Presença na/da Alma como Eternidade na trama, que também é dela, do Tempo. Assim, as enações psico-espirituais ou psicopneumáticas do(s) instante(s) (mytho)poiético(s) nas /das estórias de vida na *mitodologia* - que aqui encontrará o respaldo de uma “filosofia geral” e de uma “teologia discreta” de teor platônico/neoplatônico, onde ademais o *mito é o método* - pedem esse respaldo filosófico. Por aí torna-se possível vislumbrar nas estórias de vida, também, tanto a *ars interiorativa e a transsumptio imaginal*, quanto a *dinâmica arquetípico-imaginal*. Entretanto, que seja destacado, platonismo e neoplatonismo representam entradas privilegiadas para constituição desse respaldo, dadas as “afinidades” com os vários níveis e temas da problemática, centrada em torno da questão da eternidade/alma/tempo. Mas poderíamos ter respaldo em outros legados filosóficos, por exemplo, a *enanthropesis* em Denis Areopagita, muitas das considerações em Novalis e Fichte, em Schelling, na mística renana, na filosofia religiosa russa, na sophiologia, na *Naturphilosophie* ... dentre outras “entradas” com-possíveis. Não obstante, serão o legado platônico e neoplatônico os mais abrangentes

de todos os matizes dessa problemática, do nível metafísico ao antropológico, do hermenêutico ao arquetipológico, do filosófico ao etológico.

Consideremos, portanto, o fundo platônico e neoplatônico ao tecer as relações entre *eternidade / alma / tempo*. Porque para compreendermos o *exaiphnes* como instante instantâneo e sua metafísica em suas implicações sobre a *poiesis* da alma e suas produções no limiar entre eternidade e temporalidade, portanto como organizando a temporalidade e a fenomenalidade e ao mesmo tempo sendo passagem das epifanizações, tal como posto no *Parmênides* de Platão, conviria que tomássemos em consideração o sentido do tempo como “imagem móvel da eternidade”, tal como consta no *Timeu* de Platão, e que a tais posições dêssemos as devidas amplificações com as ressonâncias da releitura plotiniana de *Enéadas III (Tratado 3)* e *Enéadas IV (Tratado 4)*.

Afirmando, de chôfre, com Platão e com Plotino, que a alma e o tempo são imagens - cópias, portanto são criações situando-se num “entre-dois” do inteligível e do sensível, quer se trate da *Anima Mundi*, quer das almas, sua realidade só pode ser dita através do mito, e mais, do mito cosmogônico e da psicagonia. No caso de Platão, trata-se do mito do Demiurgo e, nas ressonâncias platônicas de Plotino, das prosopopéias ou metagoges. Posteriormente veremos essa preclência do *sermo mythicus* como relato estruturando temporalmente configurações arquetípicas ou simbólicas. Como observa Foussard, “O discurso cosmogônico, assim como o psicagônico, só pode ser mítico. Descrevendo como a essência eterna, objeto de ciência, dá origem a uma imagem de si mesma, objeto de opinião, só pode fazê-lo situando-se no entre-dois da eternidade e do tempo, i.e., na temporalidade própria ao relato mítico. Eis porque Plotino também se valerá do mito para descrever a gênese do tempo cósmico: eis porque, também, os neoplatônicos condenarão a interpretação literal do *Timeu* por Atticus, que aí lia uma gênese do mundo no tempo confundindo assim o tempo mítico do relato cronológico com o tempo físico, o tempo constituinte com o tempo constituído.” (Foussard, 1988, p.99). Destarte, tanto a cosmogonia como

a psicagonia são da ordem do “entre-dois”, na intersecção ou emergência tangencial da eternidade com a temporalidade, assim como o mito que a ex-põe, pois a Alma é um híbrido e tudo que nela se dá ou tudo que ela situa. Pela cosmogonia do *Timeu*, assim como pela psicagonia, lidamos tanto com a passagem do Ser ao devir quanto do Um à multiplicidade, e nesse tangenciamento é que se dá o “exaiphnes” ou instante instantâneo, como prefere traduzir Vieillard-Baron.

Na cosmogonia (*Timeu* 29a-b, 29e-30b, 30b-c) a demiurgia do mundo sub-lunar é uma cópia arquetípica do inteligível, do arquétipo não-engendrado desse mundo que Platão designa como o *Vivente inteligível*, modelo que dá origem ao *Vivente engendrado*, que é nosso mundo. E em *Timeu* 30d, o autor acentua a fidedignidade da *metexis*, sendo que em *Timeu* 32b, mostra esse mundo engendrado provido de uma alma, de um intelecto e de um “corpo esférico”, ao qual nada é exterior como totalidade que é, e ao qual o Demiurgo provê de uma “rotação circular” (*Timeu*, 34a); ora, esse é o “lugar situacionador” (pois é ele quem situa, ao invés de as coisas nele estarem situadas, como lembra Corbin) dito *Alma* e “a composição complexa da Alma a partir do Mesmo e do Outro, permite que desempenhe uma função mediadora entre o modelo eterno e sua imagem sensível, dotando-a de um duplo movimento de conhecimento circular quando se trata dos inteligíveis, retilíneo quando se trata dos objetos sensíveis. Tornaremos a encontrar em Plotino um tempo circular e um tempo “segmentar”. (Foussard, op.cit.p.100)

Antecipando, veremos que o movimento da educação fática ou da “contra-educação” não é retilíneo, como observa Hillman, mas como *circumambulatio* que é em torno de um Centro assintótico, tem um caráter circular ou espiral, vale dizer da educação como cultura da Alma em seus envolvimentos com o processo de individuação, portanto da natureza composta de temporalidade-eternidade das realidades que aí emergem...

Retornando, rapidamente, algumas indicações sobre a psicagonia, para nos determos no “híbrido/hibridação” da Alma, lembremos que, se considerarmos a interpretação neoplatônica de

Proclo, *Comentário sobre o Timeu, t.III, livro III, 126*, poderemos insistir na coalescência da Alma do Mundo como simultaneamente hipercósmica (é o Demiurgo) e endocósmica (é a força vital); mas em ambos os casos apresenta a “natureza medial e harmônica da alma”. Vieillard-Baron permite sintetizar: “*Aqui se coloca o seguinte problema: como Platão pode condenar a concepção da alma como harmonia, no Fédon (92 a seg.) e adotá-la no Timeu? Com efeito Simmias havia indicado que, se a alma é uma harmonia, ela perece com o corpo, pois a harmonia não poderia subsistir sem os elementos que a compõem. Mas, responde Proclo, “outra coisa é ser harmonia de si e de outras coisas e ser harmonia de outras coisas somente.” Somente nesse segundo caso é que a harmonia da Alma é inseparável das partes harmonizadas. Em realidade a alma, seja a alma do homem ou seja a alma do mundo, não é harmonia dos corpos, mas é em si mesma harmonia. Ora, “harmonia é da ordem da essência, pois que mantém o conjunto e unifica a essência”.* A psicogonia do Timeu de Platão ensina-nos que a Alma é tripla, que é substância, harmonia, forma e que assim pertence aos três gêneros da Essência, do Mesmo e do Outro. Proclo aqui acusa um erro fundamental de interpretação, a interpretação materialista da Alma do Mundo como harmonia... Inversamente insiste sublinhando a transcendência da Alma do Mundo... E mostra, assim, o que é essencial, que a Alma do Mundo não é um Prius, um Primeiro, isto é, não é o Um, o Deus Absoluto e transcendente dos platônicos. Ela recebe o poder de agir mas o tem de si mesma: ela não é onnipresença; ela é **multiplicidade e essência**. Distingue-se, por isso, radicalmente do Um. Essas são as principais etapas da constituição da Alma do Mundo na tradição platônica. **Harmonia**, é fonte de harmonia; luz diáfana, encontra **Helios**, o rei Sol, sua expressão visível; vínculo e liame, Desmos, encontra em **Eros**, primeiro nascido de todos os deuses, um ardente símbolo.” (Vieillard-Baron, 1980, p.64-65). Se considerarmos essas etapas como símbolos, ainda que de modo meramente indicativo, teremos eloquentes “metáforas” para nossos propósitos.

Começamos com *Eros*. Como diz Platão no *Fedro, 251e*, ao que continua Plotino nas *Enéadas, II, 9, 16, linhas 45-48*, respectivamente a Alma do Mundo é o princípio de beleza do cosmos voltado para o amor e, subjetivamente, continua Plotino, só pode ser reconhecida pelos discípulos de *Eros* (“*aqueles que reconhecem no sensível a imagem de um ser situado no inteligível, ficam perturbados... reconhecendo o verdadeiro... emocionados porque amam*”). Realmente o *Erotikos, cap. 13* de Plutarco mostra-nos a genealogia mítica de *Eros*: dando preferência à genealogia de Hesíodo, *Teogonia, 116-120 e 188-206*, sobre a de Parmênides, Plutarco mostra a emergência de *Eros* a partir de *Caos* e de *Ge*, sendo pois o primeiro dos deuses - em *Diels, frag. 12 e 13* - sob a forma de uma Criança e, mais tarde, com *Imeros*, cercando o nascimento de *Afrodite*. Essa genealogia é preferível pois permite evidenciar os três caracteres de *Eros*: aquele que reina ou *basileus*; aquele que é o “caput” e o princípio ou *archôn* e, enfim, aquele que funda a harmonia ou *harmotes*. Dessa genealogia conta o *Banquete, 203 b seg.*, onde *Eros*, filho de *Poros* - riqueza, é filho de *Metis*, cuja vivacidade de espírito e habilidade em buscar riquezas pelas quais é atraído, vem a significar a beleza das Idéias - e de *Penia* - a pobreza, significa a indeterminação, que Plutarco traduz como *hyle, Moralia 374 d*, papel exato de *Caos*, obscuridade sem forma, abismo insondável -, enquanto *daimon*, desempenhará, em sua natureza contraditória, o “rei” princípio de harmonia conflitorial e por excelência mediador, ou seja, com a natureza da própria Alma do Mundo, confundindo-se com ela. Plutarco considera assim as funções de *Eros, Erotikos, cap. 19*: é o chefe que conduz os Iniciados aos mistérios, ao acesso do Verdadeiro, convertendo a aparência em teofania, ou como diz Plotino posteriormente, em *Enéadas, III, 5, 3, linha 13*, que *Eros* é “*met’eidolon horasis ou visão com imagem*”. Como observa Vieillard-Baron, especialmente para o que virá a nos interessar sobremaneira, “*...(Eros) é o lugar em que se unem o objeto inteligível da contemplação e o olhar do olho extasiado pela imagem do próprio objeto que ele contempla. Esse lugar específico da visão com a imagem é aquilo que Sohrawardî e os platônicos da Pérsia chamaram de mundo*

*visionário e que Henry Corbin chamou de mundo imaginal. Se nos lembrarmos que Plutarco, no Banquete dos Sete Sábios, diz-nos que a alma é o instrumento de Deus ("psyche organon theou"), compreenderemos que Eros é, ao mesmo tempo, instrumento ou órgão da teofania e o lugar imaginal onde se dá a visão dessa teofania. Eros portanto dá conta da unidade da ascensão dialética da alma à busca de Deus e do processo teúrgico pelo qual Deus se manifesta no sensível.*" (Vieillard-Baron, op.cit.p.62). Esse "lugar específico da visão com a imagem", de importância vital para nossos propósitos, como retornaremos, é o *mundus imaginalis ou Imaginal*. Não seria aqui o momento de detalhar, e interpolar a obra de Corbin ou a densa tese de Badia (1999) sobre o autor; mas não podemos deixar de marcar-lhe, desde já os traços: é o mundo intermediário entre o inteligível e o sensível, o mundo da Alma e dos eventos da hierohistória, que são eventos da Alma; é o mundo da "espiritualização dos corpos e da corporificação dos espíritos", da "caro spiritualis" ou da "spissitudo corporis", segundo os platônicos de Cambridge Cudworth, 1978; More, 1978), cuja consistência lembra a da "matéria espiritual" (Eranos Jahrbuch, 1984; Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, 1987); é o lugar das teofanias e das epifanizações, sendo o espaço-tempo da Alma (e do psicóide, portanto da Psyche) e das experiências visionárias do numinoso (Otto, 1932); enfim, é o mundo da realidade dos arquétipo, sendo o abarcante-situacionador dos eventos pneumático-psíquicos e matriciador das "figuras numinosas de nós mesmos" da mitodologia, ou figuras mítico-imaginais que, pelo *exaiphnès*, emergem na realidade da alma nas estórias de vida. É, assim, portanto, o "sensorium Dei" e a "imago mundi", sendo todo conhecimento *erótico*, como nos mostram as belíssimas investigações de Soloviev em "Le Sens de l'Amour" (1985) e as considerações da hermenêutica de Ortiz-Osés (1989) em "Metafísica del Sentido".

Mas, para Plutarco, *Eros* está intimamente associado a *Helios* e, nos escritos do Imperador Juliano, *Sobre a Mãe dos Deuses* e *Sobre Helios-Rei*, temos na figura da Alma do Mundo uma superação entre o diurno e o noturno, onde

*Helios-Eros* ("pollen homoioteta", de grande similitude) exerce sua função real e mediadora pelos movimentos circulares e regulares, da harmonia mundi, destacando-se sua função unificadora análoga à *henosis* de Proclo. É um intermundo, intermediário, como o mundo imaginal.

Portanto, a Alma do Mundo é ponto de tangenciamento/emergência na passagem Ser/Devir e Um/Multiplicidade, portanto Eternidade/Temporalidade e sua natureza de "harmonia conflitorial e erótica" torna-a um "híbrido mediador" que presentifica, faz emergir, "enacta" o "exaiphnès". Ademais, ela situa os instantes instantâneos e assim constitui o fio do mito, fio do relato e fio da vida...

A reflexão sobre o instante em Platão, sobre a densidade e diafaneidade do "exaiphnes" faz-se tendo por base, além desse solo geral acima exposto em sua problemática, e mais, da "composição da alma" - a que viremos logo mais - a terceira hipótese do *Parmênides*. Ela apresenta um "caráter existencial", na medida em que, *Parmênides 155 e*, se o Um existe, ele tem a ver com o tempo, pois participa do ser e do não-ser. O tempo é a condição para que o Um possa participar do ser e não participar dele. Ora, participar do Ser, é nascer, e não participar é morrer. Quando ele nasce ao Um, morre ao múltiplo; quando ele nasce ao múltiplo, morre ao Um. Assim todo nascimento é simultaneamente morte. E o questionamento dirá respeito ao momento em que o móvel torna-se imóvel, como o Um se torna múltiplo. Em *Parmênides, 156 d*, Platão diz que "será preciso nesse momento que ele não esteja/seja (em) tempo algum". Não há absolutamente tempo em que um mesmo ser possa, ao mesmo tempo, mudar e não mudar. Entre a imobilidade e o movimento, como entre o tempo e a eternidade, há algo bastante "estranho": trata-se do instante-exaiphnes, que Diès propõe traduzir por "instantâneo" e Vieillard-Baron, de modo propositadamente redundante, por "instante instantâneo". "Notemos que não se trata aqui do instante como limite abstrato entre o passado e o futuro. É de modo puramente lógico que Platão mostra a necessidade de um momento fora do tempo que é o lugar de passagem, esse lugar de inversão entre o sim e o não, o negro e o branco, o ser e

o não-ser. É precisamente a lição retida por Hegel no início de sua *Lógica*, na famosa dialética *Ser-Nada-Devir*. A passagem é essencial: *é o Werden, esse devir que não pode ser pensado senão como intemporal...*” (Vieillard-Baron, op.cit.p.15)

Quanto ao “oxímoron da alma”, as dificuldades que levantam a compreensão de *Timeu*, 29 e 30 - onde se configura o “híbrido” da alma e suas relações com o tempo e a eternidade, dando-se no “*exaiphnes*” como “mundo intermediário ou imaginal” dos arquétipos e mitos e como figurações dos modelos, mas processualmente, melhor, como “lugar de passagem, de inversão” e, acrescentaríamos, de “reversão”, pois aqui se processa a “*epistrophe*” e não só a “*henosis*”-, aconselham que aqui reproduzamos, inicialmente, os comentários de Robin e, a seguir, *in extenso*, trecho das *Enéadas III, Da Eternidade e do Tempo*, de Plotino.

Diz Robin: “*Eis como, parece-me, deve ser entendido: 1. A Alma, “unida a todas as partes do corpo conjuntamente”(Descartes), não é nem divisível, nem indivisível; sua realidade é intermediária entre o Inteligível e o Sensível; 2. Como tudo aquilo que existe, não é nem absolutamente homogênea, nem absolutamente heterogênea; ela é uma organização onde não se discerne, como no Inteligível e no Sensível, o Mesmo e o Outro, mas sob uma modalidade intermediária entre a essência pura, indivisível, e suas manifestações e relações empíricas na extensão divisível. Seguem-se, daí, dois momentos na concepção da Alma onde entram os três termos pré-citados: a realidade intermediária, o Mesmo e o Outro. 1. o Demiurgo associa o Mesmo e o Outro; à associação assim obtida ele atribui a modalidade intermediária.*” (Robin, 1969, p.1487-8, nota 2).

Em *Enéadas III, 7, 11*, linhas 15 e seg. Plotino diz: “*Antes de ter engendrado a anterioridade e de ter-lhe vinculado a posteridade que pede, ele repousava no ser; ele não era o tempo, guardava sua completa imobilidade no ser. Mas a natureza curiosa da ação, que queria ser dona de si mesma pertencendo-se totalmente, escolheu buscar melhor que seu presente estado. Então ela se*

*moveu e também ele se pôs em movimento; caminharam para um futuro sempre novo, um estado não idêntico ao estado precedente, mas diferente e incessantemente cambiante. Depois de ter caminhado um pouco, fizeram o tempo, que é uma imagem da eternidade. Havia, com efeito, na alma, uma potência agitada que sempre queria deslocar os objetos que ela via no mundo inteligível; mas a alma se recusava ao fato de que todo ser inteligível se lhe presentificasse com imediatez subitânea. Ela procede como a razão espermática que emerge de um germe imóvel, desenvolve-se evoluindo aos poucos, parece, rumo à pluralidade e manifesta sua pluralidade dividindo-se; ao invés de guardar sua unidade interna, prodiga-a ao exterior e perde sua força no próprio progredir. Do mesmo modo, a alma fez o mundo sensível à imagem do inteligível; e o fez móvel não com o movimento inteligível, mas com um movimento semelhante a ele e que dele aspira ser a imagem; fez-se inicialmente temporal produzindo o tempo no lugar da eternidade; depois submeteu ao tempo o mundo por ela engendrado colocando-o inteiramente no tempo onde recolheu seu desenvolvimento total. Com efeito, como o mundo se move na alma (pois o universo sensível não tem outro lugar senão a alma), ele também se move no tempo que pertence a esta alma. A alma produz seus atos um após o outro, numa sucessão sempre variada; com um novo ato, ela engendra o conseqüente; e ao mesmo tempo outro ato de pensamento, seguindo o precedente, produz um evento antes inexistente. É que nem seu pensamento, nem sua vida atual são semelhantes a sua vida precedente. E, ao mesmo tempo e por isso mesmo que é uma vida diferente, ela ocupa um tempo diferente. A parte dessa vida que avança ocupa, a cada momento, um novo tempo; sua vida passada ocupa o tempo passado. Dizer que o tempo é a vida da alma consistindo no movimento pelo qual a alma passa de um a outro estado de vida, não significaria nada? Ora, a eternidade é uma vida no repouso e na identidade, vida idêntica a si mesma e infinita. Ora, o tempo é à imagem da eternidade e está para a eternidade como o universo sensível está para o mundo inteligível; assim, ao invés da vida inteligível, uma outra vida, que pertence a*

*esta potência da alma e a que chamamos vida por homonímia; ao invés do movimento da inteligência, o movimento de uma parte da alma; ao invés da identidade, da uniformidade, da permanência, a mudança e a atividade sempre diferente; ao invés da indivisibilidade e da unidade, uma imagem da unidade, o um que existe no contínuo; ao invés da infinidade que é um todo, um incessante progresso ao infinito; ao invés do que é integral sempre, um todo que advém por partes e que está sempre por vir. Assim o universo sensível imitará esse todo compacto e infinito do mundo inteligível, incessantemente aspirando a novas aquisições na existência; seu ser será a imagem do ser inteligível. Mas não tomemos o tempo fora da alma, assim como a eternidade fora do ser; ele não acompanha a alma, não lhe é posterior; mas nela se manifesta, nela existe, estando-lhe unido, como a eternidade ao ser inteligível.”*

Temos aqui, portanto, ao lado da imagem do “*exaiphnes*”, da alma como oxímoron, a alma como tempo “*tout court*”; como diz Eliade em algum lugar, “caímos da eternidade no tempo...e do tempo na história...”; mas mesmo nessa “queda”, o processo de emanção não deixará de imitar o modelo arquetípico e inteligível, algo que ficará bem mais claro e preciso na dinâmica da “*epistrophe*” ou da reversão à eternidade e à unidade. Portanto, a alma como tempo comporta ainda esse “*imprinting*” do inteligível e, em sua “*mimesis*”, que é uma “*metexis*”, é também uma “*anamnese*”, **a despeito da realidade fenomênica de suas manifestações**, que são uma, diríamos, **sintematização ou desfiguração da Presença**. Se na poética do instante e nos instantes das estórias de vida, para nós, persiste o “*exaiphnès*” como significação originária e pleromática, temos também a presença da alma-tempo nos momentos de sua estória/história: *o oxímiron dar-se-á, agora, entretanto, não de modo interno ao “exaiphnès”, mas entre as duas imagens de alma, a alma-numinosidade e a alma-tempo*. É isso que o “**olhar oximorônico**” (Paula Carvalho, 1998, Apêndice) deverá apreender e saber ler nas estórias de vida, mas sempre numa “*recondução à intenção originária*” do “*exaiphnès*”, *que trans-figura a banalidade do temporal cotidiano histórico*. Para tanto precisamos da **regência do “príncipe**

**d’arrachement”**, que nos permite abarcar conjuntamente **as imagens da alma-tempo e da alma-“exaiphnès”**, compreendendo a explicitação e desdobramento da primeira imagem e, afinal, a recondução à tipicidade da segunda imagem na constituição de um oxímoron à segunda potência. Nessa oportunidade poderemos ser conduzidos pelo “*escândalo do mito e do arquétipo*” no retorno do “*homo religiosus*”, segundo Durand (1986).

Em *Enéadas III,5,9*, linha 30 seg. Plotino nos lembra que “*se são verdadeiros, os mitos devem separar no tempo as circunstâncias do relato e distinguir com freqüência, uns dos outros, seres que são confundidos e não se distinguem senão por sua posição ou por suas potências; (aliás, mesmo onde Platão raciocina, ele faz nascer seres que não foram engendrados e ele separa seres que não existem senão conjuntamente). Mas depois de termos sido ensinados como os mitos podem ensinar, eles nos deixam a liberdade, se nós os tivermos bem compreendido, de reunir seus dados esparsos.*” Significa isso, *no mito e nos processos das imagens da alma (alma-tempo e alma-instante instantâneo)*, reconhecer a importância do desdobramento temporal e da re-união, ambos obras da alma em suas duas imagens: é um expediente “didático” mas, mais que isso, retrata a própria dinâmica do “*sermo mythicus*” (Paula Carvalho, 1998, cap.VII). Porque, pondo em outros termos, as duas imagens e os dois processos chamam-se *diacronia e sincronia* e, como mostrou Lévi-Strauss (1974), o mito é um expediente dotado de uma “*estrutura dilemática*” apta a resolver uma contraditorialidade, ou seja, há uma compactude de oposições que, para virem à solução que as mantenha conjuntas mas desdobradas, dispõem-nas na temporalidade e linearidade do relato. Mas o mito é um “macro-conceito recursivo”, para nos valer da precisão de Morin, contraditorial e conflitorial, pois é um macro-agenciamento de “configurações arquetipais”, sendo que sabemos os arquétipos e as imagens simbólicas serem em si também contraditoriais e conflitoriais, são “imagens-Janus bifrontes”. O escândalo de ambos consiste, por um lado, na noção holonômica junguiana de “*psicóide*”- estudada em detalhes por A.Jaffé (1994), e que permite pensar o *sentido* dos eventos que se processam numa ligação direta

entre Espírito e Matéria, enquanto *noumenos*, prescindindo-se da Psyche, lugar onde se dão os *fenômenos da Alma*, mas nessa constituição de uma “*psique objetiva*”, segundo os termos de Fordham, permitindo falar de *princípio de sincronicidade do psicóide* como “*accolade domaniale*” (Ruyer, 1991) - e, por outro lado, na *Psyche como lugar dos eventos ou “fenômenos”* (etimologicamente) *da alma*, sempre cifrados, como *símbolos ou função transcendente*, nessa “*lógica da coincidentia oppositorum*” (Paula Carvalho, 1985, V.II.C.Ie II) ou da “*razão complexa*”, em sua dupla dinâmica de desdobrar e implicar. Assim, lembra-nos Durand, o mito (constelação e configuração de imagens arquetipais), pelo primeiro aspecto ou imagem da alma é “*metaléptico*” (preenche, com as variações idiográfico-temporais, as intencionalidades desejanças da “*agitação*” da alma, ou parafraseando Ricoeur, trata-se de seu pólo “*escatológico*”, onde desenha o engendramento das figuras e figurações do desejo e do Espírito) mas, pelo segundo aspecto ou imagem da alma, é “*metabólico*” (reproduz as redundâncias arquetipais e seu retorno repetitivo, ou parafraseando Ricoeur, trata-se de seu pólo “*arqueológico*”, onde a Natureza repete a Eternidade, de modo circular). Do mesmo modo ocorre, nesse interjogo *espiral* de pólos, se tratarmos da “*re-condução*” (o “*ta’wíl do Tawhíd*”, diriam os platônicos persas) entre polos, processos e imagens, fundamentalmente e arquetipalmente, dessa “*reversão ou epístrope*” à imagem da *alma-instante instantâneo*. Poderemos compreender, destarte que, no “*exaiphnès*”, se dão os arquétipos modulando-se como mito e que, se tal “*instante poético*” é que nutre em profundidade os relatos (míticos sempre) das histórias de vida, neles teremos o espelhamento e a disseminação das “*configurações arquetipais*”. Poderemos agora agenciar, para ampliação da compreensão e do enfoque “*mitodológico*”, o “*princípio d’arrachement*”, sem o qual não haverá desprendimento e extração *dessa* compreensão.

Duas questões podem nos guiar no sentido de retermos-lhes as lições para nossos propósitos, retermos as lições do “*princípio d’arrachement*”: 1. em que consiste o “*princípio d’arrachement*” e quais as extensões de sentido que pode vir a adquirir e que se afiguram representativas para nosso

enfoque “*mitodológico*”?; 2. que elementos ele nos propõe para uma hermenêutica mitodológica das histórias de vida no tocante à problemática da temporalidade e da alma (psyche) e, assim, como virá a transversalizar com uma arquetipologia e com uma visão do mundo imaginal?

Quanto à primeira delas, J.Baruzi (1937) escreve, como musicólogo e filósofo da arte, erudito e denso estudo sobre o livro de Liszt (1859) atinente à música cigana e, assim, desvenda *a hermenêutica desse epos - epos é um modo de dizer o mito-musical, que é ao mesmo tempo a hermenêutica de Liszt - virtuose* (Jankélévitch, 1979): essa *hermenêutica capta o “exaiphnès” e a “inter-versão do tempo”* a que dá origem, propondo-se regida pelo “*princípio d’arrachement*” como *refutação do princípio da causalidade e, portanto, abrogação da história, pois introduz uma “anti-história” que tem a ver com a “hierohistória” e as disrupções da Eternidade nas “Presenças Dominantes Absoltas” ou configurações temático-arquetipais*, como evidenciamos musicologicamente e mitanaliticamente na hermenêutica do “*pensamento sonoro*” em “*Lulu*” de Alban Berg (Paula Carvalho, 2.000). Corbin (1983) dá a devida ampliação a essa hermenêutica do “*epos*” vinculando-lhe a mensagem, e desembocaduras, numa *metafísica do Ato criador*, homologável ao “*Verbo emergente*” em Bachelard, assim como à *poiética do instante-instantâneo que permite reconduzir a horizontalidade de uma discursividade à mythopoiesis do “exaiphnès” e ao lugar de passagem da/para a eternidade, que desde sempre imanta e irisa...o tempo...e a história...* Diz Corbin: “*O modo pelo qual Liszt interpretou o sentido da música dos ciganos, sua hermenêutica dessa música, desenvolve-se sob a ação daquilo que Joseph Baruzi designava como um certo número de presenças dominantes, presenças cuja virtude consiste em substituir ao princípio de causalidade, o único que os historiadores fazem constar, um princípio que poderemos chamar de “princípio d’arrachement”, quer dizer, de extração à própria causação histórica. E esse princípio opera tanto na inspiração da música cigana como na inspiração de Liszt, que dela reúne os temas e ritmos para formar, como pura epopéia musical, o livro das*

Rapsódias...Liszt reúne em suas Rapsódias, que formarão episódios entre os quais apenas e pouco se pode falar em uma sucessão, episódios totalmente emblemáticos de uma epopéia cuja forma é totalmente nova, não se dando em qualquer tempo senão no seu próprio tempo musical. Qualquer forma discursiva é daí excluída, toda forma “trançada em relatos de aventuras e notações de feitos e desfeitos”. Forma única, portanto, feita de acordes e de cantos, mas mais, de cantos sem palavras...Ao mesmo tempo o termo **absoluto** é pronunciado como signo dessa epopéia, retornando em Liszt como numa série de intuições. Pois o que caracteriza, para ele, a epopéia ou o epos, não é essencialmente o desandar de uma série de eventos contados, mas sobretudo a natureza das paixões que entram em jogo e que as caracteriza como “espontâneas, **absolutas**, imperiosas”, três epítetos que retornam sempre para descrever os sentimentos que a música cigana faz “respirar”: espontâneos, **absolutos**, imperiosos- sentimentos que, assim exaltados pelos qualificativos, relevam da epopéia, do epos. E eis porque, sendo despojados de relatos, de fatos, de eventos, de personagens e de tipos nacionais, tais cantos, nem por isso, deixam de ser aglomeráveis numa **epopéia**. As notações de Liszt, meditadas em suas últimas conseqüências, fazem pressentir que a hermenêutica da epopéia reconduz finalmente ao próprio problema do **absoluto** na ordem poética e que tal problema não poderá ser resolvido senão no **horizonte de uma metafísica do ser** que destrone o princípio de causalidade...Parece-me, pois, urgente discernir naquilo que o latim reúne em um só termo **absolutum**, aquilo que o francês decompõe nos dois termos “**absous**” e “**absolu**”, pois me parece que aí se situa o segredo dessa investigação. Não existe, de modo algum, “**absolu**” que não implique em si mesmo um “**absolvens**” que o absolva, torne-o “**absous**” de qualquer outra condição senão de si mesmo, arrancando-o a toda condição e causalidade prévias, a qualquer referência anterior e exterior. **O sentido do Ato criador**, como ato inicial de uma metafísica do ser repercutindo-se em todos os níveis em que se fala de Ato criador...esse sentido será toda vez o sentido de

um ato “**absolvant l’absolu**” assim “**absous**” por essa extração a qualquer condição que não ele mesmo. O “**absolu**” não é tal senão porque “**s’absolvant**”...E é aí que poderemos verificar operando, na inspiração de Liszt reunindo o livro das Rapsódias, esse princípio absoluto que é a virtude das **Presenças Dominantes**....Porque a conseqüência imediata das **Presenças Dominantes Absolutas** é a **intersversão do tempo**.” (Corbin, op.cit.p.171-174)

Quanto à segunda questão, observemos que, sem que o sentido o seja metafórico, podemos: 1. conceber a (estória de) vida como **uma obra de arte ou um opus**, como já a hermenêutica de Heidegger (1968) nos sugere extensamente, sem qualquer veio, entretanto de “esteticismo”, além do que, por esse meio, poderemos instrumentar **a dimensão estética da educação fática**; 2. conceber, com mais rigor e propriedade, como corolário da proposta anterior, a (estória de) vida como **uma rapsódia ou uma mythopoiesis ou uma mitohermenêusis** (como prefere Ortiz-Osés). Seriam proposições cuja tarefa de prover ao desenvolvimento valeria a pena...Enfim, 3. **os modos de intersversão do tempo que re-conduzem ao “exaiphnès”, podem ser transpostos literalmente, e em espírito, para o universo mitológico das estórias de vida e lidos transversalmente com as molduras sócio-culturais propiciadas, noutra sentido, para a memória coletiva e para a recepção pessoal e grupal, pela antropologia simbólica de Bastide e pela estética da recepção da Escola de Constança.**Enfim, pensarmos, depois, a “**transsumptio imaginal**”. Passemos agora a examinar esse último item .

A **intersversão do tempo pelas Presenças Dominantes Absolutas ou Arquétipos** permite-nos a operação da “**henosis**” pelo “**anagogein**” - ou “**re-condução imaginal**”, “**ta’wîl**” ou remontar da temporalidade ao “**exaiphnes**”, “**epistrophe**” ou “**reversio**” - ou como captar/ser captado pelos “**instantes instantâneos**” que “**surplombent**” os momentos e o fio da temporalidade, evidenciando-lhes o caráter ontologicamente qualitativo de alguns deles, que então serão “**recortados**” no fio da história/estória. Diz Corbin: “**Essas Presenças podem se fazer sentir de modos diversos. Pode ser a sobrevivência de impressões**



tão profundamente gravadas no íntimo do ser que jamais poderiam ser apagadas sem que se apagasse também o próprio ser. Pode ser a persistência de **imagens** fortalecendo-se ao longo dos anos e que, incessantemente corroboradas por outras imagens, transformam-se em **visões** de evidência irrefutável. Pode ser, enfim, magia das **lembranças**, isto é, uma magia que arranca, desloca, extrai a lembrança ao momento do tempo que a enquadrava, e eis que por esse “arrachement” a lembrança transmuta todos os momentos que a haviam precedido e, de antemão, dá -lhes a significação, uma significação totalmente nova, aos momentos que se seguem. Processa-se, doravante, a **intersessão do tempo** arrancando à sua solidão os pontos fixados eventualmente no passado. Com efeito, eis que tudo que precedeu, tudo que foi anterior, **agora depende dessas horas privilegiadas, todo esse anterior desde agora a ele sucede. O tempo tornou-se reversível. O passado não estava acabado: é agora que ele vai se completar, tornar-se Evento. Falaríamos aqui de um absoluto que irrompe? Entretanto, sê-lo-ia em sua essência se não fôsse absoluto, isto é, absolvendo o passado do peso da anterioridade que desde sempre sobre o adensou opacificando-o, tornando-o inacessível, fechado sobre si mesmo? Desde agora o acesso está aberto, a significação torna-se flamejante.**”(Corbin, op.cit.p.174-175) Eis chegado o momento de transversalizarmos com as molduras sócio-culturais...e com o Imaginal.

Retomando Halbwachs (1990) e Herskovits (1965), Bastide (1970) mostra como não existe na memória coletiva algo como um contínuo de momentos fixados como num colar que, sob o nome de temporalidade/história, ao lembrarmos, iríamos como que desfiando e colhendo aqui e acolá os “momentos fixos”; e isso porque há uma descontinuidade característica, além de nosso olhar ser sempre “retrospectivo”, “retroativo”, “post factum” e, nesse sentido, “recorta” aquilo que a “seleção” do grupo, ou da pessoa, compatibiliza com o presencial, ou “reconstrói” sobre uma descontinuidade caracterizada sobremaneira por aquilo que Duvignaud chamou de “buracos da memória” que, então, precisam ser “inovadoramente preenchidos”, onde intervém o **sincretismo**, o

**bricolage**, mas sobretudo, a **re-interpretação subjetivamente individualizada**; em suma, não temos “dados e fatos numa temporalidade contínua”, mas sim **reinterpretações e reconstruções, recortes modalizados pelas motivações retroativas do sujeito e do grupo**. Além disso, mostraram-no Jaus e a Escola de Constança (Paula Carvalho, 1998, cap.VII), há uma “*aesthesia*” dessa recepção, modulada que é tanto pelo “*poder poiético*”(Mittelstrass), quanto pelo *modo de identificação* (“*catharsis*”) regendo o processo de transmissão/seleção/recepção criativa.. Ambos os fatores *desreificam a objetividade de uma pretensa temporalidade contínua colhida como um “dado”*: sempre haverá uma **trans-figuração icônica**.

Passemos à “*ars interiorativa*” que, com o *Imaginal*, permite-nos cercar cada vez, de modo mais explicitador, a metodologia das estórias de vida, aqui fundamentalmente através da “*transsumptio imaginal*”. Vimos anteriormente que o *mundo da Alma é o mundo imaginal*, cujas características apresentamos rapidamente, remetendo o leitor aos trabalhos de Corbin, Badia e Jambet (1983). Ora, dizer que *as Presenças transmutam os “fatos” em Eventos*, como vimos acima, significa que os *trans-figura como Eventos da Alma, pois são eventos da alma, que nela se produzem, que ela os situa., num tempo dela que, por contrastação com o “tempo físico” do sensível e o “tempo espiritual” do inteligível, os platônicos persas costumam designar por “tempo existencial”, que é o tempo da Alma e do Imaginal. Nele ocorre o processo da re-condução, bem como a “transsumptio imaginal*”. Assim, lembrando Corbin, referindo-se a Camili e ao “*theatrum mundi*”- *ao teatro da memória-, sabemos que essa “ars imaginativa” é, pois, uma “ars interiorativa”*; e aqui poderemos chegar à “*transsumptio imaginal*” em suas relações mitológicas com as estórias de vida. Citemos, antes, Corbin : “(pensando-se no belo livro de F.Yates, “*The Art of Memory*”...) A “*Ars Memorativa*” comporta originalmente, como órgãos de acionamento e operatividade, lugares e imagens (*loci et imagines*). A técnica consiste em percorrer mentalmente, por vezes, “*in corpore*”, uma “*construção*”...Em razão das premissas que implicava, a *Ars memorativa*

deveria se desenvolver (entre a Idade Média e o Renascimento) numa metafísica da memória, em si solidária de uma **metafísica da imagem e da Imaginação**. Seria pois preciso, explícita ou implícita, uma **ontologia do mundus imaginalis**. Dessa metafísica relevamos, entre seus representantes, certo número de pressuposições, ao mesmo tempo herméticas e neoplatônicas...De algum modo deve aqui intervir a idéia que, de um modo ou de outro, é aquela que em J.Boehme supõe a aproximação com **Imago-Magia**, de tal modo que a **ars memorativa** finalmente promane da **ars hieratica** entre os neoplatônicos. Sendo o microcosmos o reflexo do macrocosmos, a memória torna-se a do “sábio teurgo”, do homem divino, em associação íntima com as potências e divinas energias do cosmos. Isso confere às Imagens, eo ipso, uma **virtude teúrgica e “transfiguradora”**...Tais imagens talismânicas são, bem entendido, imagens interiores, isto é, imagens reproduzindo o mundo celeste no mundo interior da imaginação, pondo-a na situação de receptora dos eflúvios celestes. Assim acontece em Marsílio Ficini e em Giordano Bruno. Nesse, as imagens do mundo sideral são as **Umbrae idearum**, mais próximas da verdadeira realidade que o são as sombras físicas no mundo inferior (essas **Umbrae idearum**, em certo sentido, correspondem parcialmente ao “*âlam al-mithâl*” ou “*mundus imaginalis*”) e é assim que G.Bruno interpreta a *Ars* de Raimundo Lúlio. Aquilo que era **ars memorativa** transforma-se, assim, num culto mistérico no interior da alma...A **ars memorativa** torna-se **ars interiorativa**...Onde se dispõe de uma metafísica do “*mundus imaginalis*”, o realismo espiritual orienta rumo ao espiritual concreto, nas “transfigurações” operadas pelas **imagines agentes**.”(Corbin, 1971,p.368-370) Por conseguinte, “a **trans-sumptio** é transposição, transferência; a justeza, a “verdade” de uma melodia transposta numa tonalidade superior, não consiste em retornar à tonalidade precedente; ela está na conservação da estrutura, o **isomorfismo** de uma e de outra...O sentido verdadeiro das **figuras concretas do mundus imaginalis** não consiste em tornar a descer ao nível do conceito lógico; mas inversamente, é o verdadeiro sentido desse conceito lógico que se anuncia no único nível

onde pode a essência se manifestar, isto é, na **imagem que dele é o “mazhar”(espelho, reflexo), o “teatro”, a forma de aparição ao nível do qual o órgão de percepção é a Imaginação metafísica...**”(Corbin, op.cit.p.365) A “**transsumptio imaginal**” é o “**descensus**”, ou mais amplamente resguardando os movimentos de catábase e anábase, o “**transcensus**” das **figuras mítico-imaginais nos suportes psicofísicos que são os homens-portadores de epifanizações do numinoso ou das configurações e constelações arquetipais: viver a vida é viver a Imaginação e essas “imagines agentes” e a estória de vida é o relato/ re-citação desse “mythos**”. Poderemos, destarte, dizer com Mallarmé, na “*Lettre à Cazalis, mai 1867*”: “Significa isto dizer-te que desde agora sou impessoal e não mais o Stéphane que conheceste - mas uma faculdade de que o Universo Espiritual dispõe no sentido de se vislumbrar e desenvolver-se por meio daquele que fui eu” (Mallarmé, 1945,p.70). Ou bem aproximar-nos a uma conclusão, pelo que diz respeito à despersonalização e/ou personificação nesse “**transcensus**” do *mundus imaginalis*, com relação a ôntica e ontologicamente seus “suportes” (“*Träger*”), desse texto candente de Jung-Hillman: “**Nosso destino é revelado em fantasias** ou, como Jung asseverou: **nas imagens de nossa psyche encontramos nosso mito**...Por um lado, essa abordagem leva-nos distante, à imaginação politeísta que encontramos no enfoque neoplatônico da psyche mas, por outro lado, ilumina proversivamente o pensamento de Jung no sentido de que **demônios e deuses são mesmo estruturas reais fundamentais porque são psiquicamente anteriores às mentes que os projetam**. Porque, para Jung, os Deuses não são projeções. Pois Jung diz: “...Ao invés de derivar essas figuras a partir de condições psíquicas, deveremos derivar, isso sim, nossas condições psíquicas a partir dessas figuras.”Essas pessoas míticas são os arquetipos, realidades metafísicas, às quais as realidades físicas se con-formam e devem se con-formar...por meio das quais nós situamos os eventos e vemos quão bem eles se con-formam com seus tipos universais, ou arquetipos, do “*mundus imaginalis*”.”(Hillman, 1989,p.159) É

exemplar a “*transsumptio imaginal*” e a *presentificação dessas figuras mítico-imaginais, ou “pessoas míticas, arquétipos ou realidades metafísicas”* - Baudouin lembra que “os arquétipos são essas constantes da imaginação simbólica”, desde que essa seja compreendida no sentido da *Naturphilosophie* romântica alemã (Gusdorf, 1984) ou do “idealismo mágico” de Novalis (1973) - como consta do seguinte trecho do “*Der weisse Dominikaner*”, de G. Meyrink, que levanta, ademais - como veremos a seguir, a questão da impessoalização e da personificação dessas “personalidades-mana”. Diz o autor: “Um dia, quando escrevia, obcecado por sentimentos desse tipo, vem-me súbito ao espírito uma idéia: talvez esse Christopher Taubenschlag - e a figura dele não passaria do signo premonitório, do símbolo de uma força desprovida de forma própria sob a máscara de uma pessoa? - seria alguma coisa como algo emergindo de mim e mim? ... Como se lesse meus pensamentos, esse ser invisível interrompe imediatamente o trajeto do relato para nele intercalar, como num parênteses, valendo-se para tanto de minha mão que escreve, essa resposta singular: “Seria o Senhor por acaso - percebi a fina ironia nesse modo de chamar-me “o Senhor” ao invés de “você” - como todos os homens que se creem também entidades individuais, algo como uma porção segmentada de um Eu? desse grande Eu a que chamamos Deus?” Refleti longamente sobre o sentido dessa frase extraordinária, nela esperando descobrir a chave do enigma que é para mim a existência dessa Figura.. Quando, após minhas cogitações, acreditava já ter chegado a algumas luzes, outra “interpelação” vem colocar tudo em questão! Vejam-na: “Todos e qualquer um são um Christopher Taubenschlag sem ser, entretanto, um Christopher Taubenschlag. Não passa de uma ilusão entre os cristãos. Num cristão autêntico, são as brancas pombas que, em seu vôo, vêm pousar...” Abandonei qualquer esperança de verificar e decifrar o mistério... E preferiria crer que algo conduziu-me a mão, que é uma força eterna, livre, em si imóvel e independente de quaisquer substância ou forma; mas por vezes, quando acordo... ocorre-me perceber a imagem de um velho imberbe de

*cabelos grisalhos, esguio como um adolescente, de alta estatura, posto diante de mim como uma lembrança da noite; e durante a vigília perpassa-me uma impressão de que não pude me desfazer: deve ser Christopher Taubenschlag. Súbito, advém estranho pensamento: ele vive para além do tempo e do espaço e recoletará tua vida como legado quando a morte te chamar.”* (Meyrink, 1978, p.11).

Lembremos, com Durand, que a *mitodologia* é um “imperativo mitogênico” (no sentido kantiano) produzindo/conduzindo “essas figuras numinosas de nós mesmos”... em cada estória de vida, como fado ou fato destinal... Por isso pudemos falar, nas estórias de vida de Sá Carneiro (Paula Carvalho, 1999) do arquétipo da Sombra e da figura mítico-imaginal do “clown”; na de Proust, pode-se falar no arquétipo da Anima e nas figuras mítico-imaginais do Andrógino e de Hermes; na de Balzac, no arquétipo da Anima/Animus e da figura mítica do Andrógino e do Anjo; na de Wilde, do arquétipo do Duplo e na figura mítica de Eros... e daí por diante; mas também nas estórias “comuns” e cotidianas de Elvira e de M.B.S., do arquétipo da Grande Deusa Mãe e das figurações do mágico Feminino (Paula Carvalho, 1998), emergindo, e regendo, a vida de um grupo...

Entrementes, seríamos *docetistas*, como poderia nos levar a crer sobretudo a frase de Mallarmé, onde se apaga enantiodromicamente a individualidade “portadora” e “encarnada”, em prol de uma dissolução no *Nada*? Cremos que Corbin responde com bastante clareza à questão - observemos, aliás, que Eliade (1989) comentava que para os “primitivos” não é pertinente a questão da personalização ou impessoalidade do fenômeno numinoso, pois o que importa “é que ele é real...” -: “...ao contrário, as verdades percebidas como constitutivas dessa relação, cada vez única, entre o Deus manifestando-se como uma pessoa e a pessoa que ele promove e eleva ao estatuto de uma pessoa a quem algo se lhe revela, tal relação é fundamentalmente uma **relação existencial**, não dogmática. Ela não pode ser expressa como um **dogma**, mas como um **dokema**. Ambos os termos derivam do mesmo verbo grego **dokeo**, significando ao mesmo tempo aparecer, mostrar-se e crer, pensar, admitir. O **dokema** marca o vínculo de

*interdependência entre a forma que se manifesta e aquele a quem ela se manifesta. É bem tal correlação que quer dizer a **dokesis**.. Infelizmente é daí que a rotina acumulada por séculos de história dos dogmas no Ocidente tirou o termo **docetismo**, sinônimo de fantasmática, irrealidade, aparência. Será preciso retornar ao sentido originário...”* (Corbin, 1981,p.208). E a seguir essa precisão: *“Não é neantizando-se por fusão na divindade, ou na coletividade que dele, do Nada, é a laicização ilusória,não é abandonando aquilo que o define como uma pessoa pondo-o no ser,mas é ao contrário, realizando aquilo que de mais pessoal e profundo nele há, que o **homem preenche sua função essencial que é função teofânica: exprimir Deus, ser o teóforo, o portador-de-Deus.**”* (Corbin, op.cit.p.200).

Conclusivamente, com relação à questão do significado ontológico da abordagem mitodológica nas estórias de vida e introduzindo a questão da *base poética da mente ou da cultura da alma* a que se liga através da educação fática, as palavras de Thomas Mann, na conferência *“Freud e o Futuro”*, são de extrema relevância, texto a ser grifado em sua quase totalidade... Diz o autor: *“...as profundezas da alma humana são também os “Tempos Primordiais”, aquele “Poço do Tempo” em que o Mito tem seu lar e do qual derivam as normas e formas de vida originais. Pois o Mito é o fundamento da vida; é o padrão sem fim, a fórmula religiosa pela qual a vida se modela, visto que suas características são uma reprodução do Inconsciente. Não há dúvida alguma a esse respeito, no momento em que o contador de histórias adquire o jeito mítico de olhar as coisas, o dom de ver os traços típicos das características e dos acontecimentos. Esse momento marca um início na sua vida. Significa uma intensificação peculiar do seu estado de espírito artístico, uma nova serenidade em seus poderes de percepção e criação. De ordinário, isto é reservado para os anos subseqüentes da vida; pois ao passo que na vida da humanidade o mítico representa um estágio anterior e primitivo, na vida do indivíduo representa um estágio ulterior e maduro.”*(apud Kérényi, 1979, p.1-2)

Assim, com apoio na *psicologia arquetípica* de Hillman, poderemos dizer que, na abordagem mitodológica das estórias de vida, *as estórias de vida fundamentam-se naquilo que ele designa como “base poética da mente”*: portanto, as estórias de vida são *“rapsódias” que visam à “cultura da alma”* - outra expressão de Hillman-, sendo a educação *“fática”, ou “contra-educação”, uma “promoção ontológica e pedagógica”* - mas, como observou Thomas Mann, ao final de seu texto acima citado, *para o adulto no solstício da vida...- desse estilo de existência em seu teor “iniciático”*(Badia, 1999) .Citemos o texto de Hillman que embasa nossos propósitos: *“A psicologia arquetípica, segundo denominação nossa, teve desde seu início a intenção de ir além da pesquisa clínica do consultório de psicoterapia, ao situar-se dentro de uma cultura da imaginação ocidental... “Arquetípico” pertence a toda cultura, a todas as formas de atividade humana...e são as formas primárias que governam a psique. Mas não podem ser contidas apenas pela psique, uma vez que se manifestam também nos planos físico, social, lingüístico, estético e espiritual. Assim, os primeiros vínculos da psicologia arquetípica são mais com a cultura e com a imaginação...De Jung vem a idéia de que as estruturas básicas e universais da psique, os padrões formais de seus modos de relação, são **padrões arquetípicos**. Esses padrões ou “archai” manifestam-se nas artes, nas religiões, nos sonhos e nos hábitos sociais de todos os povos, manifestando-se espontaneamente em distúrbios mentais.Para Jung eles são antropológicos, culturais, e também espirituais na medida em que transcendem o mundo empírico do tempo e espaço e, de fato, não são propriamente fenomenais...A linguagem primária e irreduzível desses padrões arquetípicos é o discurso metafórico dos mitos. Eles podem ser assim compreendidos como padrões fundamentais da existência humana. Para se estudar a natureza humana no seu nível mais básico, é necessário voltar-se para a cultura(mitologia, religião, arte, arquitetura, o épico, o drama, o ritual, a poesia) onde tais padrões são retratados... Esse movimento põe como fundamento da natureza humana a “base poética da mente”...O dado*

*inicial da psicologia arquetípica é a Imagem. Jung identificou imagem com psique* (“imagem é psique”, -CW 13, pg.75), uma máxima que a psicologia arquetípica elaborou a ponto de entender ...que a alma é **primariamente uma atividade imaginativa... A fonte de imagens...é a atividade auto-geradora da própria alma...A “base poética da mente”**, tese apresentada em 1972 nas Terry Lectures na Universidade de Yale, atesta que a psicologia arquetípica... começa **nos processos de imaginação**. Ela assume **axiomaticamente** imagens universais, comparáveis aos “*universali fantastici*” de Vico, ou seja, figuras míticas que suprem as características poéticas do pensamento, sentimento e ação humanos, bem como a inteligibilidade fisiognomônica do mundo qualitativo dos fenômenos naturais...A intenção primária de um trabalho verbal com imagens é a **“recuperação da alma no discurso” ou o “cultivo / cultura da alma”**. (Hillman, 1995,p.21 a 38)

Não retornaremos às *dimensões e traços da educação fática*, porque já examinados em outros textos (Paula Carvalho, 1995; 1999a; 1999b); além do mais, apesar da *arquitetônica das dimensões e da especificidade de cada uma delas em seus vetores peculiares*, poderemos dizer que, aqui, *todos se modulam isomorficamente mantendo uma estrutura genérica*, que procuramos aqui esquematizar e cujo desenvolvimento seria obra para um outro estudo. Se nos lembrarmos que *fático* provém não só da *função fática de contato* nas funções da comunicação de Jakobson, ao que articulamos os quadros e campos semânticos de “*phasis*” na hermenêutica de Heidegger, poderíamos com amplitude dizer que a *educação fática ou contra-educação*, estruturalmente, propõe-se desvendar, estabelecer e desenvolver *o contato e a proxemia com o “Selbst” (“self”, si-mesmo ou “personalidade 2”)*, vindo ter à *progressiva instauração do “eixo ego-Selbst”* (Edinger,1990) *mediando-se a “função transcendente”* (Jung,1968) e a *“imaginação ativa”*, desse modo propiciando uma *circulação interior de teor apofático e epectático - que define esse movimento de centramento em torno do Centro assintótico como “circumambulatio”, assim retomando, de*

*modo equivalente, os já vistos movimentos circulares da Alma, em Platão e Plotino, por oposição aos movimentos retilíneos e segmentares do corpo sárquico - e uma “reconciliação social”* (como se expressa Ortiz-Osés). Portanto, a *educação fática é a formação de sensibilidades de teor mythopoiético e de uma “sensitividade imagética”* (expressão de Friedler para designar a “*aisthesis*” aqui peculiar aliada ao “*poder poiético*” de Mittelstrass) através de um exercício continuado do *“olhar oximorônico” e da “pedagogia da escuta”*, ambos chegando a uma *“ontologia do sujeito”* e a uma *“metafísica do ato criador”*. A *pedagogia da escuta* é não só a *escuta flutuante e diferenciada*, como nos ensinou a psicanálise, mas é também a *escuta sensível*, de que nos inteira R.Barbier (1999). Já examinamos em detalhes os ensinamentos do *olhar oximorônico* (Paula Carvalho-Badia, 1998, Apêndice), para nos permitir remeter o leitor ao texto. Ambos “instrumentos heurísticos” vem ter a uma *metafísica do Ato criador* - que vimos nesse texto através das *Presenças Dominantes Absoltas ou dos Arquétipos* nas considerações de Baruzi-Corbin, que poderiam ser aprofundadas com o belíssimo texto de N.Berdiaev, sobre o *sentido da criação e a ética paradoxal* (Berdiaev, 1976; 1972)- chegando a uma *ontologia do sujeito* ou *ontologia de nós-mesmos*, como diz Foucault. Homologando Foucault e Jung, poderemos dizer que esse sujeito descentrado/recentrado é o “*Selbst*”, que se dá / ocultando-se, no *processo de individuação*, sobre o qual se centra o desenvolvimento da *educação fática nessa promoção da percepção instaurativa das figuras mítico-numinosas de nós mesmos e suas configurações arquetipais*. Por se tratar, no caso dessa *ontologia do sujeito*, de uma *mutação paradigmática*, caberia reter o que dela diz Foucault, e contra o quê ela tem a ver. Diz o autor: “*Pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia do presente presencial.*” (Foucault, 1988,p.95). Assim, alinha-se a *educação fática com o “pensamento crítico”* que, em seus traços pós-modernos (Baum, 1998,p.139 seg.), descobre, por

outras vias, o *olhar oximorônico*, como atesta a hermenêutica das esculturas de Tony Cragg, Kristjan Gudmundsson e Gediminas Urbonas praticada tanto por Maaretta Jaukkuri em “*Artscape*”, quanto pelo citado Zygmunt Bauman, instaurando-se essa “*ontologia de nós mesmos ou ontologia do sujeito*”.

Mas, dizíamos, *educação fática ou “contra-educação”*... e vale a pena pontuar, ainda que de modo breve - pois Hillman (1989), assim como nós mesmos (Paula Carvalho, 1998, p, 248 seg.) já escrevemos sobre isso-, sobre essa significação. Retomando um pouco do que dissemos, poderíamos dizer que tem sua origem em Marsílio Ficini, como “*contra-educação da alma*”. Em *Theologia Platonica*, VI,2, diz o autor: “*Começamos a reconhecer que o erro de uma vida deseducada nasceu em grande parte da experiência do corpo quando se concebe uma certa educação a ele contrária.*” Lembrando que, em *Enéadas*, II, 2, 2, Plotino distingue entre a moção da alma e a moção do corpo, de que o corpo “*move-se reto e para diante*”, ao passo que a alma move-se circularmente, Ficini não se opõe à corporeidade, mas instala-a em sua devida região ôntica de verdade e validade. Diz assim no *Comentários ao Banquete*, VI,9: “*A própria alma é a casa do pensamento humano. O espírito é a casa da alma e a casa do espírito é o corpo. São três moradores e três casas. Cada um deles é exilado quando sua casa natural é perdida.*” Como comenta Hillman, “*considerando-se “corpo” como o natural, impositivo, valor frontal, numa abordagem diretamente literal, vemos que a contra-educação da alma significa outro estilo de reflexão, onde a circumambulatio é primordial. Portanto “corpo” em Ficini não deve ser tomado num sentido literal, como separado de...; Ficini quer significar uma separação do naturalista e simples “seguir adiante” ponto de vista corporal, que é tangencial às recorrências cíclicas da alma. O análogo da contra-educação em Jung é o “pensamento simbólico” e em Vico o “discurso negativo”. De qualquer modo, é um opus contra naturam.*” (Hillman, op.cit.p.165) E Ainda: “*Uma verdadeira educação...requer uma contra-educação da alma. Isso acontece por “introspecção da experiência interior que ensina a existência independente do*

*funcionamento psíquico em abstração ou separação com o corpo.*”, diz Ficini. Por “*corpo*” deve-entender a noção neoplatônica de **um modo de ver o mundo** que é não-psicológico, atado que está à caverna do naturalístico, literal e materialista inconsciente. A contra-educação de Ficini é uma psico-análise, ensinando cada um a por o psíquico como realidade primeira e **considerar todos os eventos em termos de sua significação e valor para a alma**. Essa posição, que a mente-espírito tem sua morada **na alma** é, como em Jung, um “**esse in anima**”. (Hillman, idem, p.155)

Em termos de *processo*, é uma *pedagogia da epistrophe, da reversão, da interversão do tempo e da re-condução imaginal*, que prepara portanto a recondução da Alma e à Alma e na Alma. É, nesse sentido, uma meditação sobre a Morte e a Vida, no sentido alquímico da *meditatio*. Em termos de *conteúdo*, é uma *pedagogia do Imaginal* (Badia, 1999), uma *pedagogia das presenças dominantes absoltas ou arquétipos ou figuras numinosas*. Sendo uma *pedagogia da função transcendente e da imaginação ativa*, entrementes dotada de um *vetor escatológico e apocatastático*, é uma *pedagogia sofiológica e sináxica* (Paula Carvalho, 1998; 1999). Todas essas razões tornam-na uma *pedagogia iniciática* (Badia, 1999) onde se visa à “*educação do educador*”, sendo assim uma *pedagogia do adulto* ou, como diz Jung, uma “*educação para o solstício da vida*”, pois é uma “*cultura/cultivo da Alma*” ...prestes a retornar as emanações num *processo de re-uni-fic-ação*. Aqui, as estórias de vida são episódios epifânicos ou teofóricos...

#### BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris, PUF, 1975.
- BACHELARD, G. *Poétique de la Rêverie*. Paris, PUF, 1978.
- BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant*. Paris, Gonthier, 1975.
- BADIA, D.D. *Pedagogia do Imaginal e Educação Fática: as contribuições da hermenêutica de Henry Corbin*. Tese de Doutorado em Educação, São Paulo, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1999.

- BADIA, D.D. *Imaginário e Ação Cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1999.
- BARBIER, R. A escuta sensível. In: *A Mutireferencialidade nas ciências e na educação*. J.G.Barbosa (org.). São Carlos, Editora da UFSCAR, 1998.
- BARUZI, J. Liszt et la musique populaire et tzigane. In: *Revue des Études hongroises*, tomes XIV/XV. Paris, Sorbonne, 1937 (p.15-50).
- BASTIDE, R. Mémoire collective et sociologie du bricolage. In: *Année Sociologique*. Paris, Paris, 1970.
- BAUM, Z. *O Mal-Estar Da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, J.Zahar Editores, 1998.
- BEIGBEDER, M. *Contradiction et Nouvel Entendement*. Paris, Bordas, 1972.
- BERDIAEV, N. *Le Sens de la Création*. Paris, DDB, 1976.
- BERDIAEV, N. *La Destination de l'Homme: essai d'éthique paradoxale*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972.
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. In: *Oeuvres*. Paris, PUF, 1959.
- BLOCH, E. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 1962.
- BLOCH, E. *Le Principe Espérance*. Paris, Gallimard, 1983.
- CAHIERS DE L'UNIVERSITÉ SAINT JEAN DE JÉRUSALEM. *La Matière Spirituelle*. (n.13). Paris, Berg International, 1987.
- CNRS (volume collectif) : *Mythes et Représentations du Temps*. Paris, Éditions du CNRS, 1985.
- CORBIN, H. *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques (v.II)*. Paris, Gallimard, 1971.
- CORBIN, H. *Le Paradoxe du Monothéisme*. Paris, Grasset, 1981.
- CORBIN, H. *Mundus Imaginalis ou l'Imaginaire et l'Imaginal*. In: *Face de Dieu, Face de l'Homme*. H.Corbin. Paris, Flammarion, 1983.
- CORBIN, H. *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*. Paris, Flammarion, 1976.
- CUDWORTH, R. *The True Intellectual System of the Universe (1678) (2 vol.)*. Collection of the Philosophers and Theologians of the 17th. & 18th. Centuries edit. by R.Wellek. N.York, Garland Publishing Inc., 1978.
- DIELS, K. *Les Écoles Présocratiques*. Édition J.P. Dumont. Paris, Gallimard, 1991.
- DUBORGEL, B. *Imaginaire et Pédagogie: de l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*. Paris, Le sourire qui mord, 1983.
- DURAND, G. L' homo religiosus et ses symboles. In: *Traité d'anthropologie du sacré (voll)*. J.Riès (édit.). Paris, Desclée de Brower, 1986.
- DURAND, G. Archétype et Mythe. In: *Mythes et Croyances du Monde Entier*. (t.V). A.Arkhoun (dir.). Paris, Lidis-Brépols, 1985.
- DURAND, G. *L'Âme Tigrée: les pluriels de Psyche*. Paris, Denoël, 1981.
- DURAND, G. *Mito e Sociedade*. Lisboa, A regra do Jogo, 1982.
- DURAND, G. *Science de l'Homme et Tradition: "le nouvel esprit anthropologique"*. Paris, Berg International, 1975.
- DURAND, G. A renovação do encantamento. In: *Revista da Faculdade de Educação, USP*, vol15(1), 1989.
- DURAND, G. A renovação do encantamento. In: *Revista da FEUSP, USP, SP*, v.15, n.1, 1989.
- EDINGER, E. *Ego e Arquétipo: individualização e função religiosa*. São Paulo, Cultrix, 1990.
- ELIADE, M. *La Nostalgie des Origines*. Paris, Gallimard, 1970.
- ELIADE, M. *Mephistophélès et l'Androgyne*. Paris, Gallimard, 1967.
- ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1989.
- ERANOS JAHRBUCH. *Physische und geistige Körperwelt*. (v.52). Frankfurt, Insel Verlag, 1984.
- FERENCZI, S. *Thalassa*. In: *Oeuvres complètes (v.3)*. Paris, Payot, 1974. PAULA CARVALHO, J.C.de. *Antropologia das Organizações e Educação: um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro, Imago, 1990.
- FICINO, M. *Opera Omnia*. Torino, Bottega d'Erasmus, 1983.
- FOUCAULT, M. *Politics, Philosophy, Culture: interviews and other writings, 1977-1984*. L.Kritzman (org.). London, Routledge & K.Paul, 1988.
- FOUSSARD, J.-Cl. L'image mobile de l'éternité. In: *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, n.14, Paris, Berg, 1988.
- FRANZ, M.-L. von. *Nombre et Temps*. Paris, La Fontaine de Pierre, 1989.
- FRANZ, M.-L. von. *Alchemical Active Imagination*. N.York, Spring, 1979.
- GUSDORF, G. *L'Homme Romantique*. Paris, Payot, 1984.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo, Vértice, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote*. Paris, Mauzevin TER, 1992.
- HERSKOVITS, H. *El Hombre y Sus Obras*. Mexico, FCE, 1965.

- HESÍODO. *Théogonie*. Édition P.Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- HILLMAN, J. *Psicologia Arquetípica*. São Paulo, Cultrix, 1995.
- HILLMAN, J. *Le Polythéisme de l'Âme*. Paris, Mercure de France, 1982.
- HILLMAN, J. *Loose Ends*. New York, Spring, 1989.
- JAFFÉ, A. *O Mito do Sentido*. São Paulo, Cultrix, 1994.
- JAMBET, Ch. *La Logique des Orientaux*. Paris, Seuil, 1983.
- JANKÉLÉVITCH, VI. *La Musique et l'Ineffable*. Paris, Seuil, 1983.
- JANKÉLÉVITCH, VI. *De la Musique au Silence: Fauré et l'Inexprimable*. Paris, Plon, 1974.
- JANKÉLÉVITCH, VI. *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (v. I). Paris, Seuil, 1980.
- JAUSS, H.R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978.
- JULIANO IMPERADOR. *Oeuvres (t.II)*. Paris, Éditions Budé, 1963.
- JUNG, C. G. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- JUNG, C. G. *A Study in the Process of Individuation/ Concerning Mandala Symbolism*. In: The Collected Works of C.G.Jung, v.9, part 1. London, Routledge & K.Paul, 1968.
- JUNG, C.G. *Les Racines de la Conscience*. Paris, Buchet-Chastel, 1980.
- JUNG, C. G. *Métamorphoses de l'Âme et ses Symboles*. Genève, Librairie Georg & Cie., 1973.
- KÉRÉNYI, K. *The Gods of the Greeks*. London, Thames & Hudson, 1979.
- KOYRÉ, A. *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du Xvè. Siècle Allemand*. Paris, Gallimard, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1974.
- LISZT, F. *Les Bohémiens et leur Musique en Hongrie*. Paris, Éditions des Introuvables (1859), 1978.
- MAFFESOLI, M. *Aux creux, les apparences*. Paris, Grasset, 1993.
- MALLARMÉ, S. *Oeuvres Complètes*. Paris, Éditions de la Pléiade, 1945.
- MEYRINK, G. *Der weisse Dominikaner*. München, Rhein Verlag, 1978.
- MORE, H. *A Collection of Several Philosophical Writings (1662) (2 vol.)*. Collection of the Philosophers and Theologians of the 17th. & 18th. Centuries edit. by R. Wellek. N.York, Garland Publishing Inc., 1978.
- MORIN, E. *Science avec Conscience*. Paris, Fayard, 1982.
- NOVALIS, F. *Fragmente/Fragments*. Paris, Aubier-Montaigne, 1973.
- ORTIZ-OSÉS, A. *Metafísica del Sentido*. Bilbao/Universidad Deusto, 1989.
- OTTO, R. *Le Sacré*. Paris, Payot, 1932.
- PAULA CARVALHO, J.C.de. *Imaginário e Mitodologia: a hermenêutica dos símbolos e as estórias de vida*. Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1998.
- PAULA CARVALHO, J.C.de. Colóquio Bachelard: O crisol da imaginação criadora. Testemunho e digressões a partir de G.Bachelard. In: *Revista Reflexão*, Instituto de Filosofia da PUC, Campinas, n.62, 1995.
- PAULA CARVALHO, J.C.de. Mitanalise Organizacional e Imaginário Grupal: para uma arquetipologia social. In: *Revista da Faculdade de Educação, USP, SP*, vol.18, n.1, 1991/92.
- PAULA CARVALHO, J.C. de e BADIA, D.D. Apêndice, in ref. *Imaginário e Mitodologia...* J.C.de Paula Carvalho, op.cit.
- PAULA CARVALHO, J.C.de. *Deux Études d'Anthropologie philosophique: l'anthropologie de l'âme: l'éducation phatique et la sophiologie*. In: Actes du Xème. Congrès International de Philosophie, Théologie et Sciences de l'Université de Saint-Petersbourg/Fondation Florensky, St.Petersbourg, Russie, 1999a.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Mitanálise e Cultura da Alma: imaginário, poesia e música*. Londrina, UEL Editora da Universidade (no prelo, 2000).
- PAULA CARVALHO, J. C. de. *Mitocrítica e Arte: trajetos a uma poética do Imaginário*. Londrina, UEL Editora da Universidade, 1999.
- PAULA CARVALHO, J. C. de. Educação fática: construção, vieses e projetividade. In: *Revista de Educação Pública*, Mestrado em Educação, UFMT, Cuiabá, 1996.
- PIRE, F. *L'Imagination Poétique dans l'Oeuvre de Gaston Bachelard*. Paris, Corti, 1967.
- PLATÃO. *Phèdre/Parménide/Timée*. In: Oeuvres Complètes (v.II). Édition L.Robin et J.Moreau, Paris, Pléiade, 1969.
- PLOTINO. *Ennéades III/Ennéades IV*. Édition E. Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- PLUTARCO. *Plutarchi Moralia (v.IV)*. Ed. C.Hubert. Leipzig, Teubner Verlag, 1971.
- PROCLUSO. *Commentaire sur le Timée (t.I, l.I)*. Édition A. J. Festugière. Paris, Vrin/CNRS, 1966.



- PROCLO. *Théologie Platonicienne (Livre I et II)*. Édition H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- RICOEUR, P. *De l'Interprétation, essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1969.
- RICOEUR, P. (org.) *As Culturas e o Tempo*. São Paulo, EDUSP/Vozes, 1975.
- RUYER, R. *La Gnose de Princeton*. Paris, Fayard, 1991.
- SOLOVIEV, VI. *Le Sens de l'Amour*. Paris, Éd. OEIL, 1985.
- TABUCCHI, A. *Nocturne Indien*. Paris, UGE, 1988.
- VIEILLARD-BARON, J. L. L'instant, poussière d'éternité (Platon, Descartes, Bergson). In: *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n. 14, Temps et Hiérophistoire..* Paris, Berg International, 1988.
- WALKER, J. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London, University of Notre Dame Press, 1975.
- WEAVER, R. *A Velha Sábida*. São Paulo, Paulinas, 1996.
- WUNENBURGER, J. J. *La Raison Contradictoire: la pensée du complexe*. Paris, Albin Michel, 1990.
- YATES, F. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, Routledge & K. Paul, 1964.

## ORTEGA E O PROBLEMA DO FUNDAMENTO

José Mauricio de CARVALHO  
Departamento de Filosofia da FUNREI

### RESUMO

*A pergunta pela razão de tudo existir é própria do homem. Em cada tempo ela ganhou um tratamento. Na Grécia Antiga, pela boca de Aristóteles, era a razão de ser, a causa necessária das coisas. O mundo moderno separou a causa necessária da questão do fundamento. Kant contribuiu para isso falando da liberdade como o espaço próprio do homem. Desde então a pergunta pela razão fundamental do ser se tornou dependente do modo de ser de quem a propõe. Ortega herda esse espírito do neokantismo através de Hermann Cohen e Wilhelm Dilthey. É a meditação de Ortega sobre o fundamento que examinamos neste artigo. Ela não é mais a razão das coisas do mundo, como nos gregos, nem se trata de descobrir a objetividade na consciência subjetiva, como propusera Kant. Existo e penso, mas o mundo está diante de mim e meu pensamento não se faz sem ele. Não apenas as coisas dependem de mim para existir, também eu dependo delas. A realidade fundamental que me permite dar conta disso é a vida, conclui Ortega.*

*Palavras-chave: Fundamento – Vida – Filosofia.*

### I. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O homem não se propõe a explicar o mundo por diletantismo. O contrário é o que ocorre: “o nascimento da filosofia está relacionado a problemas concretos da sociedade” (Paim, 1999. p. 11). Foi justamente porque conseguiram formular explicações interessantes para o que o mundo é que alguns homens foram reconhecidos como filósofos. Explicar o mundo foi parte do esforço para edificar um espaço mais receptivo às suas necessidades. Ao procurar uma explicação para o problema, os gregos chegaram ao conceito de fundamento. Fundamento era, na forma que lhe deu Aristóteles (384-322 a. C.) **1**, a causa indispensável ou a razão de ser das coisas. O motivo, a justificação pela qual a coisa é como é, significava sua razão ou

fundamento. O aristotelismo e os sistemas que o consideraram imprescindível trataram essa razão de ser como um conceito ontológico, isto é, como causa necessária pela qual o ser é o que é **2**. Na modernidade, o princípio de causalidade perdeu o caráter de necessidade que teve na antigüidade. A crítica ao conceito de causa começa com o empirismo, mas foi a filosofia de Emmanuel Kant (1724-1804) **3** que melhor ajudou a esclarecer porque o fundamento não constitui uma causa obrigatória. É uma nova compreensão da filosofia. Trata-se de um tipo de saber que procura explicar o mundo e a vida sem concorrer com ou aumentar o conhecimento científico.

Os neokantianos assumirão o desafio de pensar a história como produto de uma vontade

livre, que se torna fundamento ou razão de ser do mundo. Edmund Husserl (1859-1938) **4**, inseriu um novo aspecto na componente transcendental formulada por Kant, a noção de intencionalidade da consciência. A consciência preenchida de mundo pede uma nova fórmula para o problema do fundamento. Não se pode mais pensar o mundo sem a consciência e vice-versa. Assim se chega a doutrina da *Lebenswelt* que amplia o entendimento do sentido histórico do filosofar. Explicar o mundo de modo racional não se faz fora do diálogo com a história. A consciência é histórica, afirma Husserl, mas aqui não se trata de uma razão supra-individual ou absoluta como propôs Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) **5**. Uma filosofia que perca o sentido da história perde a razão de si própria, abandona a cultura e a procura pelo sentido do fundamento.

Martin Heidegger (1889-1976) **6**, recolhe a herança de Kant e Husserl. Ele afirma que a liberdade é a razão do fundamento. A liberdade, enquanto é a base da existência do homem, é o fundamento porque põe o existir como poder ser. O fundamento é aquele estar no mundo, cujas possibilidades são limitadas pelo próprio mundo. Trata-se dos limites que o mundo impõe ao homem em virtude de seu inserir-se nele. O problema do fundamento ajuda a clarear as escolhas, elucida a preferência por um caminho ao invés de outro.

As referências acima são suficientes para entendermos que esse é um tema que está no centro do debate filosófico há muitos séculos. Nesta comunicação, vamos explorar o sentido do fundamento, tal como a questão foi examinada pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) **7**. Suas meditações mostram que o assunto ganha um sentido singular quando pensado na ótica da razão vital. Foi dela que o filósofo se valeu para formular a idéia de realidade fundamental e se colocar no espírito de seu tempo.

As influências mais marcantes no pensamento de Ortega foram: da Escola de Marburgo **8**, onde foi aluno de Hermann Cohen (1842-1918) **9**, do historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911) **10** e da tradição espanhola, de onde viera Unamuno (1864-1936) **11**.

## II. O DESAFIO DE SUPERAR O REALISMO E O IDEALISMO

A história da filosofia nos permite entender como o problema do fundamento foi abordado pelos tempos afora, primeiro na ótica do realismo grego e depois, do idealismo subjetivista. Ambas as óticas, no sentir de Ortega, falharam na determinação do que o fundamento é, embora ambas estivessem parcialmente corretas. O idealismo representa, contudo, um passo adiante do antigo realismo, afirma o filósofo:

“Ao deixar em suspenso a realidade do mundo exterior e descobrir a realidade primordial da consciência, da subjetividade, o idealismo levanta a filosofia a um novo nível, do qual já não pode descer mais, sob pena de retroceder no pior sentido da palavra. O realismo antigo, que parte da existência indiscutível das coisas cósmicas, é a ingenuidade filosófica, é a inocência paradisíaca” (Ortega, 1971. p. 137).

O idealismo precisa, contudo, ser aperfeiçoado, sua formulação no cartesianismo transformou o pensamento em coisa pensante. É preciso deixar o pensamento entregue ao seu próprio jeito. No entanto, o aprimoramento mais necessário é aprender a não olhar o pensamento separado do mundo. Não podemos fazer de espírito vazio, assim como não se pode falar de mundo à parte do sujeito que pensa. O desafio não é fácil, é preciso superar a coisificação do eu promovida pelo idealismo sem cair no antigo realismo. Essa tarefa foi comparada pelo filósofo com uma delicada, mas necessária intervenção cirúrgica capaz de reduzir o eu às suas proporções exatas. O eu ficou como que obeso depois de engolir o mundo.

“Na tese idealista, o eu, o sujeito, sorve o mundo exterior. O eu se encheu ingurgitando o universo. O eu idealista é um tumor: nós necessitamos lancetar esse tumor. Procuraremos empregar a mais sutil pulcritude e toda a assepsia recomendável” (idem. p. 138/9).

Do que foi dito, o principal desafio para os homens do final do século XX parece ser, para o filósofo, a superação do idealismo moderno sem violar a perspectiva transcendental inaugurada pelo kantismo. A estratégia para vencer tal desafio é

voltar ao sentido original da pergunta pelo fundamento, posta ainda nos tempos antigos. Um retorno ao universo especulativo dos gregos nos revela que eles estavam impressionados com a razão pela qual todas as coisas são, procuravam descobrir “a razão de ser de tudo quanto há” (idem. p. 142).

Depois de descobrir o sentido da indagação originária é preciso saber desviar-se dos rumos que a filosofia antiga tomou. Caso contrário, cairemos também no mesmo tipo de erro. Descartes iniciou a descoberta revolucionária: o pensamento integra o eu, o que inclui, por coerência, o mundo das coisas pensado. No entanto, o filósofo temeu que uma descoberta tão revolucionária pudesse se sustentar, sobretudo por que o ser do pensamento é puro parecer. Ele sentiu falta de algo mais sólido e ao transformar o pensamento em coisa pensante empobreceu o idealismo, o coisificou. A descoberta revolucionária se perdeu porque Descartes não superou o procedimento antigo ao tratar do novo. Ele disse:

“O eu não é pensamento, mas uma coisa de que o pensamento é atributo, manifestação, fenômeno. Recai-mos no ser inerte da ontologia grega. Na mesma frase, no mesmo gesto com que Descartes nos descobre um novo mundo, no-lo retira e anula. Tem a intuição, a visão do ser para si, mas o concebe como um ser substancial, à grega. Esta dualidade e interior contradição e dorida incongruência consigo foi o idealismo, e a modernidade foi a Europa. A Europa viveu até agora enfeitada, encantada pela Grécia” (idem. p. 146).

No século XVIII, o idealismo ganha um novo componente com a filosofia de Kant. As coisas tornam-se conteúdo da consciência. Tomamos conhecimento da realidade do mundo, mas como não vamos até ele mesmo, a realidade passa a estar alicerçada pela consciência. É esse o limite que estamos desafiados a superar. O mundo não é minha representação, afirma o filósofo contra Arthur Schopenhauer (1788-1860) 12. Olhamos algo, um prédio, por exemplo. Ele não está dentro do pensamento, mas também não está fora, pois precisa dele para existir. O prédio está junto com o meu pensamento, “nem dentro nem fora, mas com o meu pensamento” (idem. p. 151). Fica claro, no sentir do

filósofo, o erro do idealismo. Idealismo se converteu em subjetivismo sem se dar conta de que a subjetividade precisa que existam objetos. “O erro foi fazer que o eu sorvesse o mundo, ao invés de deixá-lo ambos inseparáveis, imediatos e juntos, e, por isso mesmo, distintos” (idem. p. 152).

Essa descoberta parece-lhe revelar qual era a realidade fundamental que permite a emergência do ser, uma realidade capaz de assegurar a si própria.

“Este fato é a existência conjunta de um eu ou subjetividade e seu mundo. Não há um sem o outro. Eu não me dou conta de mim senão dando-me conta de objetos do contorno. Eu não penso se não penso coisas – portanto, ao achar-me a mim, acho sempre diante de mim um mundo. Eu, enquanto subjetividade e pensamento, me encontro como parte de um fato dual cuja outra parte é mundo” (idem. p. 153).

A descoberta se completa com a percepção de que esse eu colocado ao lado do mundo é uma vida, minha vida. Minha vida é o fundamento de todo o resto. Viver é a realidade fundamental, todo o restante depende dela, pertence a ela como pormenor. É assim que a pergunta pelo fundamento, a questão central da filosofia, aparece para Ortega como a pergunta por essa realidade primária, a vida.

“O problema fundamental da filosofia é definir esse modo de ser, essa realidade primária que chamamos nossa vida. (...) Pela primeira vez, a filosofia parte de alguma coisa que não é uma abstração” (idem. p. 156).

Foi porque dela tudo depende, que Ortega a chama de fundamento. Fundamento significa que é na vida que tudo “tem de aparecer, assomar, brotar, surgir, existir todas as demais realidades” (Ortega, 1973. p. 96). Fora dela nada há.

### III. O QUE A FILOSOFIA TEM A DIZER SOBRE O FUNDAMENTO

Descoberto o fundamento do qual todo o restante depende, o que a filosofia pode dizer sobre ele? Afinal, o que é a vida? Ela é uma aventura pessoal e dependente do mundo.

A vida é um modo de ser ingente. Os conceitos anteriores de ser proclamavam que ser é o que não necessita de nenhum outro. “O ser substancial é o ser suficiente – independente” (Ortega, 1971, p. 160), dissera Descartes. No entanto, ao contrário do que concluiu o pai da filosofia moderna, o que foi encontrado por Ortega é a correlação insuperável entre o sujeito e o mundo. Um não existe sem o outro e um não deixa de influir no outro. O ser individual, conclui, “é (...) não o suficiente, mas o ser indigente. Ser é necessitar um do outro” (p. 160). O ser ingente é para o mundo tanto quanto esse é para ele.

O fundamento é, pois, o viver, ou melhor, o meu viver. É através dele que todo o restante existe, ou não existe. Para o esclarecimento do que é essa realidade fundamental os conceitos anteriores não servem, pois se referem a uma mesma forma de ver o mundo que Ortega superou. Ele vai procurar novos termos que mesmo sem um passado científico possa significar uma explicação radiante para essa realidade nova. Ortega afirmou:

“Há de se aprender a libertar-se da sugestão tradicional que faz sempre consistir a realidade em alguma coisa, seja corporal, seja mental. Você não é coisa nenhuma, é simplesmente o que tem que viver com as coisas, entre as coisas, o que tem que viver não uma vida qualquer, senão uma vida determinada” (Ortega, O. C., v. IV, p. 400).

Necessitamos distinguir o funcionamento biológico do meu corpo. “Minha vida”, afirma Ortega, “não é o que ocorre com minhas células, como não é o que ocorre em meus astros, nestes pontinhos de ouro que vejo em meu mundo noturno” (Ortega, 1971, p. 163). Vida também não se confunde com o organismo psíquico, que pressupõe que eu viva e investigue os corpos e as almas. “Vida é o que somos e o que fazemos: é, pois, de todas as coisas a mais próxima a cada qual” (p. 164). Tudo o que fazemos é a nossa vida, de ler a especular na bolsa, de caminhar a guerrear. “Todo o viver é viver-se, sentir-se, viver, saber-se existindo” (p. 165). A vida é anterior ao pensamento, mas viver é um compreender-se, um dar-se conta do que nos passa.

A vida tem um caráter súbito e imprevisível. Não temos como nos preparar para viver, quando nos percebemos já estamos aí na vida. A vida deve

resolver seus próprios problemas, não há como transferi-los. Daí se vê que viver é estar olhando para o futuro, pois a cada momento estamos decidindo o que seremos, para onde iremos.

#### IV. AS CATEGORIAS DA VIDA

Indicamos de que modo Ortega justifica ser a vida a realidade fundamental e não mais as coisas como no realismo antigo ou a subjetividade como no idealismo. Todas as outras realidades se sustentam neste que é o fundamento do ato de pensar. Ortega indica adicionalmente que a vida é o patente, aquilo que se mostra nas evidências próximas. Não é como o mundo que esconde parte de si, enunciando que a vida é mistério. Viver não tem nenhum segredo. Categoria, por sua vez, é o conjunto de condições ou propriedades que todo ente traz consigo.

A primeira categoria é o *encontrar-se*, é o ser transparente para si próprio. O viver não é oculto para quem vive, ao contrário, é o próximo. Vimos que para Ortega viver é escolher, traçar o rumo do existir. No entanto, as possibilidades presentes nessas escolhas não são infinitas. Esse limite o filósofo traduz por *circunstância*, que é outra categoria fundamental do existir. “Não se vive num mundo vago, já que o mundo vital é constitutivamente circunstância, é este mundo, aqui, agora” (p. 184). Minha vida é um encontro com a situação concreta onde estou e a partir da qual tenho que fazer algo para continuar vivendo. Estando mergulhados nela, nosso olhar se lança para o futuro, olhamos para ele, nos direcionamos para o que buscamos. Estou, pois, mergulhado na circunstância, mas isso não significa que ela seja o meu ponto de chegada. O viver é o desafio de alterar a circunstância, de modificá-la para dar sentido à minha vida. Mudar a circunstância é o que se espera de cada homem. Essa busca significa que estamos decidindo o que seremos. Em cada momento estamos nos ocupando do que faremos no instante seguinte, nós nos pré-ocupamos. “Em cada instante temos que decidir o que seremos no seguinte, o que ocupará nossa vida” (p. 190). Por isso Ortega concorda com Heidegger, viver é preocupar-se, é ocupar-se com o que seremos, *Sorge*. É verdade que a imensa maioria da humanidade procura evitar

a preocupação, não deseja se ocupar com a própria vida. Essas criaturas entregam-se ao ordinário, aos pré-conceitos. Ortega disse que são medíocres porque se ocupam de tirar de si o peso de sua própria vida, fogem da responsabilidade diante do próprio destino. Este é o ideal de quem é fraco: “fazer o que toda a gente faz é sua preocupação” (p. 191). O desafio do homem não é, contudo, viver a mesmice. Se o mundo nem sempre é como o queremos, é o único que dispomos para construir uma vida que não caia na mediocridade. “Aceitemos esse mundo de aljofre como matéria para fazer uma vida mais completa” (p. 192), é a conclusão e o convite do filósofo, pois viver é intransferível. Ninguém pode viver por mim. É neste sentido que a vida humana é responsabilidade inalienável:

“O homem, cada homem, afirma o filósofo, tem que decidir a cada instante o que vai fazer, o que vai ser no seguinte. Essa decisão é intransferível, ninguém pode substituir-me na faina de me decidir, de decidir minha vida” (Ortega, 1989. p. 33).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações de Ortega y Gasset sobre o problema do fundamento mudaram o modo de compreender uma das questões centrais da filosofia. Ortega altera o rumo da indagação do que seja o fundamento, formulando-o de modo distinto do realismo antigo e do idealismo moderno. Ao abrir a compreensão da existência para um diálogo com a cultura e com o tempo, o filósofo espanhol nos fala da responsabilidade com o mundo a ser criado. Ao comprometer o modo de ser do homem com a separação ou salvação das circunstâncias, Ortega levou a superação do idealismo e do realismo até onde a fenomenologia de Husserl não chegou. Essa forma orteguiana de pensar compromete o homem com a explicação do mundo e dá significado à filosofia num tempo que precisou aprimorar os paradigmas que marcaram o modo de pensar nos últimos séculos. A filosofia proposta por Ortega contempla a responsabilidade de construir uma existência pessoal num mundo sem garantias e perigoso, numa história sem sentido prévia. Viver é abrir-se ao contato com os outros homens e com as coisas, é sair de nós mesmos, é arriscar-se na

construção do futuro. A filosofia orteguiana foi uma forma inovadora de explicar o mundo, colocando o fundamento na vida e transformando-a num projeto capaz de alterar as circunstâncias e realizar uma vocação.

Ao reconhecer que o modo de ser do homem apenas se exprime no comércio com o mundo, o filósofo deixou evidente a necessidade de modificá-lo. Se não salvo a circunstância não me salvo a mim. E, nesse ponto, ficou o grande espaço a ser preenchido e meditado pelos herdeiros de Ortega. O que há de humano nas circunstâncias, o quanto ela é já um espaço humanizado, o quanto esse espaço facilita ou empobrece as opções. Algumas dessas questões pudemos examinar no livro *O homem e a filosofia* (1998).

Ortega renovou o modo de olhar aquilo que os filósofos de outros tempos propuseram como garantia contra os riscos. Ele fez da vida uma aventura aberta de possibilidades e se tornou assim a voz de uma época que pediu responsabilidade nas escolhas e soube identificar os riscos de viver.

## NOTAS

- (1) Aristóteles, filósofo grego, nasceu em Estagira, no ano de 384 a. C., e morreu na cidade de Eubéia, no ano de 322 a. C. Foi preceptor de Alexandre, o Grande. Seu sistema filosófico mostra a natureza como um imenso esforço de elevar-se das coisas até o pensamento. Escreveu uma vasta obra abordando diferentes campos do saber humano como lógica, política, história natural e metafísica. Seu pensamento influenciou Santo Tomás de Aquino. Suas obras fundamentais são: *Organon*, onde elaborou as bases da chamada lógica formal e *Ética a Nicômaco*, onde estruturou eudemonismo e desenvolveu a sua tese de justo meio. Escreveu também *Retórica*, *Poética*, *Política*, *Física* e *Metafísica*.
- (2) Referimo-nos, aqui em especial, à filosofia de Santo Tomás de Aquino, filósofo e teólogo italiano, que nasceu em Roccasecca, junto a Aquino, em 1224, e morreu em Fossanova, em 1274. Começou seus estudos na Abadia de Monte Cassino e, mais tarde, estudou lógica e artes liberais na Universidade de Nápoles. Ordenado sacerdote, foi para Paris, onde começou o seu magistério acadêmico. Nesse período, redigiu sua primeira obra de interesse filosófico *O comentário aos quatro livros das sentenças de Pedro Abelardo* (1254-1256). Pertencem também a esse período quase todas as suas obras maiores: *Summa contra gentiles*, *Quaestiones disputatae* e a *Summa Theological*, iniciada em 1267.
- (3) Emmanuel Kant, filósofo alemão, nasceu em Königsberg, em 1724, e morreu na mesma cidade, em 1804. O seu primeiro trabalho foi elaborado em 1724, intitulado *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas*, onde tentava conciliar o cartesianismo com o leibnizianismo. Em 1770, aos 46 anos de idade, tornou-se professor catedrático de filosofia com o estudo *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, estudo importante, pois anunciava aspectos da filosofia crítica. Onze anos

depois, em 1781, publicou a *Crítica da razão pura*, o marco amadurecido de uma nova forma de fazer filosofia, voltada não mais para as coisas, mas para o nosso modo de vê-las, que ele denominou de transcendental. Encontrar a razão da certeza passou a ser responsabilidade da consciência transcendental e a noção de fundamento, tal como fora postulado pela metafísica grega, perde significado por incapacidade da razão de chegar a formulá-lo.

- (4) Edmund Husserl, filósofo alemão de descendência judaica, nasceu em Prossnitz, no ano de 1859, e morreu em Freiburg, em 1938. Foi o teórico do método fenomenológico, tornando o filosofar sinônimo de ciência das essências. A fenomenologia propõe-se a constituir uma ciência universal através da captação da essência, sem violar o principal do legado constituído pela tradição kantiana, porém completando-o. Como isso se processaria? No sentir do filósofo, pela enucleação da essência presente no dado. Esse processo ficou reconhecido como processo da redução e tinha três momentos: *redução histórica* (pelo qual se abstrai todas as informações representadas pelas doutrinas filosóficas), *redução eidética* (pela suspensão do juízo individual) e, finalmente, *redução transcendental* (ou pôr entre parêntesis tudo o que não fosse de acordo com a pura consciência). Esse método lhe indicou o sentido da intencionalidade da consciência, isto é, sua condição de preenchida ou direcionada para algo no nosso ato de pensar.
- (5) Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão, nasceu em Stuttgart, em 1770, e morreu em Berlim, no ano de 1831. Sua filosofia, conhecida como idealismo absoluto, identifica o ser e o pensar, tomando-os como um único princípio, a idéia, que se desenvolve em uma dialética triádica e ascensional: tese, antítese e síntese. Eis a principal questão postulada por Hegel: a unidade entre o finito e o infinito, tema fundamental do idealismo alemão, Hegel entende resolvido pela filosofia, que é a ciência do absoluto. A dialética triádica acima mencionada é uma lei igualmente válida para o pensamento e para o real, justificando, portanto, uma identidade entre o real e o ideal. O sistema de Hegel supõe uma estrutura bem constituída com a natureza dividida em estádios: o mecânico, o físico e o orgânico. O espírito, ou a idéia, também passa por três estádios: *subjetivo*, alma (estudado pela antropologia), consciência (fenomenologia) e espírito (psicologia); *objetivo*, direito (representado pela constituição da legalidade), pessoa (moralidade) e eticidade (envolvendo a criação da família, da sociedade e do Estado); *absoluto*, arte (momento de representação subjetiva do absoluto), religião (momento da representação objetiva) e a filosofia (momento de apreensão do absoluto pelo conceito). Suas obras mais importantes são: *Fenomenologia do Espírito* (1806), *Grande Lógica* (1912-1916) e *Princípios de Filosofia do Direito* (1921).
- (6) Martin Heidegger doutorou-se com Rickert na Universidade de Friburgo, tornando-se professor com uma tese sobre a doutrina das categorias e da significação de Duns Scotus (1916). Em seguida, tornou-se professor em Marburgo, em 1923, e, a partir da publicação de *Ser e Tempo* (1927), voltou para Friburgo para suceder a Husserl. Quais as questões mais importantes que são contempladas pela filosofia de Heidegger? Um pequeno resumo de suas idéias nos poderá ser útil nesta comunicação. A existência humana tem, para Heidegger, três momentos cruciais. A descoberta da própria condição, que nasce da transparência de que existir é um fato sem vínculos, sem motivos; a necessidade de construir, com base nessa condição, um sentido ou significado para a vida, isto é, executar um projeto capaz de conferir singularidade à sua presença; e, finalmente, a descoberta de que a execução desse projeto não possui qualquer fiador, a sua concretização não tem garantias. *O decisivo é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato. A indeterminação que caracteriza cada poder ser de fato lançado da presença pertence necessariamente à decisão* (Heidegger, 1989, v. II, p. 88). Em Heidegger, o problema

da transcendência é complexo e comporta uma dupla implicação. De um lado, o Dasein está como que jogado no mundo; assim, o mundo lhe transcende. Por outro, o Dasein é quem retira do nada os outros entes, portanto, ultrapassa o mundo. A transcendência manifesta-se de muitos modos nesse processo de antecipação, conforme salientou Jean Wahl: *transcendência até o mundo, até o futuro, até os outros homens, transcendência para fora do nada, transcendência até o ser* (Wahl, s.d., p. 37). O homem, entende Heidegger, é como que jogado na existência, foi-lhe dado um corpo, nasceu numa cidade e país, teve determinados pais, vive num certo tempo sem ter sido consultado sobre qualquer desses aspectos. Também não lhe foi fornecida a razão de sua entrada no mundo, cabendo-lhe elaborar o sentido de sua existência no contato que passa a estabelecer com os outros depois que dá conta de sua condição. Esse sentimento de se encontrar aí como um ser por fazer é a facticidade. A transcendência exprime o caráter inconcluso do empreendimento, que somente subsiste devido ao contínuo processo de superação de si. O homem está possuído por esse desafio de chegar ao ponto que projeta, de antecipar uma realidade que ainda não é presente, mas realiza seu projeto sem garantias, eis o principal de *Ser e Tempo*, ou melhor, *estamos buscando um poder ser próprio do ser aí cuja possibilidade existencial resulte atestada pelo ser aí mesmo* (Heidegger, 1962, p. 291). O Dasein nunca é algo definitivamente pronto, mas um poder ou uma possibilidade projetada. A captação dessa circunstância ou possibilidade de ser como interpretante chama-se explicitação. A dúvida que acompanha o homem não se identifica com a angústia, pois é mais que um abalo das certezas. Ela o envolve em todo o seu ser. A angústia, ensinou Heidegger, propicia a abertura do existente à facticidade de sua condição. A angústia não equivale ao medo, pois a ameaça não se vincula a um objeto definido. *A fonte da angústia é o mundo como tal, e aquilo que nos angustia é uma possibilidade de ser-no-mundo. Assim a angústia mostra o Dasein, enquanto existindo facticamente em seu ser-no-mundo* (Bochenski, 1968, p. 160). A existência não é uma jornada descomprometida, mas um esforço contínuo onde a angústia é parceira inseparável. A angústia brota do inevitável isolamento do existente, no sentir de Heidegger, porque ela não está associada a um único objeto ou situação. Ela era a atitude humana frente à falta de significação incontestável das coisas do mundo. Existe, pois, uma identidade entre a razão pela qual o homem se angustia e frente ao que se angustia, isto é, o ser no mundo. *Enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. Em sua amplitude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença como ser-no-mundo que de fato existe* (Heidegger, 1988, v. I, 1988). Essa curiosa associação entre o motivo e a circunstância da angústia, Heidegger cognominou de temor. Ela propicia ao homem a condição de confrontar-se com o autêntico ser, embora o homem, boa parte das vezes, não perfaça esse encontro com êxito. *Como angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao mundo, pode sentir temor. Temor é angústia imprópria, entregue à decadência do mundo e, como tal, angústia nela mesma velada* (Heidegger, 1988, v. I, p. 254). A reviravolta operada na filosofia com a crítica ao conceito de transcendência foi importante para operar a desabsolutização do homem e situá-lo como sujeito limitado e angustiado. O existente vive a expectativa do fim. Como unidade viva, ele acontece durante um certo espaço de tempo que inevitavelmente chega a um fim. A morte, para Heidegger, não é um episódio isolado, um acontecimento exterior à vida, o qual um dia se abate sobre ela. Ao contrário, sendo o existente dela consciente, o fato marca cada existente de tal forma que tudo o que ele faz passa a ter com ela alguma significação. Desse modo, o findar da existência não é um limite distante, mas está

continuamente presente para o sujeito humano que não só é sabedor dela, mas com ela se preocupa. *Em sua morte, a presença deve, pura e simplesmente, retomar a si* (Heidegger, 1989, v. II, p. 100). A morte está associada à própria condição de existente, além de propiciar-lhe a formulação de um conceito ontológico de finitude. A morte é a comprovação principal da falta de sentido da vida, mas instiga o homem a construir o futuro, o seu futuro. Enquanto existe, o Dasein jamais completa a sua totalidade, vive permanente no inacabado. A morte representa o ponto de chegada, o fim do Dasein. É ela que abre o campo das possibilidades, embora o deixe isolado de praticamente tudo. Como ela não lhe adiciona coisa alguma de efetivamente significativo, a morte constitui-se apenas na oportunidade de tornar-se algo estritamente pessoal. Em Heidegger, o conhecimento da condição humana se exprime numa crise que reflete a crise da cultura. Essa crise é justamente fruto da estranheza do mundo, a qual não é possível desconhecer e continuar a ter uma vida autêntica. Vê-se que as preocupações mais incisivas movimentam a angústia, ativando o crescimento do enigma que o homem representa para si próprio. O homem é aqui concebido como o espaço de manifestação do ser e, portanto, lugar da meditação acerca do nada. Estando no homem a origem do pensar, não é ele a questão fundamental. O homem é o suporte para que a questão do ser possa ser posta e examinada. Assim, o sendo é o espaço onde a finitude postula o ser e da boca do existente nasce a pergunta: por que há o ser e não antes o nada? *A questão porque há simplesmente o ente e não antes o nada se constitui para nós, na primeira, em dignidade antes ou tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária das questões* (Heidegger, 1978, p.34).

<sup>(7)</sup> José Ortega y Gasset, escritor e filósofo espanhol, que nasceu e morreu em Madri, respectivamente nos anos de 1883 e 1955. Fundou a conhecida Revista do Ocidente. Suas obras mais importantes são: *Meditações do Quixote, A desumanização da arte, A rebelião das massas e O homem e a gente*. Ortega desenvolveu uma filosofia da vida partindo de fonte diversa da empregada por Unamuno. Ele estudou em Leipzig, Berlim, e foi discípulo de Herman Cohen. Notam-se nele, além da escola neokantiana *as influências do historicismo de Dilthey, do relativismo de Simmel, do intuícionismo de Bergson e do vitalismo em geral* (Sciaccia, 1968, v. III, p. 199). Como podemos resumir o pensamento filosófico de Ortega? Para ele, a criação filosófica possui um sentido de liberdade, isto é, embora o homem viva mergulhado nas circunstâncias, a criação filosófica é fruto da liberdade. O filósofo espanhol insistiu que o mais importante no plano da criação é a capacidade do espírito de ir além da tentação quantitativa ou das influências que atuam sobre o homem, a possibilidade de transcendência, portanto. O que significa apregoar a liberdade do espírito? A filosofia e a ciência procuram mergulhar fundo no enigma do mundo e do homem. Nem uma nem outra dedicam-se aos fatos mesmos, pois *eles não nos dão a realidade, ao contrário, ocultam-na, isto é, nos propõem o problema da realidade. Se não houvesse fatos não haveria problemas, não haveria enigmas* (Ortega, 1958, p. 25/6). A filosofia nos auxilia, contudo, melhor do que a ciência, a ir adiante dos fatos, a operar a retirada do véu que oculta e cobre a verdade. Nessa trajetória, o homem se coloca diante dele mesmo, *é preciso que retiremos por um momento os fatos de em torno a nós e fiquemos a sós com nossa mente* (idem, p. 26). É aí, então, na solidão interior, que os caminhos se oferecem à nossa escolha. Frente à indefinição do futuro cada homem procura conferir um sentido à sua existência. Esse sentido não tem um caráter metafísico, não é um já decidido. Ortega inseriu essa discussão no pensar o sentido da vida que era outra forma de perguntar *o que é o ser do homem, que é que o homem em geral pode ser e que é o que tem que ser* (idem, 1989, p. 33). Esse fazer-se é o seu componente

historial do qual não tem como escapar. O que isso significou? Para Ortega, que o homem é histórico. No sentir do filósofo, a vida humana é feita de fatos e essa é a matéria-prima da história. A história do homem não é uma história da natureza. Como ela é diversa daquela, a vida humana não é redutível a uma ciência exata. A vida humana é penetrada pela filosofia, o que significa que para compreendê-la não é possível ficar no estrito universo da ciência. O homem é irredutível aos fatos, antes precisa perguntar-se *o que são as coisas a seu redor e o que ele é no meio às coisas* (idem, p.31). Essa pergunta sobre o que há de mais fundamental no homem é o que impulsiona o seu pensamento. Ortega explicou que não procuramos saber porque as coisas são em virtude de nossa capacidade racional. Caso a inteligência humana fosse um instrumento adequado para conhecer, nenhum problema ficaria sem solução. *O destino do homem, portanto, é ação* (Ortega, 1973, p. 63). O filósofo não se referia ao puro agir, porque isso ordinariamente leva a atos insensatos. O que traduziu por ação? Ação é abertura à condição histórica, ao desafio da vida. A aventura cognoscitiva principia justo porque o homem não tem outro remédio senão investigar, procurar saber, embora o que ele tem *sirva muito mal para este mister* (Ortega, 1989, p. 32). É a condição humana, a historicidade em que vive, que o põe a pensar e não uma capacidade para fazê-lo. Essa condição revela uma incerteza fundamental, não há saber humano definitivo. O que é a vida humana? Ortega respondeu que era ir além das circunstâncias. O que significa essa característica associada à própria atividade filosófica? Ortega entendeu que é o autêntico sentido da transcendência, a capacidade de ir além do previsível, do repetido. Não existe segurança, o novo é possibilidade permanente. A trajetória de um homem não é a trajetória de um astro. Em cada instante da vida era preciso escolher e as escolhas, por menores que fossem, guardavam relação com o conjunto completo da existência. Sendo um ente histórico, o ambiente do homem e ele próprio integram a circunstância. Concepção fecunda. Com ela, o filósofo reúne o passado e o futuro no homem. Ortega formulou dois princípios fundamentais para entender a historicidade do homem: *O homem constantemente faz mundo, forja horizontes e toda mudança do mundo, do horizonte, traz consigo uma mudança na estrutura do drama pessoal* (idem, p. 43). O homem viveu sob muitas formas e estruturas, conforme mostra a história. Com o tempo, ele foi se modificando. Desse modo, as diversas categorias espírito e corpo são unificadas pela vida. O mais importante tópico de influência para a questão em pauta nasceu do reconhecimento da finitude humana, o que sugeria para Ortega o encontro com o outro. Essa é uma questão importantíssima, pois a descoberta do outro é a ponte para transitar da interioridade para o mundo da cultura. Como Ortega deu esse passo? A presença do outro faz da vida uma experiência de relação e movimento, mas esse processo tem um fim: a morte. Nas considerações sobre a morte, Ortega atribuiu-lhe um sentido ético. A aventura humana é envelhecimento, *desde que nasce o homem não faz mais do que envelhecer* (idem, p. 192). Isso é uma lição fundamental, pois a morte comprime e enche a vida de densidade, ela exige que o homem faça o melhor a cada instante.

<sup>(8)</sup> A Escola de Marburgo caracterizou-se pelo empenho de renovação do kantismo e pelo propósito de fixar uma distância entre a filosofia e a ciência. *O projeto foi iniciado por Hermann Cohen (1842-1918) que, no entanto, não observou a especificidade das ciências. Cohen notabilizou-se pelos estudos sobre Kant e Platão, divulgados, posteriormente, por seu discípulo Paul Natorp (1854-1924), deixando de lado a aplicação do método transcendental a diferentes campos. A história, por exemplo, foi esquecida, o que exigiu de Henrich Rickert (1863-1936) e Wilhelm Windelband (1848-1915) um trabalho de classificação e diferenciação das ciências. Esses autores enfocaram a importância de superar o que seriam os impasses do kantismo. Nesse sentido, rejeitaram a*



existência da coisa-em-si, bem como descartaram a sensação como fonte original do conhecimento. O resultado foi a organização de um idealismo bem mais radical que o de Kant, sem chegar a ser semelhante ao movimento liderado por Fichte, Schelling e Hegel, pois admitiam um componente irracional na realidade. Windelband referiu-se a dois tipos de ciências: as nomotéticas, em cujo seio o processo de generalização é mais fácil, e as idiográficas, voltadas para exame das questões mais singulares. Estas últimas não visavam a elaborar leis universais, mas descrever os fenômenos individuais. A Física integraria o primeiro grupo, a História e as Humanidades em geral, o segundo. As duas formas de ciência sofririam, contudo, o mesmo influxo dos valores, responsáveis pelas condições de possibilidade do conhecimento, isto é, os valores possuíam função transcendental no sentido kantiano. Emmanuel Kant não conseguira restaurar a unidade do espírito, deixando em campos diferenciados a razão teórica e a prática, embora tenha conseguido superar as dificuldades oriundas do embate entre o racionalismo e o empirismo. No empenho de superar a ruptura deixada pelo kantismo, Rickert propôs uma nova classificação para as ciências, denominando culturais aquelas que Windelband cognominara idiográficas, e de naturais aquelas que Windelband cognominara nomotéticas. Explicou que estas últimas desenvolviam-se à parte dos valores, essenciais para as ciências da cultura. A contribuição principal de Rickert foi considerar os valores deixando-se ver na história. O historiador não podia ocupar-se de qualquer ser individual, devendo fazer uma escolha. Ele considerou que na base do espírito estava a apreciação dos valores. A referência aos valores permitiu-lhe enxergar nas ciências culturais a presença do espírito. O debate acerca do que então se chamou ciências do espírito teve vários desdobramentos (Carvalho, 1999, p. 24/5). Evidentemente, os pensadores da Escola de Marburgo trabalharam outras questões, mas essas mencionadas são suficientes para mostrar o que pensavam.

<sup>(9)</sup> Para entender a evolução do neokantismo alemão neste século, leia o capítulo I – O culturalismo alemão, da obra *A problemática do culturalismo*, de Antônio Paim.

<sup>(10)</sup> Wilhelm Dilthey, filósofo alemão, nasceu em Biebrich am Rein, em 1833, e morreu em Seis am Schelem, em 1911. Foi professor em várias universidades: Basileia (1866), Kiel (1868), Breslau (1871) e Berlim (1882). Por influência do iluminismo e do neokantismo, repudiou o conhecimento metafísico, situando-se na tradição hegeliana e afirmando a supremacia do espírito. Dilthey entendeu que pela história o homem se conhece e chega a formar um juízo sobre si. Suas obras mais importantes, *Obras escolhidas*, foram agrupadas e publicadas no México, em 1944 e 1945. Em português temos dois de seus trabalhos: *Leibniz e sua época* (editada em Coimbra em 1947) e *A essência da filosofia* (editada em Lisboa).

<sup>(11)</sup> Miguel de Unamuno, romancista, poeta e filósofo espanhol, nasceu em Bilbao, em 1864, e morreu em Salamanca, em 1936. Escreveu sobre os grandes problemas do homem de seu tempo, sendo muito conhecida sua obra *Do sentimento trágico da vida*, de 1913. Unamuno foi um homem profundamente religioso, amigo da solidão, da experiência interior do eu e inimigo da razão

objetiva. Entendia que a vida valia não pela ciência que o intelecto fosse capaz de edificar, mas por aquela outra que só o coração coloca em causa. Um pequeno trecho de seu ensaio *A solidão* dá idéia do que para ele é o problema filosófico fundamental: "cada dia que passa creio menos na questão social ou na questão política ou moral ou religiosa e em todas as outras questões, que foram inventadas para que não se tenha a coragem de enfrentar resolutamente a única verdadeira questão que possa interessar, vale dizer, a questão humana, que é a minha, a tua, a questão de todos nós" (citado por Sciacca, *História da Filosofia*, v. III, 1968, p. 198). Sciacca denomina de pragmático esse modo unamuniano de descrever a questão humana no que ela tem de imediato, mas, esclarece, de um pragmatismo diverso do desenvolvido nos Estados Unidos. Trata-se de um pragmatismo humanista, contrário ao coisista, que considera adequado aquilo que promove o progresso mundano, ou melhor, material.

<sup>(12)</sup> Arthur Schopenhauer, filósofo alemão, nasceu em Dantzig, em 1788, e morreu em Francoforte sobre o Meno, em 1860. Seu livro mais conhecido é *O mundo como vontade e representação* (1818), onde expõe uma concepção pessimista da vida. Ele mostra oposição entre a vontade, que está presente em todos os fenômenos, e a sua representação na inteligência.

## BIBLIOGRAFIA

CARVALHO, José Mauricio de. *O homem e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GASSET, José Ortega y. *Que é filosofia*. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1971.

\_\_\_\_\_. *O homem e a gente*. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1973.

\_\_\_\_\_. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Goethe desde dentro. Obras Completas*. 383-541, v. IV, 2. ed., Madrid: Alianza, 1994.

PAIM, Antônio. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que se deve entender por Filosofia. Digesto Econômico*: 10-16. São Paulo, nov./dez. 1999.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia, do século XIX aos nossos dias*. 3. ed., v. III. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

## O DEBATE HABERMAS-RAWLS DE 1995: UMA APRESENTAÇÃO\*

Luiz Paulo ROUANET  
PUC-Campinas

### RESUMO

*O texto visa apresentar o debate ocorrido entre Jürgen Habermas e John Rawls no âmbito do The Journal of Philosophy (Vol. XCII, n. 3. Março de 1995). Neste, Habermas publicou um artigo, intitulado "Reconciliação mediante o uso da razão pública: notas sobre o liberalismo político de John Rawls", no qual efetuava uma crítica das principais posições de Rawls desde a publicação de Uma teoria d Justiça (1971). Em primeiro lugar, questiona a validade da posição original como fundamentação do caráter deontológico da justiça. Em segundo lugar, afirma que Rawls confunde "aceitação" com "aceitabilidade", no que concerne ao "overlapping consensus". Em terceiro lugar, Rawls privilegiaria os direitos básicos liberais sobre o princípio democrático. Por fim, faz um avaliação do papel que cabe à Filosofia política no contexto atual "pós-metafísico". Neste artigo, procuro responder a cada uma dessas objeções, apoiando-me em escritos de Rawls, inclusive sua "Réplica a Habermas", publicada no mesmo Journal.*

### ABSTRACT

*This paper aims to present the debate between Jürgen Habermas and John Rawls, which took place in The Journal of Philosophy ( Vol. XCII, n. 3. March 1995). There, Habermas published an article named "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism", in which he criticizes the main ideas of Rawls since A theory of Justice (1971). At the first place, he questioned the validity of original position as foundation of the deontologic character of justice. At the second place, he affirms that Rawls confounds "acceptation" with "acceptability" concerning the "overlapping consensus". At the third place, Rawls would put forward the liberal basic rights over the democratic principle. At last, Habermas evaluates the role of Political Philosophy in the present context of "post-metaphysical" thought. In this article, I try to answer to each one of these objections, supported by Rawls writings, including his "Reply to Habermas" published in the same Journal.*

---

<sup>(\*)</sup> Reproduz com pequenas alterações aula inaugural ministrada no Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a oportunidade de estar ministrando esta aula, que inaugura minha presença neste programa de pós-graduação em que vejo tantas possibilidades de trabalho e cooperação crítica. Estou em meio a colegas especialistas e a estudantes já em parte familiarizados com as linhas principais do pensamento de John Rawls, um dos autores centrais de nosso tempo. Procurarei, na medida em que me for possível, corresponder às expectativas em mim depositadas.

O título desta preleção é ao mesmo tempo modesto e ambicioso. É modesto no sentido de que pretende ser apenas uma “apresentação” do debate ocorrido no *Journal of Philosophy* vol. XCII, número 3, março de 1995 entre Jürgen Habermas e John Rawls.<sup>1</sup> Ao delimitar dessa maneira, sabia que não poderia dar conta, no espaço de uma aula, de um exame mais completo das teorias de ambos os autores.<sup>1</sup> É ambicioso, por outro lado, no sentido de que, mesmo sendo uma apresentação, ainda assim não é fácil dar conta do pensamento complexo dos dois autores. Basta considerar, para dar uma mostra dessa dificuldade, que Rawls levou pelo menos mais de um ano, e contou com a ajuda de diversos colaboradores, para elaborar sua réplica a Habermas.<sup>2</sup> Assim, sei que mesmo essa tarefa deve ficar aquém do que seria necessário para expor em sua íntegra o debate, e deve exigir sucessivas reelaborações de minha parte.

Feitas essas desculpas iniciais, passo a expor o debate. Nos limites desta apresentação, só poderei cumprir parte do prometido, ou seja, uma exposição crítica do texto de Habermas. Em próximas ocasiões, espero poder cumprir o resto do programa examinando, também, a réplica de Rawls.

## 1. AÇÃO COMUNICATIVA VERSUS JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O tom que Habermas adota em relação à obra de Rawls já fica claro no próprio título: “Reconciliation”. É com respeito e admiração pela obra consistente de John Rawls que Habermas inicia seu texto. Não considera, portanto, que as

diferenças entre sua teoria e a de seu colega norte-americano sejam irreconciliáveis, e procurará apontar as divergências a fim de diminuir essa distância. Assim inicia Habermas:

*Uma teoria da justiça*, de John Rawls, constitui um ponto de virada central na história mais recente da filosofia prática, pois ele restituiu a questões morais há muito suprimidas o status de objetos sérios de investigação filosófica. (Habermas, 1995, p. 109).

Creio que ninguém porá em dúvida aqui essa afirmação, e não vale a pena nos determos nela, exceto para lembrar a célebre afirmação de Robert Nozick em seu *Anarquia, Estado e Utopia*: “Os filósofos políticos devem a partir de agora trabalhar no âmbito da teoria de Rawls ou explicar por que não o fazem” (Nozick, 1974, p. 183).

Acredito, e voltarei a falar disso na conclusão, que a teoria de Rawls constitui um novo paradigma em filosofia política, assim como, talvez, também a teoria de Habermas. Resta examinar, neste último caso, se são paradigmas concorrentes ou formam um só.<sup>3</sup>

Voltando ao texto de Habermas, ele faz uma breve exposição da obra de Rawls, desde a publicação, em 1970, de *Uma teoria da justiça*, até a publicação, em 1993, de *Liberalismo político*, que resumiu mais de vinte anos de debate e reelaboração da teoria de 1970. Numa avaliação geral, Habermas acredita que Rawls acabou fazendo concessões demais a seus críticos: “Temo que Rawls faça concessões a posições filosóficas opostas, o que prejudica a força de convicção de seu próprio projeto” (Habermas, art. cit., p. 110). Esta é uma visão compartilhada por outros críticos, entre os quais o já citado Álvaro de Vita, que julga ter havido uma guinada conservadora no pensamento de Rawls desde então. Não consigo compartilhar dessa visão, por motivos que explicitarei na conclusão.

Habermas divide o seu texto em quatro partes. Nas suas próprias palavras:

Minha crítica é construtiva e imanente. Em primeiro lugar, duvido que qualquer aspecto

<sup>(1)</sup> Traduzido por Otacilio Nunes Júnior, em *Educação & Sociedade* 57, 1996, Centro de Estudos Educação e Sociedade, Campinas: UNICAMP.

da posição original vise clarificar e assegurar o ponto de vista do juízo imparcial dos princípios deontológicos de justiça (I). Em segundo lugar, penso que Rawls deveria efetuar uma separação mais nítida entre questões de justificação e questões de aceitação; ele parece querer comprar a neutralidade de sua concepção de justiça ao preço de renunciar à sua pretensão de validade cognitiva (II). Essas duas decisões teóricas resultam numa construção do estado constitucional que concede aos direitos básicos liberais o primado sobre o princípio democrático de legitimação. Rawls com isso fracassa em atingir seu objetivo de harmonizar as liberdades dos modernos com as liberdades dos antigos (III). Concluo minhas observações com uma tese sobre a auto-compreensão da filosofia política: sob condições de pensamento pós-metafísico, esta deve ser modesta, mas não de uma maneira equivocada. (Habermas, *idem*, *ibidem*).

Assim, rapidamente, vamos examinar cada um desses tópicos.

## 2. A POSIÇÃO ORIGINAL

Em linhas gerais, sabe-se que a posição original é o artifício, concebido por Rawls, retomando a tradição contratualista, segundo o qual as pessoas, *ou representantes racionais e razoáveis* dessas pessoas, ignorando as próprias posições e as posições respectivas dos demais na sociedade, assim como suas chances relativas de sucesso dentro dela, escolhem um modelo de convivência no qual, pelo menos, não sejam prejudicados na partilha. Em outros termos, trata-se de uma justiça distributiva, aplicada com base em uma situação hipotética e que tende, segundo o autor, a produzir a igualdade.<sup>4</sup> Não me cabe aprofundar essa descrição aqui. O que importa é salientar uma crítica que Habermas já esboça nesse ponto, a saber, que Rawls se baseou, para formular a posição original juntamente com o seu “véu de ignorância”, na teoria da escolha ou decisão racional. Mais tarde, ele tentou desvincular sua teoria desta última, mas é inegável que ela estava por trás de seu projeto.

A teoria da escolha racional, como se sabe, parte do pressuposto de que os homens tendem a agir sempre segundo seus próprios interesses. Racional, nesse contexto, é tomado no sentido hobbesiano. A teoria da escolha racional encontra-se vinculada à teoria dos jogos, e não pressupõe em absoluto um comportamento moral por parte do indivíduo.

A vantagem do artifício assim formulado é que ele permite forjar uma situação experimental na qual se pode obter, de modo provável, o resultado da escolha dos indivíduos. A posição original, assim, posta no lugar do também hipotético estado de natureza dos autores clássicos (Hobbes, Locke e Rousseau, sobretudo), tem a vantagem de simular uma situação, que pode ser reconstituída a qualquer momento, já que se trata de um experimento mental, na qual se obtém sempre o mesmo resultado, ou seja: a formulação dos dois princípios fundamentais: o da igual liberdade de todos e o da diferença.<sup>5</sup>

Habermas tem razão, assim, ao afirmar que Rawls, no início, apoiou-se na teoria da escolha racional.

Rawls originalmente procedeu com base no pressuposto de que o leque de opções abertas a partes escolhendo racionalmente precisava ser limitado de modo apropriado de maneira a facilitar a derivação de princípios de justiça de seu auto-interesse iluminado. Mas ele logo se deu conta de que a razão dos cidadãos autônomos não pode ser reduzida à escolha racional condicionada por preferências subjetivas. (Habermas, *art. cit.*, p. 111-112).

E tem razão, também, a meu ver, quando pergunta: “pode o significado das considerações de justiça deixar de ser afetado pela perspectiva de egoístas racionais?” (*ibidem*). É, por uma outra via, a crítica que lhe dirigiu, entre outros, Michael Sandel, que afirmou que falta a Rawls uma concepção do *self*. (Sandel, 1982). Não será uma versão ressuscitada da crítica que Hegel dirigiu a Kant, de que o sujeito moral kantiano é descarnado? No que concerne à crítica específica de Habermas, é verdade, sim, que é complicado partir do pressuposto de que o homem não age nunca, espontaneamente, de forma moral, mas trata-se de um artifício, de um postulado a fim de construir uma teoria. Guardadas as proporções, seria o mesmo

que criticar em Rousseau ou em Locke a falta de base histórica para as suas descrições do estado de natureza. Nesse sentido, talvez Rawls tivesse feito bem em não dar ouvidos a essas objeções...

Para avançar na apresentação do texto, a crítica seguinte de Habermas diz respeito à concepção do direito como um bem. Em primeiro lugar, não é certo que Rawls faça isso, uma vez que ele fala em “prioridade do certo sobre o bem” (priority of the right over the good). Assim, não pode ser verdade que ele equipara o certo, ou o legal, ao bem. Em seguida, Habermas diz que “Rawls (...) adota um conceito de justiça que é próprio a uma ética do bem, que é mais consistente com abordagens aristotélicas ou utilitárias do que com uma teoria dos direitos, como a sua, que parte do conceito de autonomia” (Habermas, art. cit., p. 114). Essa análise me parece inteiramente equivocada. Em primeiro lugar, não creio que a teoria de Rawls seja uma “teoria dos direitos”, ou teoria do direito. Ela tem em vista a justiça social, e é política, e não abrangente, como dirá em sua réplica (Rawls, 1996, p. 373). Em segundo lugar, não é claro tampouco que ele “parte do conceito de autonomia”. Pelo contrário, não se pode dizer que o sujeito que se encontra na posição original seja autônomo no sentido kantiano, uma vez que só pensa em termos universais porque a isso é obrigado pelo “véu de ignorância”. Finalmente, é verdade que ele se apóia em “abordagens aristotélicas”, na medida em que adota o “princípio aristotélico”, que diz que se deve pressupor no indivíduo um certo prazer na atividade que desempenha. É consistente também com o kantismo, na medida em que, para Kant, ser feliz é um dever. É consistente, ainda, com uma certa versão do utilitarismo “hedonista”, que visa a felicidade do maior número. Essa objeção só é válida, portanto, para uma teoria “pura” do direito, à la Kelsen.

Uma terceira crítica à posição original é feita por Habermas no sentido de exigir um “procedimentalismo” maior, na mesma linha da objeção anterior, como vimos. Diz Habermas:

Acredito que Rawls poderia evitar as dificuldades associadas à formulação de uma posição original se ele operacionalizasse o ponto de vista moral de um modo diferente, a saber, se ele mantivesse a concepção procedimental da razão

prática livre de conotações substantivas, desenvolvendo-a de um modo estritamente procedimental. (art. cit., p. 116).

Não fica claro, para mim, como se relaciona essa crítica com o que segue. Na seqüência, Habermas se refere à necessidade de ir além do imperativo categórico kantiano ao se colocar exigências de cunho universalizante. Segundo ele,

somente quando a auto-compreensão de cada indivíduo reflete uma consciência transcendental, ou seja, uma visão do mundo válida universalmente, o que do meu ponto de vista é igualmente bom para todos efetivamente seria do igual interesse de cada indivíduo. *Mas isso não pode mais ser assumido sob condições de pluralismo social e ideológico.* (art. cit., p. 117; itálicos meus).

Concordo com essa visão, embora continue sem entender a relação com o que precede. De qualquer forma, Rawls e Habermas lidam com esse problema, que pode e é chamado de “fato do pluralismo”, de maneiras distintas. Rawls, pelo menos em *Uma teoria da justiça*, lida com esse problema simplesmente abstraindo das diferentes visões do mundo dos indivíduos. E Habermas, em sua ética do discurso, “vê o ponto de vista moral como encarnado numa prática intersubjetiva de argumentação que conduz os envolvidos a uma *ampliação* idealizada de suas perspectivas interpretativas” (art. cit., *ibidem*; itálico de Habermas). A ética do discurso, ainda segundo Habermas, “baseia-se na intuição de que a aplicação do princípio de universalização, propriamente compreendido, requer um processo conjunto de ‘ideal role taking’” (*ibidem*). Não é minha intenção analisar aqui a ética discursiva.

Para resumir a objeção de Habermas ao procedimento do véu da ignorância que conduz à posição original, pode-se dizer, jocosamente, que ele critica na teoria de Rawls não ser a sua. Mais seriamente, Habermas põe em questão o recurso ao véu da ignorância, ou a “pôr o mundo entre parênteses”:

Penso no procedimento mais aberto de uma prática argumentativa que proceda sob os exigentes pressupostos de um “uso público da razão” e não põe entre parênteses, desde

o início, o pluralismo de convicções e visões de mundo. (art. cit., p. 118-119).

Como já foi dito, a posição original tem vantagens e desvantagens, mas foi o que permitiu a formulação da teoria da justiça como equidade de John Rawls. Seria ela necessária? Scanlon parece acreditar que não (Scanlon, 1982).

### 3. O FATO DO PLURALISMO E O OVERLAPPING CONSENSUS

Nesta seção, Habermas examina dois aspectos: até que ponto o “overlapping consensus” possui uma função teórica na teoria da justiça ou serve meramente como justificação *a posteriori* para a falta de rigor epistemológico da teoria; o segundo aspecto, que apresenta um interesse maior para mim, consiste no exame do termo “razoável” na obra de Rawls.

Habermas questiona a amplitude desse “overlapping consensus”. Se o conjunto de princípios e instituições aos quais se pode dar adesão “razoável” é claro no que concerne à sociedade norte-americana, da qual parte Rawls, não é tão claro, segundo Habermas, que o mesmo ocorra em outras sociedades. Rawls tentou responder a isso em seu mais recente *Law of Peoples*<sup>6</sup>.

O que incomoda Habermas é o fato de Rawls, no entender do filósofo alemão, confundir a eventual *aceitação* da teoria obtida mediante o *overlapping consensus* com a *aceitabilidade* da mesma do ponto de vista cognitivo e epistemológico. Em suas palavras:

O que me incomoda é o pressuposto com o qual trabalha Rawls de que tal teste de aceitabilidade seja do mesmo tipo que o teste de consistência que ele anteriormente efetuou com relação ao potencial de auto-estabilização da sociedade bem ordenada (Habermas, art. cit., p. 120).

Não creio que Rawls os considere do mesmo tipo. Ele simplesmente abriu mão de uma exigência de fundamentação última do ponto de vista cognitivo e epistemológico. Sua opção, para dizê-lo mais uma vez, é política e não metafísica.

Na verdade, Habermas parece trabalhar dentro de um paradigma no qual a verdade é ainda

um valor absoluto. Lembro Nietzsche, que dizia, a propósito de Sócrates, que ele era o maior dos sofistas, pois ensinava haver algo como a verdade.<sup>7</sup>

Não é somente Rorty que põe em xeque, contemporaneamente, essa exigência dogmática de verdade em sentido absoluto. Entre os próprios cientistas, a verdade aparece como transitória, nunca como o ponto final de chegada, o *nec plus ultra*. Essa é mesmo, segundo Popper, a garantia mínima de cientificidade de uma teoria: que ela possa eventualmente ser superada.

Assim, ao abandonar essa exigência metafísica de fundamentação última, Rawls está driblando as exigências do positivismo lógico, entre outras. Foi por ter dado ouvidos demais às pretensões destes últimos que a filosofia política ficou, em boa parte do século XX, em segundo plano. Ao recusar-se a falar a mesma linguagem fundacionista, Rawls deixou seus adversários falando sozinho. Habermas não parece ter compreendido isso.

Adiante, Habermas se refere ao “fórum da razão pública”. O processo de formação da teoria se divide em dois estágios:

Os princípios justificados no primeiro estágio devem ser expostos a discussão pública no segundo estágio. Somente quando o *design* teórico estiver completo o fato do pluralismo poderá ser introduzido e as abstrações da posição original revogadas. A teoria como um todo deve ser submetida a crítica pelos cidadãos no *fórum da razão pública* (Habermas, art. cit., p. 121ç grifo meu).

Essa segunda etapa, após a formulação da teoria, é justamente o assunto de *O direito dos povos*.

A outra crítica de Habermas, nesse tópico, diz respeito à noção de razoável. Já tive a oportunidade de mostrar a fecundidade dessa noção, como contrapartida ao racional.<sup>8</sup> Para resumir, o racional diz respeito a um comportamento exclusivamente do ponto de vista da razão, em um de seus sentidos. Já razoável leva em conta o fato básico da falibilidade humana, bem como a sua composição de mente e corpo, razão e instinto. Mesmo Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, refere-se ao “ser razoável”,

(*vernünftiges Wesen*), isto é, ser capaz de fazer uso da razão.

Habermas não parece compreender tampouco essa noção, pois insiste na exigência da “verdade”.

#### 4. LIBERDADE DOS ANTIGOS VERSUS LIBERDADE DOS MODERNOS

Para terminar rapidamente esta exposição, Habermas afirma que Rawls não conseguiu resolver bem a tarefa a que se propusera, a saber, reconciliar a “liberdade dos antigos” com a “liberdade dos modernos”. Como se sabe, essa distinção célebre, tratada por Benjamin Constant, tem sido objeto de inúmeras discussões. Vejamos como Habermas resume essa distinção:

Os liberais têm enfatizado as “liberdades dos modernos”: liberdade de crença e de consciência, a proteção da vida, da liberdade pessoal e da propriedade - em suma, o núcleo dos direitos privados subjetivos. O republicanismo, por contraste, defendeu as “liberdades dos antigos”: os direitos políticos de participação e comunicação que tornam possível o exercício da auto-determinação por parte dos cidadãos (Habermas, art. cit., p. 127).

Na opinião de Habermas, Rawls concede uma prioridade aos direitos individuais, situando-se portanto do lado das liberdades dos modernos, “rebaixando o processo democrático a um *status inferior*” (idem, p. 128).

Não é minha intenção defender Rawls a todo custo. Pode ser que Habermas tenha razão nesse ponto. Mas, pelo menos no que concerne à “teoria ideal”, isto é, a teoria original da justiça como equidade, que parte de uma sociedade democrática bem ordenada, isso não é verdade. E se considerarmos Amartya Sen como um dos seguidores de Rawls, e que operam dentro de seu paradigma, também nesse autor a democracia é central (Sen, 2000). Também é verdade, por outro lado, que em sua teoria mais ampla, incluindo a não-ideal, outros tipos de sociedade são contempladas.

Para concluir, Habermas volta ao tema do Direito: a seu ver, o Estado democrático de Direito é o regime que melhor atende às expectativas de sua teoria da ação (ou agir) comunicativo. Quer atrair Rawls para esse lado. Por fim, como disse no título, a *reconciliação* entre sua teoria e a de Rawls pode se dar no terreno da razão pública. Isso será assunto de outro artigo.

#### NOTAS

- <sup>(1)</sup> Nesse sentido, compartilho da ousadia de Álvaro de Vita, que desafiou o interdito estruturalista, que recomenda que se parta sempre da exegese dos textos, mas que acaba não enfrentando os problemas. Diz Vita (2000, p. 208, n. 4): “Ricardo Terra comentou que o estilo que adoto neste trabalho (com o foco mais em problemas do que na exegese de textos e na interpretação de autores) não funciona tão bem quando se trata de confrontar dois teóricos importantes como Habermas e Rawls.”
- <sup>(2)</sup> Rawls, 1996, p. 372-373. Utilizo a versão republicada em *Political Liberalism* por razões de conveniência pessoal, mas ela é praticamente idêntica à versão original, publicada no mesmo número do *Journal of Philosophy*.
- <sup>(3)</sup> Apenas menciono, por ser demais conhecida, a obra de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, trad., São Paulo: Perspectiva.
- <sup>(4)</sup> Para maiores detalhes, ver, para começar, TJ, § 4, “The original position and justification”, p. 17 e ss. do original, p. 19 e ss. da trad. brasileira (Rawls 1970 e 1997, respectivamente).
- <sup>(5)</sup> Para uma primeira formulação, entre muitas, dos dois princípios, cf. Rawls, TJ, § 11.
- <sup>(6)</sup> John Rawls, *Law of Peoples*, . Acaba de ser traduzido para o português. *A lei dos povos*, trad. Luís Castro Gomes, Lisboa, Quarteto, 2001. Tratei desse texto em minha tese de doutorado (Rouanet, 2000).
- <sup>(7)</sup> Cito de memória, mas a citação deve encontrar-se em *O espírito da tragédia*.
- <sup>(8)</sup> “O conceito de razoável na história da Filosofia: de Hume a Rawls”, a sair na revista *Ética*, RJ: Universidade Gama Filho.

#### BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, J., “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s political liberalism”, *The Journal of Philosophy*, v. XCII, 3, March 1995, p. 109-131.
- KUHN, T., *A estrutura das revoluções científicas*, 5ª ed., trad., SP: Perspectiva, 2000.
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (22ª ed., 1997).

- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, v. XCII, 3, March 1995, p. 132-180.
- ROUANET, Luiz P., "O conceito de razoável na história da Filosofia: de Hume a Rawls", *Ética*, RJ: Universidade Gama Filho, no prelo.
- \_\_\_\_\_. *O enigma e o espelho: análise do discursos sobre a paz de Erasmo e Rawls*, Tese de doutorado, SP: FFLCH/USP, 2000, inédita.
- SANDEL, M., *Liberalism and the limits of justice*, New York: Cambridge University Press, 1982.
- SCANLON, T., "Contractualism and Utilitarianism", in SEN, A. e WILLIAMS, B. (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, New York: Cambridge University Press, 1982.
- SEN, Amartya, *Desenvolvimento como liberdade*, trad. Laura Teixeira Motta, SP: Cia. das Letras, 2000.
- VITA, Álvaro de, *A justiça igualitária e seus críticos*, SP: UNESP, 2000. Campinas, 05.03. 2001.



## SOCIEDADE, JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE\*

Paulo de Tarso GOMES  
Mestrado em Filosofia – Instituto de Filosofia PUC-Campinas)

### RESUMO

*Nesse artigo buscamos discutir criticamente a solidariedade, que emerge como novo valor e solicitação de virtude para o cidadão. Iniciamos constando ser insuficiente a justiça formal e o jurídico para a plena realização da liberdade e igualdade humanas. Em seguida, constatamos o esforço do Estado em guiar a solidariedade cidadã e buscamos prevenir esse direcionamento, tendo por remédio uma perspectiva de solidariedade que seja não só expressão moral, mas claramente política*

### RÉSUMÉ

*Dans cet article nous avons chercher a comprendre critiquement la solidarité; celle-ci émerge en tant que valeur nouveau et en tant que vertu, pour le citoyen. On a commencé notre article montrant l'insufisance de la justice formelle et du juridique, pour obtenir la pleine réalisation de la liberté et de l'égalité humaines. Ensuite, on a examiné l'effort de l'État de guider la solidarité citoyenne et on a cherché a anticiper son orientation, ayant pour remède une perspective appuyé dans la solidarité, envisagé non seulement comme expression morale, mais ainsi comme expression politique.*

### 1. A ASSIMETRIA ENTRE DIREITOS E DEVERES

A cena é bem conhecida: semáforo fechado, a criança se aproxima e pede um trocado. O motorista acelera e sai. É evidente que não há um dever em ajudar a criança. Por outro lado, a criança possui direitos que não estão sendo assegurados. Suponha-se que foi abandonada. A família, que tinha o dever correspondente de prover casa, comida e educação, não pode ser encontrada. Resta o Estado. Porém, o Estado não tem vínculo afetivo com a criança, o Estado tem o dever, em geral

previsto em lei, de amparar de algum modo essa criança.

O que parece mais sensato e completo? Que uma outra família adote a criança. Se essa for a melhor solução - e ao que parece, já que a maior parte das crianças que têm família vivem com as mesmas - estamos diante de um problema: essa adoção, se houver, não é um dever. A solução ideal foge das mãos do Estado legislador, pois não há como obrigar uma família a escolher uma criança, não pelo menos no Estado Democrático.

---

<sup>(\*)</sup> Esse artigo tornou-se possível pelo apoio do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas durante o ano letivo de 1999. Meus agradecimentos especiais aos Profs. Tarcísio Moura, Constança M. Cesar e Luis Roberto Benedetti e aos alunos da turma de Filosofia Social I do Mestrado em Filosofia.

Estão sendo injustas as famílias? Não. Está sendo injusto Estado? Não. Porém, o fato é que a criança ficou privada do direito à sua família e depende de uma solução cuja contrapartida não é um dever. Não há como obrigar alguém a amá-la.

Esse exemplo espelha a concretude da justiça e o limite do Estado, quando se trata do bem social. Se o Estado é justo, tal justiça não garante o bem à criança e ela deve se adequar ao possível pelo Estado para suprir, de algum modo, o direito à família. O pleno exercício do direito da criança depende do que se chama solidariedade.

Na verdade temos aí uma situação entre tantas: o direito tem como contrapartida não só um dever mas também uma virtude. Essa virtude não possui apenas a racionalidade visível nas leis, mas apresenta a necessária irracionalidade para encarnar o bem social. Não se verifica a racional simetria mecanicista entre direito e dever, onde, a cada direito corresponde um dever e vice-versa.

Do ponto de vista da dinâmica social e não do controle, as “lacunas do direito”, por extensão, as “lacunas da justiça” não seriam apenas preenchidas por interpretações, ou por decisões entre partes em disputa, mas por ações que resolvessem, pelo menos no cotidiano, na microfísica das relações, o que a macrofísica da justiça formal não pode resolver.

Porém, se não são movidas pela razão e não são movidas pela força do dever, como se darão essas ações?

## 2. O ESTADO PROPÕE A SOLIDARIEDADE

O altruísmo e a solidariedade e não podem se converter em norma. Nada mais estranho que um mandamento que obrigue a amar. A sua característica não é do dever, mas a da virtude.

Estamos próximos de um paradoxo: a racionalidade da justiça é insuficiente e o que parece ser suficiente não pode ser posto como imperativo.

Desde o Iluminismo temos acreditado que os argumentos da razão não poderiam ser refutados e que uma ordem social racionalmente justa seria suficiente para o bem-estar social. Bastariam bons

legisladores, boas leis e pessoas racionais que as praticassem.

Nesses termos, consideramos também o papel social da religião como secundário, ou conservador, esquecidos que, em grande parte, o carisma da religião foi, de alguma forma, ser um mobilizador de obras sociais, por via da motivação racional da fé.

Quando o Estado tenta, pela lei de organização racional, mimetizar as ações humanitárias como as inicialmente praticadas pela religião, o que se obtém é a burocratização dessas ações sociais, onde se põe o *Leviatã* para atuar como *baby sitter*. O resultado, não raro, é a exacerbação do poder de coerção do Estado.

Poucas abstrações fazem tanto sucesso quanto o Estado, afinal ele é um expressão de outra abstração, a sociedade. É necessário retomar o materialismo de uma forma muito radical para perceber que não se deve cair nos encantos do Estado.

O Estado acontecendo é tão somente expressão de poder, não necessariamente de justiça. A busca de justiça na sociedade pelo Estado é um dever ser, já a manutenção do poder - no sentido maquiavélico - é. O Estado existe para a justiça. Isso não implica que seja justo, implica que deve ter poder de coerção, que bem pode ser utilizado recorrentemente para a manutenção do poder de coerção.

A experiência do ora finado século XX deixou-nos plenos de insatisfação: as experiências totalitárias, como o comunismo soviético, o fascismo e o nazismo, iniciaram, sob diferentes ideologias, com o propósito de construir a fraternidade e a solidariedade através da força do Estado. O que restou foi exclusão, burocracia e um rastro enorme de violência e desrespeito à pessoa. Já os modelos capitalistas, que nunca manifestaram nem mesmo ideologicamente uma intenção humanizante, sequer conseguiram se alinhar aos princípios liberais, de valor humano pelo trabalho, sendo o trabalho o construtor da propriedade e da posse de si mesmo. A definição do humano *por meio de seus bens*, deu ao capitalismo um rastro de violência e desrespeito à pessoa, onde se sacralizou uma liberdade da pessoa que é, na verdade, a liberdade do mercado, estando a pessoa sempre submissa ao mercado,

definida e avaliada pelos produtos que consome. Nada de novo sob o sol, são recorrentes as terceiras vias, as sociais-democracias, os países não-alinhados, qualquer coisa que fuja de tais extremos, mas mantenha o Estado como monopólio de poder.

Sejamos condescendentes e admitamos a possibilidade de um Estado Justo, o que seria?

Seria expressão histórica de justiça: equânime e imparcial. Por esse motivo, a idéia de uma justiça social é estranha a alguns: o que seria? Distinguir os indivíduos em classes? Porém aí não haveria mais a igualdade. Seria a igualdade um acerto de contas com o passado? Recompôr um ideal de igualdade sobre diferenças do presente? Como fazer isso fora de um Estado totalitário? Como fazer isso fora de políticas sociais paliativas ou que acentuem a estagnação?

O Estado, sucessor de Deus, como ensina Bakunin, assume nessa herança, a mesma característica da divindade ao ter o poder de obrigar à caridade. Sob a forma “branda” do tributo, sob a forma forte do confisco e supressão da propriedade individual, ele clama a si o direito de primeiro proprietário da terra e das pessoas, a onipotência justificada pelo bem estar social, pela paz ou pela sombria segurança.

O que impressiona nessa experiência histórica é que o mesmo argumento do ateísmo contra Deus pode ser usado, com maior acerto, contra o Estado: Por que ainda acontece o mal? Na experiência religiosa, poucos se afastam de Deus ou se tornam ateus por alguma questão abstrata. Mesmo o ateísmo filosófico é raro. Entretanto, quando advêm os males cotidianos, previsíveis em qualquer biografia, seja um fracasso, a morte de um ente querido, uma catástrofe, perguntamo-nos: Se o mal existe, onde está Deus?

Erguido para a guerra e, deste modo, para as situações heróicas de exceção e defesa, a experiência do Estado tem se mostrado frustrante para resolver as questões mais mezinhas. Não é o grande mal, mas os pequenos males do cotidiano que mostram a insuficiência do Estado. No final da vida, Darcy Ribeiro afirmava perseguir a *pequena utopia*: escola para todos, pleno emprego e habitação. É impressionante que, ao mesmo tempo, os macrotecnocratas das diferentes escolas

assumam um discurso quase unânime de que altos índices de desemprego e instabilidade do trabalho são características que devemos aceitar na nova ordem econômica, que não há escola para todos e que é quase inviável a solução de ocupação do solo rural e urbano. A pergunta que deveríamos fazer aos macrotecnocratas seria: afinal, Estado para quê? Qual é a sua utopia? Desnecessário perguntar, tanto os safenados como os pré-safenados responderão que no longo prazo estaremos todos mortos e que temos que responder ao hoje. As crianças, sempre bons aprendizes, entendem o recado: se armam, se drogam e matam para ter mais armas e mais drogas, porque conseguem ser mais pragmáticas que os tecnocratas, já que o universo infantil conhece pouco de hipocrisia. Os pequenos delinquentes são os primeiros a viver para o hoje, os detentores da verdadeira leitura e interpretação sobre o Estado que os “assiste”.

Poderíamos chamar essa ausência de utopia de neoliberalismo, mas o nome seria uma injustiça para com os filósofos liberais que, afinal, como Adam Smith e Locke, eram humanistas e possuíam uma utopia e uma perspectiva histórica de seu pensamento. O nome correto parece ser mesmo tecnoburocracia, já que a utopia, pública ou privada, é a de obter resultados cujo único alcance histórico é o seu ingresso no balanço trimestral e no currículo pessoal.

É de se estranhar, a uma primeira visão superficial, que junto a essa tecnoburocracia, tenha emergido o apelo à solidariedade.

À medida em que o Ocidente descristianiza a religião, a “luta pela fé numa causa” se tornou um fator agregador de ONGs de natureza civil e não-religiosa, com a mesma característica de uma ação racional fundada em motivações não-rationais, o apelo à bondade humana, à fraternidade, à solidariedade. Sob todo voluntário jaz um voluntarioso, um salvador: “já que vocês não cumprem o seu dever, nós, os bons, iremos além do nosso dever e faremos o necessário”. Na falta do grande Messias religioso, surgem os pequenos messias: “que todos tenham os seus quinze minutos de bom coração”. Para ajudar o próximo? Não exatamente.

O primeiro pobrezinho atendido pela solidariedade é o próprio Estado. Fundado para o

bem da sociedade, ele se desgasta tanto consigo mesmo que não pode atender à sociedade. Mas, por outro lado, não têm ligação umbilical o Estado e a Sociedade? Não é o Estado uma instituição? Vimos que o objetivo do Estado é o *poder* e que, somente por um compromisso ético esse poder pode querer ser *justo*. Assim, a justiça não é objetivo mesmo do Estado, mas uma característica que ele pode ou não assumir. O discurso do Estado burocrático em clamar pela solidariedade na linha do “todos somos responsáveis” é apenas de captar mais adesão ao seu projeto de poder.

Todos sabemos - já que foi cantado em prosa e filme - no que resultou a lapidar frase de Kennedy - “não pergunte o que seu país pode fazer por você, mas o que você pode fazer por seu país” - uma geração de jovens que foram fazer “por seu país” uma Guerra no Vietnã sem que o país, depois, tivesse alguma vontade de fazer algo por eles, pelos derrotados. Essa é a solidariedade do Estado: monumentos aos perdedores mortos - chamados de heróis - e esquecimento aos perdedores vivos.

Tais regras não estão, nem podem ser escritas. Instituído o Estado, mesmo com bons legisladores, boas leis e racionais cumpridores de leis, ele seguirá sua trilha em busca da manutenção do poder, pois este será sempre o primeiro objetivo da legislação: a manutenção de ordem institucional que preserve o poder de quem legisla. Isso não é legislar em causa própria, isto é a racionalidade do governo. Essa racionalidade, porém, se conjuga com a irracionalidade do exercício do poder - a esfera da política que escapa à ética - pois a política é também uma questão de oportunidade - a fortuna, como indicou Maquiavel.

Aproveitar a oportunidade implica, inúmeras vezes, em incoerência e ruptura com a ética, daí se postular a independência da política. Ora, mas se a solidariedade é antes de tudo uma virtude cívica e ética, há que se desconfiar sempre de um discurso político que apela para a solidariedade e quer associá-la, senão fundi-la, com a cidadania. Parece que o cidadão atuante é o cidadão solidário.

As lacunas de direito e de justiça que se encontram na sociedade podem ser preenchidas pela solidariedade, mas como distinguir lacunas de omissões?

### 3. SOLIDARIEDADE E EXCLUSÃO DE PODER.

O mesmo Estado que clama pela solidariedade dos cidadãos é o que exclui os cidadãos das decisões políticas cruciais. Assim, o cidadão não é chamado a definir as políticas sociais, a analisar as contas ou discutir o orçamento. Tudo isso é muito técnico e deve ser discutido pelos doutos e competentes burocratas. O cidadão é chamado a trabalhar, a ser solidário salvador dando *seu tempo e sua força de trabalho* gratuitamente para o Estado.

O Estado quer ter o *controle* da iniciativa civil e, portanto, oferece seus projetos aos cidadãos. A virtude do cidadão passa a ser suplente da obrigação do Estado e o mecanismo de manipulação é a chamada do cidadão a uma *participação*. O participante, porém, deve ser um bom colaborador: o projeto já está pronto e ele deve apenas executá-lo. “Tudo isso é muito difícil e complicado, então nós já pensamos tudo para você”.

Para o Estado, solidariedade não é questionamento. Solidariedade não é virtude, é subserviência, é uma forma de fazer as pessoas se sentirem participantes da ação do Estado, sem que, para isso, elas tenham que disputar o poder.

Diríamos que o discurso sobre a solidariedade se reveste de uma certa hipocrisia: a solidariedade seria a “política dos bons”. Dado que o poder é uma coisa suja, que não se deve querer, dado que o poder corrompe, os maus, continuarão a fazer o trabalho sujo da política - porém, como ninguém é de todo mal - farão com que os bons possam atuar, construindo um mundo melhor a partir da solidariedade. É a mágica do fazer sem ter poder, que tem o propósito de adiar o conflito entre “bons” e “maus”, ou melhor, dos que estão usando o poder em proveito próprio e os que percebem isso, mas não querem disputar o poder, embora se incomodem com o descaso social.

Forma-se assim um pacto entre usurpadores e omissos na questão política: os que querem o bem sem se “sujar” com a política se colocam fora da disputa de poder e os que detêm o poder ficam bastante agradecidos de ter que pagar muito pouco para que os “bons” façam o serviço do Estado, sobrando mais recursos para que o Estado retroalimente o seu poder.

Emerge a solidariedade excludente: gera o efeito social, porque a ação social se efetiva, mas já se prevê que não se toca na questão do poder que gerou o problema social atacado. Muda-se a sociedade, mas o poder não muda. Quem faz o bem se põe fora da disputa de poder e a solidariedade é seu escudo moral e seu limite. Se quiser disputar o poder, toda a sua ação se tornará ilegítima: “Olha lá, fulano agiu apenas porque queria ser candidato, bem que eu suspeitava...”.

Disputar o poder torna, por si, ilegítima a caridade. “Não saiba tua mão esquerda o que faz a tua direita”. A ausência de recompensa é o selo moral da solidariedade, o “fazer o bem sem esperar recompensa” tem o efeito colateral de impedir que quem *faz o bem* busque ampliar sua capacidade de fazer o bem por meio do poder do Estado.

#### 4. AS CONDIÇÕES POLÍTICAS DA SOLIDARIEDADE

O problema da solidariedade tornou-se mais complexo que de início: partimos de uma assimetria entre direitos e deveres mostrando que, em situações concretas, não vale a máxima de que “a cada direito corresponde um dever” senão por força de uma ficção. A possibilidade de fazer essa ficção tornar-se realidade implica no recurso a virtudes que estão para “além da justiça” institucionalizada.

Porém, nessa assimetria introduz-se o objetivo do Estado, que não é a justiça, mas, concretamente, a manutenção do poder. E para a manutenção do poder interessa, sempre, adiar a necessidade de prestar contas à ética, para que se possam aproveitar as oportunidades de expansão de poder.

Deste modo, ocorre um uso ideológico da solidariedade como virtude cívica: ela passa a ser instrumento de orientação da ação civil para que alguns projetos sociais localizados avancem à margem de um questionamento do uso efetivo do poder instituído para a solução de problemas. É uma divisão que interessa ao Estado: separar a manutenção e o exercício do poder da finalidade de promover o bem estar social.

Nesse sentido, a solidariedade é apenas mais um recurso para não se discutir a estrutura e finalidade do Estado. Assim como a concepção de

um Estado Mínimo é mais uma estratégia discursiva e política para manter o Estado para o monopólio de quem já está disputando o poder. Reduzir a concorrência. O Estado não morre, ele permanece restrito ao círculo de poder.

A solidariedade não pode, portanto, ser assumida como única virtude pelo cidadão. Isso significa que ela não pode ser exercida ingenuamente como uma prova de que “afinal, eu sou bom”. Se do ponto de vista cívico a solidariedade é uma virtude, sob o ponto de vista psicológico ela não pode ser um paliativo para as demais falhas morais - uma espécie de anestesia moral e política.

É o paradoxo do famoso “beija-flor ressentido”, que tenta apagar o incêndio na floresta e faz, de sua atitude, um trampolim para o julgamento dos outros animais, que se omitem. Nem é a omissão por um sentimento antecipado de derrota uma virtude, nem é a ação pessoal um parâmetro para a justiça, que nos permita julgar as ações alheias. O perfil do salvador solidário muitas vezes se torna no perseguidor inquisitivo “eu faço alguma coisa e você?”.

A solidariedade em pequena escala, das ações locais por problemas bem definidos, supõe todo o complexo de virtudes cívicas, inclusive a justiça do Estado, com seu fundamental compromisso ético. O exercício da solidariedade numa sociedade onde a injustiça é endêmica precisa ser acompanhado de uma atenção sobre si mesmo para que a injustiça alheia não seja mantida para que possamos prosseguir como “bons”.

Pode ser confortável a certeza de que não teríamos as mesmas atitudes que os políticos e governantes têm. Entretanto, esse conforto espiritual e moral, embasado em nossas ações solidárias e caritativas concretas, em nada muda o fato de que esses políticos e governantes ainda *detêm o poder* e, assim, o definem destino da sociedade. Pouco se importam com nossa bondade ou maldade, desde que não disputemos o poder.

A solidariedade, por sua vez, implica em buscar as condições de poder realizar ações sociais necessárias e é, sim, uma virtude política. Neste sentido, ao invés de o Estado instrumentalizar a solidariedade, deve-se inverter o processo e instrumentalizar o Estado para a prática social solidária. Isso exige muito mais do que “algum

tempo livre para um trabalho voluntário”, isso exige organização e responsabilidade social e política do cidadão.

Nessa responsabilidade está o divisor da solidariedade que exige o cidadão da participação e da solidariedade que gera compromisso político. Na primeira, aceita-se a subserviência a qualquer projeto que pareça “promover o bem”, no segundo, a ação local mantém em vista a ação sobre a sociedade. É interessante notar que essa segunda perspectiva implica na associação, na discussão com um grupo maior de pessoas, numa inserção social maior. Em tudo diferente do solidário solitário, que se equivoca buscando paz para sua alma através da caridade ao outro, como se o sofrimento alheio ali estivesse para seu “usufruto caritativo”.

Solidariedade é relação entre iguais: quem recebe e quem oferece. Ela está fundada, portanto, na igualdade e não na desigualdade do “eu que tenho mais devo dar a quem tem menos”. Ela é embasada num sentimento ético de justiça, de que não há em mim nada superior ao outro, de modo que se o outro se encontra em dificuldade, há alguma causa, até mesmo irracional, para que ele esteja nessa situação e que tal poderia se dar igualmente comigo. Se a *fortuna* me favoreceu, cabe por meio da ação, restabelecer a verdadeira igualdade social.

Por isso, no lema revolucionário, a igualdade e a fraternidade apareciam juntas. A irracionalidade dos acontecimentos da vida humana ensejam que nem sempre o desenrolar natural da história levará à igualdade. A igualdade não pode ser imposta pelo Estado, que como vimos, facilmente se corrompe pela manutenção de poder, nem é resultado de uma caridade que supõe o desequilíbrio entre “quem pode e quem não pode”. Ela supõe a liberdade, isto é, que o cidadão possa agir inclusive instrumentalizando o Estado - forçando o compromisso ético da sociedade com a justiça - para a ação solidária.

Ação solidária dissociada de seu caráter político é ação condicionada pelos preconceitos que separam a solidariedade e a caridade como “boas” que devem se manter puras e distantes da “má” política. É a ave que, para se proteger, se esconde

na toca da raposa, pois se torna vítima de seu pior complemento - o Estado omissivo e ávido de poder.

Na microfísica das relações, a solidariedade atende as necessidades das relações entre pessoas, pois instaura o direito ao afeto e ao carinho da criança de nosso exemplo inicial, que não pode ser preenchido por norma alguma, mas é ainda uma necessidade.

Por outro lado, na macrofísica das relações, é ação entre iguais e, portanto, é política, pois é discussão sobre nossas necessidades sociais e as formas de manter a igualdade e a justiça. Precede, deste modo, a própria normatividade e, assim, a completa, pois representa o próprio objetivo da norma, que é, nesse aspecto, promover a solidariedade social pela justiça.

Da macrofísica à microfísica, da norma à ação, os limites do jurídico e do justo precisam ser rompidos, já que sob várias circunstâncias a condição humana plena só poderá ser preservada por ações que estão *para além* da racionalidade, numa vontade também irracional que necessita buscar também sua expressão *política* para não ser mais uma presa das armadilhas de instrumentalização de poder do Estado.

#### LEITURAS

- BAKUNIN, M. *Deus e o Estado*. São Paulo: Cortez, 1988.
- CHEVALLIER, J.J.(org.). *La solidarité – un sentiment républicain?* Paris, PUF, 1992.
- DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FÉHER, Ferenc e HELLER, Agnes. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- \_\_\_\_\_. O pêndulo da modernidade. in: *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, v. 6 (1-2) 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso, 1986.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Além da Justiça*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.

## A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE DEUS A PARTIR DAS RELAÇÕES ENTRE OS LIVROS VIII DA FÍSICA E XII DA METAFÍSICA

Fabiano Stein COVAL\*

### RESUMO

*Neste artigo pretendemos examinar o conceito de Deus conforme Aristóteles o pensou em duas de suas principais obras: a Física e a Metafísica. Inicialmente demonstramos as relações entre ambas para, em seguida, abordá-las diretamente.*

### RESUMÉ

*Il s'agit d'examiner le concept de Dieu, chez Aristote, mettant en relief les relations entre la Physique et la Métaphysique aristotélicienne à propos de ce concept. Au départ, l'article envisage les liens entre ses oeuvres et, en suite, les examine directement.*

*“Quando eu era jovem tive um maravilhoso desejo de conhecer isso que chamam περι φυσικων ιστορια, porque me parece magnífico saber as causas de cada coisa, porque chega a ser, porque perece e porque é cada coisa”*

*Platão, Fédon, 96a.*

*“Se o movimento é por necessidade eterno, tem que ser contínuo. E se por necessidade é eterno e contínuo, tem que ser singular. E se por necessidade é eterno, contínuo e singular, tem que ser o movimento de um móvel eterno causado por um motor eterno. Assim pois, se tem que haver um movimento eterno, tem que haver também um primeiro motor eterno”*

*Simplicio, 1254, 34 ss.*

---

<sup>(\*)</sup> Mestrando em Filosofia pela PUC-Campinas e bolsista da CAPES.

## I - INTRODUÇÃO

### 1. Justificativa

Não se conhece momento da história humana no qual muitos ou poucos deixaram de estar preocupados com certos problemas que afligem ao Homem, confirmando a celeberrima frase com que Aristóteles abre magnificamente a sua *Metafísica*.<sup>1</sup> Certamente o problema do transcendente e do Absoluto ocupam posição privilegiada nas inquirições humanas e não há fase da história do pensamento que pareça dizer o contrário, a despeito de certas negações irracionais.<sup>2</sup>

Hoje, se não mais, seguramente tanto quanto qualquer época, urge refletirmos esta problemática: o advento da técnica, a valorização excessiva da razão instrumental, o niilismo, o mal estar da humanidade estão aí para denunciar os descaminhos do homem contemporâneo.

Mas mesmo que estas não sejam razões boas o suficiente para preocuparmo-nos com a questão de Deus, basta que observemos os rumos da ciência atual, não em relação aos seus efeitos - freqüentemente desastrosos - mas em relação ao próprio desafio de encontrar uma solução ao problema do fundamento. Não raro cientistas de todos os campos do saber valem-se de conceitos metafísicos como *conditio sine qua non* para se produzir um discurso dotado de sentido sobre a realidade.

Eis o fato que norteará as páginas que se seguem: apurar não só na *Metafísica* mas também na Física Aristotélica os apontamentos para uma solução da pergunta sobre Deus. E por que Aristóteles? Qualquer resposta à esta questão correria o risco de soar simplista. Basta que admitamos ser Aristóteles um dos maiores gênios que a espécie humana já conheceu e as freqüentes retomadas de seu pensamento, mesmo por aqueles que querem criticá-lo, aí estão para confirmá-lo.

Inicialmente é necessário que nos desvencilhemos da concepção de Física que passou a vigorar a partir da modernidade. A física Aristotélica compreende uma ciência dos princípios mais gerais para o estudo da natureza, por isso se pode dizer que a física de Aristóteles constitui-se na

verdade uma *metafísica do sensível*. E isso procuraremos demonstrar nas próximas linhas.

### 2. A Física de Aristóteles

Sabe-se que Platão dedicou seus últimos anos de vida e trabalho acadêmico à revisão de sua doutrina mas também a uma reflexão sobre a *kínesis* e a *gênesis*, de onde resultou o *Timeu*. Ora, Aristóteles vivenciou todo este contexto<sup>3</sup>, de maneira que seria absurdo supor que o mestre não deixaria marcas indeléveis no pensar de Aristóteles no que concerne à *jusikh episteme*<sup>4</sup>.

No entanto, a inovação do Estagirita neste campo foi magnífica - como o foi toda a sua Filosofia - com relação a Platão: uma inovação quanto ao modo de entender a *episteme* (para Platão os entes sensíveis não comportam ciência rigorosa) e quanto ao objeto da ciência física, que em Aristóteles representa a síntese de duas formas de pensamento: por um lado a tradição jônica e por outro a tradição eleática, que culminava no próprio Platão. Os jônios haviam buscado a *phýsis* que internamente constitui as coisas e viram nela um *primordium* indiferenciado (sempre uno e idêntico), princípio e raiz da diversidade. Este enfoque foi relativamente assumido por Aristóteles, pois o que chamamos natureza ou Ser não é algo de realmente distinto das coisas e sim o que internamente as constitui (a noção de *ousia* refere-se exatamente a isto). Relativamente, pois para nosso Filósofo só podemos pensar esta *phýsis* do ponto de vista daquilo que faz os jusei ontá sejam em cada caso, isso é, o ponto de vista de sua essência, superando assim a tese "Tudo é um...". A natureza é sempre natureza das coisas, mas não se identifica plenamente com elas.

Deve-se admitir um "de quê", um *primordium* material, mas o que faz com que as coisas estejam sendo o que são e o que nos permite conhecê-las é seu *eîdos*, que é, ao contrário de Platão, um constitutivo interno das coisas. Forma não é só um postulado necessário do pensamento, mas sim o que internamente as conforma, uma conformação que brota do fundo da *phýsis* de cada coisa. Assim, a *episteme* da *phýsis*, segundo suas manifestações empíricas, é vista por Aristóteles como a busca interna da conformação que faz com



que as coisas estejam sendo em suas diversas realizações. É a partir deste enfoque que se entende a Teoria do Movimento, da qual necessariamente somos conduzidos a Deus.

## II - FÍSICA E FILOSOFIA PRIMEIRA

Se temos por objeto discorrer sobre o problema de Deus em dois momentos bem específicos do *Corpus Aristotelicum*, cumpre fazermos alguns esclarecimentos no que tange às relações entre Física e Metafísica., isto é, qual o lugar da Física no conjunto de sua Filosofia Teorética.

Segundo Aristóteles, a Física era a segunda ciência teorética cujo objeto era a investigação da realidade sensível, caracterizada essencialmente pela presença do movimento. No entanto, Aristóteles não perde de vista a necessidade d'a forma ser o princípio dominante nesta realidade sensível.<sup>5</sup> Boa parte da atividade filosófica de Aristóteles esteve dedicada ao estudo dos *phýsei ónta*, investigar o que são, como são e em que consiste seu caráter fundamental, que manifesta sua própria condição e seu movimento.

Ora, sabemos que Aristóteles concebeu um saber mais radical que a Física e lhe chamou *Próte Philosophía*, consagrada pela tradição como metafísica. No entanto, é preciso cuidado com a palavra metafísica, pois o metafísico não se preocupa exclusivamente com o além do físico, como sugere o nome. É, pois, preciso esclarecer que para Aristóteles o físico é a entidade mesma das coisas, com o qual o metafísico está já no físico, ainda que seja objeto de duas ciências distintas mas não independentes, pois a Física não é uma mera ciência subalterna e derivada, já que a Metafísica se apoia sobre essa mesma realidade que estuda a Filosofia Segunda, até o ponto de que não só sua Física remete à Metafísica, como esta não pode ser concebida sem aquela.

Os conceitos de movimento, contínuo, lugar, tempo etc., fundamentais à física - e tão caros à ciência contemporânea -, são definições ontológicas, ainda que isso provoque brados de revolta entre os cientistas de nossos tão conturbados dias. Por isso, enfatize-se, não há extrapolação se afirmamos que a Física Aristotélica é uma *Metafísica do sensível*.

Trata-se daquilo que na classificação das ciências feita por Wolff seria denominado Cosmologia. Daí podemos concluir que da física pode-se - e deve-se - pôr o problema de Deus.<sup>6</sup>

Mas é preciso novamente cuidado para não associarmos demasiadamente Física e Metafísica. A Filosofia Primeira versa sobre o que é primeiro na ordem do Ser, e o que é primeiro é a quiddidade, para usarmos um termo escolástico. O *on h on* (Ser enquanto Ser) é o objeto por excelência da Filosofia Primeira, por isso ela é uma ontologia, uma ciência da totalidade do Ser, que abarca inclusive o *Théos* como o mais nobre dos entes.

A *phýsis* de que falavam os pré-socráticos já não é para Aristóteles o todo do real. Há também um gênero de ente supra-físico, primeiro e separado, o do *Théos*, objeto da Filosofia Primeira no seu cume, enquanto Teologia.<sup>7</sup> Entretanto, o para jusin não é na verdade o sobrenatural, mas o supra-material, acima da natureza material. O Deus de Aristóteles, entendido como puro *éidos* não está além do Ser, mas é um ente cuja *phýsis* é puramente formal.

Com isso, espera-se, fique claro a razão de que seja possível e necessário apoiar qualquer reflexão sobre Deus a partir dos conceitos fundamentais de Aristóteles, além de sua Metafísica, em sua Física. Mas vamos ao texto e procurar ouvir o que ele tem a nos dizer.

## III - DEUS COMO ARISTÓTELES NO-LO APRESENTA NA FÍSICA

O primeiro momento em que Aristóteles aborda explícita e efetivamente o problema de Deus na **Física** encontra-se precisamente no capítulo I do livro VII, ao tratar do princípio do movimento e, daí, concluir a necessidade de um primeiro motor. Acompanhemos seu raciocínio.

Em conformidade e a partir do princípio de causalidade, inicia assim Aristóteles: "Tudo o que está em movimento tem que ser movido por algo" (241b 34).<sup>8</sup> Explica-se: posto que o ato é anterior à potência e o movimento é a atualização do potencial enquanto tal, é necessário que algo já atual atualize o potencial. Ora, se o ente móvel não tem em si

mesmo o princípio de seu movimento, naturalmente deverá ser movido por outro.<sup>9</sup>

Mas esta linha de pensamento precisa ter um limite. “Se uma coisa, diz o filósofo, é movida com movimento local por outra que está em movimento, e esta que move por sua vez é movida por outra que está em movimento, e esta última por uma outra, e assim sucessivamente, terá que haver então um primeiro motor, já que não se pode proceder ao infinito” (242a 51 - 54).<sup>10</sup> E isso nos parece muito claro afinal, caso não houvesse um princípio, nada estaria em movimento.

Embora o conteúdo do capítulo 2 do livro VII não esteja diretamente relacionado ao problema de Deus, parece relevante mencioná-lo: trata-se do necessidade de o que move e o que é movido estarem em contato. E a relevância reside exatamente em evitar uma possível confusão que o leitor mais desatento poderia cometer em relação à frase que abre o capítulo: “O primeiro motor, entendido **não como fim e sim como princípio de onde vem o movimento**<sup>11</sup>, está junto com o movido” (243a 31 -33).

Concentremo-nos agora mais detidamente no livro VIII, no qual Aristóteles formula com a precisão e o rigor de pensamento que lhes são tão característicos sua doutrina sobre Deus, sem perder de vista a finalidade desta obra: oferecer uma explicação dos seres físicos e suas propriedades.

Primeiramente, não se pode deixar de especular os motivos que teriam levado Aristóteles a encerrar exatamente com assunto tão metafísico uma obra dedicada à *phýsis*. É lugar comum entre os intérpretes que Aristóteles melhor do que ninguém reconheceu e explicitou esta necessidade que a razão humana possui de encontrar um fundamento, de buscar uma superação do vazio que parece pairar sobre nós quando encontrou seu limite a investigação acerca dos entes sensíveis enquanto tais. A razão não se esgota na dimensão física da realidade e tão pouco a realidade física, material, revela ter seu fundamento em si mesma. E Aristóteles cumpriu este desafio: o de mostrar que a física exige uma metafísica.

O livro VIII inicia-se com considerações a respeito da eternidade do movimento, provando que este sempre existiu. Em primeiro lugar - e isso é de importância capital -, Aristóteles evidencia a

existência do movimento, argumentando que seria impossível haver geração e corrupção dos seres sensíveis se não existisse o movimento.

Isso posto, o Estagirita retoma algumas definições de movimento já enunciadas na **Física**, e convém transcrever as observações que se seguem. “O movimento (...) é a atualidade do móvel enquanto móvel. É necessário, então, que existam coisa que possam mover-se segundo cada movimento. E, ainda, deixando de lado a definição de movimento, todos admitiriam que para que algo se mova é preciso que possa mover-se segundo cada movimento particular; assim, para que algo seja alterado tem que ser alterável (...). E sem dúvida será necessário que estas coisas tenham sido engendradas em algum tempo, antes do qual não existiam, ou que sejam eternas”. E prossegue: “Pois bem, se cada uma dos entes móveis foram gerados, então com anterioridade a este movimento deve ter havido outra mudança ou movimento, aquele pelo qual foi gerado o que pode ser movido ou mover” (251a 8 - 19).

No entanto, embora o movimento seja eterno, ele não é infinito<sup>12</sup>, pois seria absurdo supor que exista uma sucessão infinita de entes movidos e que movem, afinal, neste caso não haveria movimento algum.<sup>13</sup>

Na seqüência, Aristóteles refuta as objeções à eternidade do movimento (252b 7 - 253a 19) e, em conformidade com sua célebre teoria da *plurivocidade do Ser*<sup>15</sup>, Aristóteles explica como o repouso e o movimento são modos de ser da substância (253a 20 - 254b 7). Chegamos, então, ao capítulo 4, no qual o Filósofo mostra que tudo que está em movimento é movido por algo, e tal demonstração conduz necessariamente ao conceito de motor imóvel.

De duas maneiras ocorre que tudo que está em movimento seja movido por algo: ou que sejam movidas pelo movente mesmo (senão mediante outra coisa que move o movente) ou que sejam movidas pelo movente mesmo (e neste caso o movente precede imediatamente ao último termo da série ou move mediante uma pluralidade de intermediários.<sup>15</sup>

E se tudo que está em movimento tem que ser movido por algo, e se o que move tem que ser movido, por sua vez, por outra coisa ou não, e se é

movido por outra coisa movida terá que haver um primeiro movente que não seja movido por outra coisa, pois é impossível que haja uma série infinita de moventes movidos por outro, já que em uma série infinita<sup>16</sup> não há nada que seja primeiro.<sup>17</sup> É impossível, afirma Aristóteles, que algo mova mediante outra coisa se não há um movente que se mova por sua própria ação.

Prosseguindo na investigação acerca de Deus e suas determinações, deparamo-nos com aquele que talvez seja o cume do pensamento aristotélico concernente a Deus, expresso no capítulo 6 do livro VIII. Nele, o Estagirita afirma que o primeiro motor é eterno, uno e imóvel, e o raciocínio de Aristóteles pode assim ser resumido: Posto que é preciso que sempre tenha havido movimento e que não se interrompa jamais<sup>18</sup>, deve haver algo eterno que mova primeiro, e o que primeiro move, seja um ou mais, terá que ser imóvel. Que é eterno, isto evidencia-se pela eternidade, já demonstrada, do movimento. Que é uno, isto evidencia-se pelo fato de ser melhor que seja um (e uno) do que vários e múltiplos, ou finitos melhor que infinitos, “pois, quando as conseqüências são as mesmas, temos que supor sempre que as causas são finitas e não infinitas, posto que entre as coisas naturais o finito e o melhor<sup>19</sup> tem de prevalecer, quando é possível, sobre seus opostos. E é suficiente que haja um único movente, o primeiro dos imóveis que, ao ser eterno, será para todas as demais coisas o princípio do movimento” (259a 9-13).

A título de conclusão, deve-se dizer que o Primeiro Motor não possui partes e nem magnitude, pois se tivesse magnitude esta teria que ser finita ou infinita, mas não pode haver uma magnitude infinita em ato (pois o infinito é imperfeição), e tão pouco pode ser finita, pois é impossível que uma magnitude finita tenha uma potência infinita, bem como é impossível que uma coisa seja movida por uma magnitude finita em um tempo infinito. Com efeito, “o Primeiro Motor move com um movimento eterno em um tempo infinito. Logo, é evidente que é indivisível e sem partes e que não tem magnitude” (267 b23-27).

Muito mais haveria que ser dito, posto que beira a vulgaridade e o desrespeito dizer tão pouco sobre doutrina tão ampla e complexa. No entanto,

dada a natureza deste estudo, que se dê por suficiente.

#### IV - DEUS SEGUNDO A METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

É consagrado o livro XII (L) da Metafísica ao estudo de Deus. Lembremo-nos que este constitui mesmo uma das definições de Filosofia Primeira e a Teologia, não há quem possa negá-lo, é precisamente o coroamento da filosofia aristotélica. Alguns conceitos chaves, entretanto, não são extensamente abordados e, antes, são até subentendidos, pois o Filósofo já havia dedicado todo o livro VIII da **Física** (Cf. supra) ao problema teológico.

O primeiro capítulo já nos informa que existem três tipos de substâncias: sensíveis corruptíveis, sensíveis incorruptíveis e a substância supra-sensível, eterna e imóvel, devendo esta última ser estudada pela Metafísica. Mas é apenas a partir do capítulo 6 que Aristóteles aborda efetivamente o problema de Deus.

Principia por demonstrar a existência da substância supra-sensível e seu argumento é mais ou menos este: as substâncias têm prioridade sobre todos os outros modos de Ser, de modo que, se fossem apenas e todas elas corruptíveis, não haveria nada de incorruptível. Entretanto, o tempo e o movimento são seguramente incorruptíveis, de maneira que deve haver um Primeiro Motor (e isto já foi explorado magistralmente na **Física**). Ora, este princípio motor, para produzir um movimento eterno, deve ser eterno, e para produzir um movimento contínuo deve estar sempre em ato. Portanto, existe um primeiro motor cuja essência consiste em ser eterno, ato puro e, exatamente por ser pura atualidade, desprovido de matéria. Eis que está provada a existência da substância supra-sensível, a qual identifica-se com Deus.

Talvez seja interessante notar uma sensível diferença na exposição que faz deste argumento o filósofo contemporâneo Gabriel Garcia Morente em sua famosa obra<sup>20</sup>. Diz Morente: para Aristóteles é desnecessário provar a existência de Deus, sobretudo porque ela é auto-evidente, pois se tudo o que conhecemos é contingente, ou seja, é mas

poderia *não ser*, é forçoso que exista um Ser absolutamente necessário, absoluto e perfeito, pois do contrário nada existiria.

A explicação de Morente talvez se baseie na anterioridade que o ato tem em relação à potência pois, segundo Aristóteles, a potência só é anterior ao ato quando consideramos um ente individualmente, mas se tomamos algo como princípio e generalizado, é natural que o ato anteceda a potência, pois para uma coisa passar da potência para o ato é preciso que existam causas já em ato. A matéria e a potência não se movem por si mesmas mas precisam de um princípio motor em ato.

E novamente nos vemos diante do problema da sucessão infinita de causas moventes e novamente somos forçados a admitir um princípio primeiro que mova e que permaneça ele mesmo imóvel. E isso é possível porque o Primeiro Motor move enquanto causa final e não enquanto causa eficiente, posto que Deus é amado, é objeto de desejo.

Em uma das páginas mais belas de toda literatura filosófica em todos os tempos, lê-se: “Tal é o princípio a que estão subordinados os céus e toda a Natureza. E é uma vida semelhante à melhor que gozamos aqui na Terra, mas apenas por pouco tempo, visto que ele se encontra perpetuamente neste estado, o que a nós é impossível, e porque a sua atualidade é também prazer.(...) Se Deus goza eternamente essa felicidade que nós só conhecemos por instantes, tal coisa nos enche de admiração, e mais ainda se a sua felicidade é maior. E maior é, seguramente. A vida reside nele, porque a atualidade do pensamento é vida, e Deus é essa atualidade; a atualidade autônoma de Deus é a vida perfeita e eterna. Dizemos, pois, que Deus é um ser vivo, eterno, supremamente bom, de sorte que a ele pertencem a vida e a duração contínua e eterna; pois isso é Deus” (1072b 13-17, 25-30).

A despeito das considerações que se seguem, a respeito de outros primeiros motores - que são em grande parte fruto da influência da mitologia da época -, deixa em nós indelével marca a verdade desta intuição fundamental que teve Aristóteles da existência do Divino.

Cabe agora discorrer sobre a atividade de Deus. Sendo Deus puro pensamento, evidentemente Deus somente pensa no que há de mais elevado e

divino e o que é mais divino é aquilo que não está sujeito ao movimento e à corrupção, portanto o próprio Deus. Deus é, destarte, pensamento que pensa a si mesmo.

A natureza do pensar divino é pura atualidade, não cessa nunca, posto que do contrário teria alguma potencialidade e isso lhe causaria interrupções, cansaço, o que seria absurdo atribuir a Deus. A Deus, e somente a Ele, podemos atribuir a coincidência plena entre Ser e pensar (célebre doutrina de Aristóteles), pois tudo o que não é mesclado com matéria possibilita a coincidência plena e Deus é absolutamente imaterial.

Por fim, estabelece-se que o objeto do pensamento divino é simples, pois sua imaterialidade exige simplicidade.

Em suma, Deus é vida...Deus é amor...Deus é beleza...E a ele todos buscamos.

## V - CONCLUSÃO

O objetivo deste estudo não foi o de apontar os possíveis problemas da Teologia aristotélica, como suscitam alguns intérpretes mas, em concordância com a tese de Giovanni Reale a respeito da unidade do pensamento do Estagirita, apresentar sinteticamente a doutrina de Deus segundo Aristóteles em dois momentos específicos de sua produção intelectual.

Certamente, em tempos de desorientação, como estes em que vivemos, quando nem a razão, nem a ciência, nem a técnica dão conta de abarcar os mistérios e as maravilhas do Universo, pelo contrário, tudo o que fazem é produzir um “conhecimento”(?) que revela um mundo desencantado e sem sentido, Aristóteles nos dá o exemplo de como podem existir “esperanças”, de como se pode filosofar, de como o humano pode tornar-se mais humano. Nos mostra como ainda podemos confiar na razão. Não que Aristóteles deva desempenhar um papel de “clínico” para nossas vidas, mas o saber dos antigos pode ser uma terapia para os tempos atuais<sup>21</sup> à medida que pode “salvar” a racionalidade.

Como nos mostrou magistralmente Enrico Berti em duas de suas obras (pequenas em extensão mas grandes no conteúdos e nos resultados), muitas

foram as utilizações que Aristóteles fez da razão humana<sup>22</sup> e elas ainda nos são possíveis; muito vivo permanece Aristóteles no meio de nós, prova-o as tantas retomadas que foram e são feitas dele, posto que seu pensamento é um caso raro de sistema aberto<sup>23</sup> com muitas possibilidades. Quando não mais aceitarmos a falta de rigor e radicalidade - características essenciais da filosofia - que marca a atual filosofia, Aristóteles é uma fonte de riqueza incontestável. A sua filosofia é viva, porque para a vida.

## NOTAS

- (1) "Todo homem, por natureza, deseja conhecer". Arist. *Metafísica*, I,1.
- (2) Refiro-me aos detratores do pensamento metafísico que, de uma maneira ou de outra, instituem certos fundamentos cuja aceitação não depende de uma mera questão de coerência que faltaria à metafísica clássica, como sustentam aqueles.
- (3) Sabemos, graças aos testemunhos - sobretudo de D. Laércio - e aos mais recentes estudos, especialmente de W. Jaeger e E. Berti, que os vinte anos que Aristóteles passou na Academia, até a morte de Platão, foram decisivos para a formação do pensamento Aristotélico. Cf., de Jaeger, o seu magistral *Aristóteles* (1921).
- (4) Com o devido respeito aos helenistas, e sabendo que se trata de uma incorreção, outorgo-me o direito de não utilizar, por razões de ordem prática, os acentos nas palavras em grego.
- (5) Cf. Hamelin, O. *Aristote, Physique II*, Paris, 1931 e Mansion, A. *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvaine-Paris, 1945 APUD Reale, G. *Introducción a Aristóteles*, Madrid, 1998.
- (6) É curioso notar como alguns físicos contemporâneos novamente se vêem às voltas com problemas desta ordem. Por mais que tentem renunciar a isso, é inevitável que nos rendamos à Kant e com ele afirmemos: "O elán metafísico é inerente à razão humana" (Kant, I. *passim*).
- (7) Talvez seja relevante notar que a *Metafísica* de Aristóteles, como demonstra Reale em sua *Hist. Fil. Antiga* (vol 2), poderia receber várias demoniações com referência aos seus objetos: Aitiologia (estudo das causas), Usiologia (estudo da substância), Ontologia (estudo do Ser) e Teologia (estudo de Deus).
- (8) Os escolásticos medievais assim immortalizaram: *Omne quod movetur ab alio movetur*.
- (9) Para a Física moderna nem todo movimento possui uma causa, como é o caso do movimento inercial, mas a este respeito duas

considerações precisam ser feitas: 1º O conceito de movimento para Aristóteles é mais amplo e profundo do que o moderno; 2º A negação de que o movimento (de qualquer espécie) não tenha uma causa, revela, em meu modo de entender, estreiteza de pensamento e superficialidade, pois mesmo um corpo em movimento inercial em algum momento precisou ter uma causa.

- (10) Esta é a célebre argumentação mediante uma *reductio ad absurdum*.
- (11) Aristóteles refere-se à teoria das esferas concêntricas, segundo a qual cada uma é movida por algo exterior, e não exatamente a Deus, a última esfera do Universo, por isso Aristóteles explicou (e nós grifamos) que este primeiro motor não é entendido como fim, mas como próximo.
- (12) Note-se que para os antigos o conceito de infinito está sempre relacionado com imperfeição.
- (13) Neste momento Aristóteles também introduz o problema do tempo, o qual também é eterno, pois "o tempo é o número do movimento" (251b 13), e se o movimento é eterno, assim o é o tempo.
- (14) Ficaram immortalizadas as suas palavras na Filosofia Ocidental: to on pollakwV legetai. ("O Ser se diz de muitas maneiras).
- (15) Cf. Arist. **Física**, 256a 1 - 6
- (16) A este respeito, como nota Guillermo R de Echandía, dá-se por aceita a impossibilidade de uma série infinita de causas motrizes. A argumentação está efetivamente na *Metafísica* (994a 1-31).
- (17) Cf. Arist. **Física**, 256a 13 - 22
- (18) Cf. id, *ibid*, 250b 11-252b 6.
- (19) Como indica G. Echandía, Conford observou que Aristóteles aceitou que o *peperasménon* é melhor que o *ápeiron* seguindo a suposição de um número limitado de elementos de Empédocles, contra os atomistas e Anaxágoras.
- (20) **Fundamentos da Filosofia**, *passim*.
- (21) Célebre expressão de G. Reale que serviu de título a uma de suas obras.
- (22) **As razões de Aristóteles**.
- (23) **Aristóteles no século XX**.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, **Física**. Madrid, Gredos, 1995. (Intr., Trad. e notas de Guillermo R de Echandía.
- \_\_\_\_\_, **Metafísica**. Porto Alegre, Globo, 1969.
- REALE, Giovanni. **Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles**. Barcelona, Herder, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Introducción a Aristóteles**. 2ª ed. Barcelona, Herder, 1992.

## ÉTICA ANTROPOLÓGICA EM JULIÁN MARÍAS

Arlindo F. GONÇALVES JR.  
Universidade Gama Filho – RJ

### RESUMO

*O presente artigo pretende expor os temas da Ética de Julián Marías. Sua teoria é fundamentada sobre o raciovitalismo orteguiano e compreende a noção de homem enquanto estrutura empírica. A vida é entendida em seu aspecto biográfico e o seu critério ético é a intensidade. O projeto moral deve atender à realização da pessoa em seus projetos imaginários.*

### RÉSUMÉ

*La presente étude prétend exposer les thèmes de l'Éthique de Julián Marías. Chez théorie est fondé sur le raciovitalisme ortéguien et comprend la condition de l'homme en tant que structure empirique. La vie est entendu en sa notion biographique et son critère éthique c'est la intensité.. Le projet moral doivent servir a la réalisation de la personne dan leurs projetes imaginaires.*

Para Julián Marías a concepção do sujeito moral, na forma mais acabada em que podemos mencioná-lo - enquanto membro e executor da humanidade -, está sob a perspectiva da vida humana. Sua análise pressupõe uma metafísica antropológica que compreende o homem como uma estrutura concreta e empírica. Em meio às vigências operantes, o homem se faz através de sua biografia inserido num complexo sistema de instalações vetoriais. O mundo pessoal - dramático - é o ponto de partida, referindo-se a uma trajetória argumental somente justificada junto ao projeto imaginário e autêntico desde a perspectiva de si mesmo. A vida moral é tomada em consonância com sua vocação e sua absorção com a circunstancialidade, cuja relação amorosa tem seu lugar privilegiado. O objetivo deste texto é apresentar, através da recuperação de argumentos na obra de Julián Marías,

a edificação desta teoria moral na qual a intensidade do viver define-se seu como critério. Este exame estará compreendido em três partes - 1. As estruturas empíricas da vida humana; 2. As trajetórias vitais e os argumentos biográficos; 3. Projeto moral e justificativa pessoal - em que serão analisadas as respectivas obras: *Antropologia Metafísica* (1970); *Mapa do Mundo Pessoal* (1993), e *Tratado do Melhor* (1995).

### 1. AS ESTRUTURAS EMPÍRICAS NA VIDA HUMANA

Para examinar o lugar teórico da realidade do homem na vida humana, cabe não só uma fenomenologia analítica de sua estrutura comum a todos os homens, mas algo que aponte para a história narrativa da vida pessoal. Esta zona da

realidade recebe o estatuto de estrutura empírica e a ela pertencem todas as determinações. Tema já contemplado desde a teoria aristotélica dos modos de ser, em particular o modo próprio de uma substância (ídion), categoria que figura entre o ser essencial (káth'autó) e o ser accidental (katá symbebekós), porém designado ao ser de todas as coisas e não especificamente à realidade dramática da vida humana como pretende Marías.

Neste sentido o homem é definido como um conjunto das estruturas empíricas, ou formas concretas da circunstancialidade. Desta maneira, acontece na vida humana não como requisito, mas inserida na sua variação histórica e pessoal, incluindo o mundo intransferível com o que nos ocupamos.

Esta circunstancialidade remete necessariamente ao *estar*. Não um simples estar entre coisas, mas um *estar vivendo*. A condição dinâmica deste *estar* adquire uma estrutura metafísica e biográfica quando a compreendemos como forma mesma da realidade radical, por vezes confundida com a noção de ser, mas que é sempre posterior ao *viver*. *Estar* refere-se a uma situação única e concreta e compõe-se de minha circunstância e minha *pretensão*. Situar-se, então, inclui a possibilidade do voltar-se para outro objeto orientado para outra situação.

Diferentemente da *situação* - dinâmica - a instalação se apresenta como algo estável ao menos a ponto de podermos contar com sua duração, e que nos permite reconhecer o que estamos vivendo. Por instalação deve-se associar a operação que a vida executa em direção ao futuro, no sentido em que a define como o ponto de partida desta trajetória. Nota-se o caráter frutivo do estar, já que sua realidade está associada ao fazer algo que por sua vez é reflexivo, ou seja, volta-se a uma instalação prévia em mim mesmo na qual me encontro.

A instalação enquanto estrutura empírica é pluridimensional, ou seja, apesar de unitária é uma operação que se dá em vários sentidos. A própria análise das várias dimensões da instalação é sua forma concreta de ser. Assim o exercício de articular os projetos do eu vivente é necessariamente dispor-se com os ingredientes da instalação. Das formas de instalação pode-se assinalar inúmeras, dada sua generalidade, o que sugere uma aproximação com a própria condição humana na

sua dramática condição, mas a título de simplificação pode-se assinalar: a condição sexual, classe social, idade, corporeidade e cultura.

Estamos instalados nestas diferentes formas, e pode-se dizer que são as próprias formas do *acontecer*, que se efetivam historicamente. Marías recorre a imagem de um leito em que as águas transcorrem por correntes marítimas feitas de tensões e de diferenças de pressão ou temperatura. Nesta metáfora o fluxo da corrente representa o movimento futuro e a retenção - antecipatória - no presente da instalação é que me possibilita o estar projetando-me: já não me encerro, nem unicamente no presente, e tampouco no futuro, mas como prospecção.

A este mecanismo de mobilidade em que as formas de instalação se organizam - como que em feixes ou perspectivas - que projetam suas várias dimensões em um determinado objetivo, dá-se o nome de *estrutura vetorial da vida*. Esta estrutura é definida pela sua intensidade e direção e através da qual se efetiva concretamente o sistema da instalação. Termo extraído da mecânica, o vetor representa a direção ou resultado de uma força. Na abordagem de Marías é um símbolo para a realidade da ação vital ou, seu sentido biográfico. A este rumo vetorial de significação em que a vida se faz, há de se distinguir o caráter psicologista que reduz o telos humano em desejo e vontade, já que estes ocorrem no interior da vida humana e não a determinam. A estrutura vetorial é, portanto, o que permite o surgimento vivificado das coisas em argumentos ou feições, e sua relação com a instalação é de reciprocidade.

A instalação corpórea designa uma condição sexuada. Nela a vida humana se realiza como figura viril, polarizada e intencional, que necessita, para sua realização integral, da convivência entre as figuras femininas e masculinas - na dimensão exata em que elas atualizam seus arquétipos. Das formas em que as estruturas empíricas se apresentam, a que adquire mais importância é a *condição amorosa*, ao fazer convergir para si as demais dimensões da vida humana já mencionadas.

Retomando a abordagem orteguiana do ser como indigência, posto sua carência constitutiva, pela qual se orienta à circunstância, Marías reexamina a situação primordial da vida humana

como necessidade - o que traduz a permanente e intrínseca condição biográfica. Diferentemente do simples *faltar-me*, o necessitar inclui também o que há em posse. A posse humana, diz, “não é um simples *ter* e sim um *estar tendo*, de caráter programático, que se diversifica em formas distintas, segundo a qualidade do possuído”(AM, p. 173)<sup>1</sup>. Daí a diferenciação com a necessidade biológica, no sentido em que a necessidade pessoal, mesmo se dirigindo às coisas, está no âmbito e perspectiva de um argumento vital.

De um modo distinto e mais profundo, está a necessidade que se refere à outra pessoa. A necessidade de alguém tem seu conteúdo inapreensível, por tratar-se de uma realidade dramática e inacabada, que não está *aí*, mas em constante devir. É unicamente através de uma narrativa que adquira significação na biografia pessoal, que posso responder à demanda do *para que* deste alguém da necessidade. Cabe mencionar que este necessitar é projetado de uma condição sexuada, surgindo de dois modos: dentro do próprio sexo e em direção ao outro, sendo que a necessidade pessoal é antes de tudo heterossexuada - nota-se que prescinde da determinação de ser ou não sexual. Neste sentido o *amor* é compreendido como uma instalação a partir do qual se erradiam atos.

A instalação empírica pode-se encontrar em várias dimensões e possibilidades, o que garante as várias perspectivas concretas do *estar e do acontecer* biográficos. Esta amálgama de matizes que se refere à vida humana em suas instalações recebem o nome de *têmpera*. Como modulação da instalação representa a variedade de possibilidades através das quais se radicam modos pessoais sob a estabilidade das estruturas da instalação. Como exemplo podemos notar o uso da língua, que mesmo participando de uma instalação comum, ora falamos português, a cada momento e em cada condição pessoal se modela em uma disposição determinada, ou em *têmperas* que se movem dentro da condição *língua portuguesa* na qual estamos instalados, assim podemos usá-la de forma efusiva, lacônica, coloquialmente, etc.

Dada a realidade em que as *têmperas* da vida se encontram - como estruturas empíricas - seu lugar teórico está alocado no plano antropológico,

enquanto que, ontologicamente pertence à vida humana uma *têmpera*. Biograficamente, ou seja, radicadas nas instalações, elas se dão efetivas em sua pluralidade. A *têmpera* vital e pessoal é assim imbricada de determinação heterônoma, ou seja, o habitual na conduta é influenciado e regulado em certa proporção por estas determinações. A expressão *têmpera* se associa a noção de moderação - tema já abordado nas chamadas filosofias da existência - e o mesmo sentido é empregado também pela música. Mas ainda o termo se identifica, assim como apresentado por Ortega, com *tessitura*, no sentido em que seu modo varia sob determinações e representa uma versão empírica da instalação. Em seu fenômeno convergem as diversas dimensões da vida humana. A irrestrita adesão e consubstancialização da *têmpera* habitual com a que estamos socialmente instalados gera a inautenticidade, ou vida *desterrada*, ao compreender que a disposição individual cedeu lugar para aquilo que não lhe é inteiramente próprio, para uma situação fora de sintonia com sua singularidade e vocação.

A realização da pretensão de minha biografia é o que se pode chamar de felicidade. Ao nos encontrarmos no mundo concretamente o fazemos em estimativa, ou seja, *bem* ou *mal*. A felicidade está relacionada a esta gradação, quando tal estimativa afeta a vida empírica em sua estrutura prospectiva. Portanto, a expressão *estar feliz* comporta em si uma projeção desta condição mesmo que não alcance a vida integralmente.

Tal pretensão à felicidade que ocorre no interior da estrutura da vida, é paradoxal com relação à sua realização. Segundo Marías: “o homem é o ser que necessita ser feliz e que não o pode ser. A pretensão à felicidade é irrenunciável, porque coincide com a que constitui nossa vida”(AM, p. 229). Atender ao apelo desta pretensão significa uma aproximação a partir da instalação biográfica, deficiente, pois realizá-la é intrinsecamente impossível. Representa notoriamente a própria inquietação e instabilidade pelas quais a vida transcorre por revelar a descontinuidade do tempo, que se estende em sucessões de momento, e da inapreensão da vida *mesma* na forma unitária e inesgotável. A felicidade está determinada pela imaginação e ocorrência, mesmo que fruitiva, está associada ao imperativo de autenticidade da nossa



vida afirmada em sua autonomia. Seu preenchimento ou atualidade necessita da relação assertiva com a circunstância, uma resposta ao nosso destino. Em termos vetoriais pode-se dizer que a felicidade acontece quando sua orientação resultante, nosso estímulo programático, atinge seu objetivo. Isto não como estado estático, mas no *leito* dramático de uma instalação que se dá num fluxo contínuo de várias determinações vetoriais.

A fórmula da felicidade - o impossível necessário - abrange ainda a atitude humana da espera a partir de um programa imaginário convertida em sua vivenda - coisas com as quais e nas quais se vive - reabsorvidas, tornadas reais e assimilados na pessoa. Duas metáforas nos sugerem a atualização desta felicidade empírica: a posse e a efusão. Se compreendemos a felicidade como posse da realidade temos que nos limitar ao conceito quanto ao seu conteúdo e sua fonte originária. Sobre o primeiro há de se diferir entre pessoas e coisas, já que a felicidade: “é sempre pessoal e afeta-nos enquanto pessoas (...) porém, o pessoal é justamente o que não se pode possuir” (AM, p. 235). Parte-se vetorialmente na posse de si, projetados para personalizar o objeto, convertê-lo segundo a pretensão de torná-lo realidade pessoal e não coisificada. Cabe predicar a forma desta posse para fazê-la realidade vital e para isso introduz-se a noção de efusão. Sem ela não temos o incitamento da posse na nossa realidade íntima como assinala: “o único modo de *posse* de um pessoa é sua inclusão na textura de nossa vida, que sobre ela se verte e a envolve, posso fazer *minha* uma pessoa porque, em virtude da efusão, incorporo-a a minha vida tendo-me feito previamente *seu*” (AM, p. 236).

Aspecto limítrofe, mas também pertencente à estrutura empírica da vida humana, passaremos ao exame da noção de morte como realidade radicada na biografia. Partimos da identificação da palavra mortal com a própria condição pessoal - em contrapartida a imortal designado aos deuses - para percebermos sua significação intrínseca na realidade humana. Num sentido amplo a mortalidade é uma contingência presente de duas formas: enquanto eventualidade, pois sua possibilidade é ocasional e incerta; e como inevitabilidade, o que expressa a condição necessária de sua ocorrência. No sentido estrito, aqui interpretado enquanto estrutura

empírica, a morte é tomada dentro da biografia e se revela ao projetar-me, pois na experiência de futurização descubro-me como necessariamente mortal - *moriturus* - ainda que aceita sobre um véu de irrealidade e certo distanciamento. Cabe distingui-la do seu aspecto meramente biológico, psicofísico e espiritual, pois esta modulação desqualifica a morte a partir da minha vida e afeta o meu corpo, no qual não me reduzo. A morte biográfica e pessoal, por outro lado, é algo que ocorre a mim. Para uma aproximação lançamos mão de certas analogias que indiquem uma compreensão da realidade da morte pessoal. A primeira forma analógica, quando refere-se a morte alheia, de outra pessoa é a *ausência e despedida*.

## 2. AS TRAJETÓRIAS VITAIS E SEUS ARGUMENTOS BIOGRÁFICOS

O primeiro nível da condição pessoal da vida humana é a convivência. O homem como *herdeiro*, necessita da convivência essencial na qual ultrapassa o individual em direção ao social. Depositários de *vigências operantes* do meio histórico-social se mostram concentradas em culturas primitivas que regulam de forma mais severa o código que define o repertório de ações. O sistema de uso social da consciência, característica que irrompe no mundo ocidental, figura sendo o que permite a inclusão na coletividade. O segundo nível é o psíquico como ingrediente que corresponde ao volitivo, perceptivo e estimativo. Revela-se como possibilitador, dentre outras coisas, da convivência. O terceiro nível é o pessoal e varia de acordo com fatores culturais, históricos e individuais que condicionam, em parte, a perspectiva própria pessoal. Também vimos que a vida humana é futurização - projeto de antecipação do porvir. O que interessa neste pressuposto é a incidência e transformação ocorrida na própria pessoa e sua realidade. Ao lançar-se no futuro o humano relabora em seu imaginário, como um outro de si mesmo, uma nova realidade. Esta condição é reconhecida no trato com o outro pelo fato de identificarmos a presença do projeto na intimidade que se desvela, sobretudo, através da face humana. Percebemos parte do outro no que ele se imagina - efetiva e paradoxalmente naquilo que ele não é.

Outro carácter constitutivo do mundo pessoal é o dramático que define o humano em uma trajetória argumental. Característica que inclui justificação, finalidade e responsabilidade na ação humana, um *acontecer para alguém*, que se projeta singularmente sobre as possibilidades assinalando sua personalização sobre o mundo. Se o mundo pessoal relativo a cada um de nós é fundamentado pela convivência ou pelo encontro com outros que surgem em suas condições dramáticas, pode-se afirmar que o sistema do mundo pessoal possui as mesmas características. Daí a fonte para compreendermos o objeto do mapa do mundo pessoal. O que ele narra - e não o que descreve, posto se tratar de uma obra intrinsecamente aberta - são pessoas como tais e não coisas, atos psíquicos ou vigências sociais. Neste sentido, o mapa corresponde ao propósito das trajetórias argumentais e dramáticas, e ao contá-lo se faz na perspectiva da mundaneidade em que cada um se encontra lançado. Lançado ao risco de efetivar seu projeto dentre as tensões e movimentos das possibilidades e relações.

Duas das formas radicais de realização da vida como iniciação do dramatismo se apresentam na condição do homem e da mulher. Esta referência implica numa projeção de uma forma de vida à outra, já que suas realidades insuficientes carecem da convivência específica, mesmo preservando uma identidade constitutiva. A condição sexual em que estamos instalados é pressuposto para que a vida pessoal se lance às suas trajetórias argumentais é o fundo que dá origem à atração exposta pela corporeidade.

A relação homem e mulher têm ainda como função o descobrimento próprio de si pela interlocução com o outro que me surpreende pela inequívoca presença daquilo que corresponde ao reflexo da condição polar de reciprocidade - o contorno da própria realidade pessoal - como observado na seguinte passagem: “a experiência imediata, individual, da mulher por parte do homem, e a inversa, me parece um fator do descobrimento da própria condição pessoal. Eu me conheço como tal pessoa frente à outra, que conservando os traços de tal, é radicalmente diferente e me reserva surpresa após surpresa” (MMP, p. 35).

A aproximação com o outro da reciprocidade é, portanto, o princípio mesmo da gênese da pessoa

que se projeta *desde si mesma* tomando posse de sua personalidade e ao reconhecer o outro como tu, se descobre como eu. Toma lugar junto ao corpo que se personaliza pela frequência, intensidade e qualidade do contato com o outro, e, neste sentido a constituição da pessoa também diz respeito à corporeidade para se chegar à instalação mundana.

A constituição humana, a partir desta realidade que privilegia a interdependência, parte de uma profunda insegurança em que a pessoa se realiza num constante *fluir* intencionalmente pelas possibilidades e riscos com um núcleo de identidade pessoal a ser conquistadas nestas variações dramáticas. Daí o *ser pessoa* não resulta necessariamente em ser pessoal. Na dimensão da segurança, por outro lado, temos as vigências e pautas de conduta que se referem ao trato social. Entre o social ou coletivo e o núcleo pessoal haverá uma tensão inerente. Naquele não só há uma interação interindividual, mas a aparição dos usos comuns. Nesta condição evidencia-se o apelo à despersonalização quando o humano se esvai na pressão exercida para o nivelamento da impessoalidade que se apresentam como a realidade mesma. Estado denominado de *conformismo*, ou seja, abandono do pessoal que é somente uma parte do mundo humano da convivência.

O mundo pessoal implica em ingredientes ou condições próprias como generosidade na relação com o outro que prescinde da noção de relação utilitária, bem como a memória e a imaginação, que compreendem aspectos de continuidade e criação na diversidade intrínseca às relações. Da imaginação temos a via de acesso ao *quem* da interlocução, já que nos aproximamos idealmente da perspectiva em que o ouro está instalado. Quando esse processo é atingido, tem-se uma relação eminentemente pessoal com caráter argumental e programático.

O descobrimento de uma pessoa - de alguém na sua dimensão essencial de irrepitibilidade - é concomitante ao descobrimento da minha própria realidade como pessoal e singular. O processo de desvelamento da relação pessoal se inicia pela impressão imediata do outro em manifesta transparência. Seguem-se os registros da comunicação não verbal - gestos e marcas da presença - e uma vez estabelecida a relação pessoal, as duas vidas tendem a preservar seu argumento

vital mesmo que nesta necessária convergência as experiências sejam compartilhadas. Pressupõe-se então, que haja trajetórias comuns para a relação, como agente facilitador da comunicação, sendo que a principal refere-se a temporalidade como estímulo.

Nesta análise da *cartografia biográfica* encontramos como relevo do mundo pessoal a temporalidade, ou dinâmica entre passado e projetos. Em uma relação concreta de convergência entre duas realidades argumentais equilibradas temos a necessidade de uma comunicação de passados. Mesmo que este nível de informação não venha a ser de plena absorção, seu intento mútuo definirá a própria relação pessoal. O conteúdo compartilhado para ambos é, a princípio, o que se tem como necessário ou relevante, e se articula mediante a demanda nos movimentos da relação criando uma possibilidade de referência, tal como assinala: “porções da vida pretérita das duas pessoas vão ingressando em uma espécie de *fundo comum* que vai sendo um tesouro de amizade ao qual se pode recorrer quando faz falta” (MMP, p. 77).

Na busca de preencher a diversidade primária, há que conferir uma fração de nivelamento, ou aspectos comuns, para que um conjunto de significações tenha solo fértil para recepção e assimilação na história em que o outro surge. Neste sentido, pessoas coetâneas encontram melhor mobilidade para a convergência biográfica. Dois requisitos imprescindíveis, porém, para esta relação pessoal são: a combinação entre veracidade e abertura, bem como a convergência de projetos. Do primeiro tem-se a possibilidade de não falseamento de esquemas recebidos, tomados por perspectivas que os reduzem a modos arbitrários. Do segundo, a condição que define a disposição e qualidade das relações, pois são nas modificações sofridas pelos projetos pessoais que se confluem. Esta disponibilidade de abertura e modificação, será critério de intensidade e enriquecimento para a realização pessoal na relação.

As formas de projeção no mundo pessoal que definem a constituição do *mapa*, não se esgotam, porém nas relações interlocutivas ou sociais, mas também ocorrem em zonas limítrofes, ou fronteiriças, cujo contato, mesmo não sendo pleno, é ainda pessoal. Nesta perspectiva teremos como fronteiras

as relações com os mortos, com a *personalização do não pessoal*, e com a dimensão da religiosidade. Os mortos pertencem ao nosso mundo pessoal na forma de ausência definitiva e desvelamento nós a estrutura mesma do nosso mundo, seja pela memória, seja pelas variações de distância em que os conservamos. Personalizar o não pessoal significa intervir representativamente e projetar sentido pessoal na circunstância alheia e desprovida de capacidade respondente - como exemplo a relação com o mundo social. A última relação refere-se a uma realidade que se manifesta pela crença, esperança e imaginação: a religiosidade. Figura como extremo de toda realidade conhecida e o que a torna pessoal é a disponibilidade ao amor cristalizado, em muitas culturas, na forma suprema de Deus como o *grande ausente*.

Ocupando uma porção significativa no mundo pessoal e exigindo um encontro real tendo a intensidade como critério, estão os amigos. Para incluir esta categoria dentro do mapa biográfico há que especificar a amizade como inter-relação que não se esgota como ponto de intercessão tangencial de zonas comuns entre pessoas, mas que se efetiva como interpenetração duradoura.. A simpatia figura como terreno para o seu surgimento e se baseia na apreensão global da pessoa - ênfase que prescinde de uma percepção analítica. Tanto a simpatia como a antipatia são passíveis de ratificação e renovação, logo, são relativas entre pessoas concretas. Ser simpático significa a descoberta de uma possibilidade de aproximação e encontro efetivos, mutuamente na maioria das vezes. Descobrimos no sentido do efeito produzido na pessoa mesma, e assim é provável que uma pessoa introduza ou desperte na outra a possibilidade de transformação. Um estímulo positivo é aquele que seja catalisador para potencialidades inerentes à autenticidade de cada pessoa, daí seu caráter de libertação. Por outro lado, no sentido negativo, teremos a corrupção de quem de fato somos. Estes processos podem ocorrer mesmo nas amizades *fracionárias*, as quais, mesmo sendo aproximações de núcleos e projetos próprios, são apenas parciais. Uma delas se refere ao tempo e sua duração, - uma ligação que se esvai e afeta diferentes dimensões das trajetórias vitais exemplificadas, sobretudo nos grupos de afinidades.

Mas a amizade em sua plenitude, em que algo de essencial é compartilhado, está na expansão da

própria pessoa como suprassunção da própria solidão, sem o seu anulamento. Marías sustenta ainda que essa forma de plenitude é mais intensificada na relação inter-sexuada, entre homens e mulheres<sup>2</sup>, já que a mobilização da personalidade e o elemento de ilusão potencializam a realidade pessoal de modo mais genérico, e a compreensão mútua, companhia, abertura e receptividade se elevam. Assim, diz: “a mulher para o homem [e também o contrário] significa uma apelação imediata ao pessoal; ante a mulher vivida como tal o homem reage de uma maneira global ou conjunta, não em uma direção particular e abstrata; percebe a diferença polar, a referência mútua de duas maneiras de ser pessoa (...), sobretudo, a recíproca projeção argumental chaga ao máximo, porque se superpõe à que já significa a disjunção polar entre duas formas de vida que consistem em mútua referência” (MMP, p. 113).

No âmbito do amor pessoal, que incorpora - porém ultrapassando - a condição biológica da sexualidade encontra lugar na vivência de imaginária unicidade seu verdadeiro e radical sentido. Qual é a especificidade deste outro que irrompe da condição anônima que pertence os *demais* para tornarem-se um *quem* exaltado pelo meu desejo? A princípio este outro da atração - e aqui Marías mantém-se fundamentado na relação inter-sexual surge como realidade nova, única e como causa de abertura da minha curiosidade e *adivinhação*. Adivinhação em forma de promessa, no sentido em que este outro se mostra como realidade inapreensível mas animada pela atração de traduzi-la, já que incita - *promete* - a uma configuração humana nova. Cumpre-se então a *exigência* de compreensão, mesmo que radicalmente o outro escape a minha demanda. A capacidade de imaginação conjugada com o entusiasmo da atração compõe a disposição do amor como *incorporação de realidades*.

Exemplo da insuficiência do ingrediente imaginário se dá na figura de Don Juan - sobretudo o personagem de Zorrilla na peça *Don Juan Tenório* - que, para Marías, no que diz respeito ao traço de sedução do mito, representa o processo de descobrimento da mulher pelo homem interrompido pela incapacidade de imaginá-la ou reinventá-la, o que permitiria a superação da fugaz condição de inconstância que orienta sempre o desejo de Don Juan para outra mulher. Neste sentido, o personagem

encerra a ilusão como conquista: “a [sua] grande delícia é assistir ao processo em virtude da qual a mulher o individualiza, o considera único, lhe abre sua intimidade, se lhe entrega. Assim termina a história” (MMP, p. 130).

O amor que nasce com a presença da corporeidade como expressão concreta e perceptiva, se estabelece num descobrimento progressivo da imaginação. Portanto, o corpo ocupa uma dimensão somente primária que designa um *alguém* que o habita - como expressividade de um suposto amoroso, assume uma amalgama de significações. Mas quando desprovido destas funções o mero *culto ao corpo* será somente infra-pessoal.

A situação amorosa não é fato consubstanciado a priori em que contamos na relação experimentada entre homem e mulher, mas ates, existe como possibilidade de tensão na convivência. Possibilidade que promove uma aproximação capaz de personalizar sua vida de forma assertiva e singular desde que haja intensidade e realização desde sua instalação em direção à uma pessoa do *acolhimento*. Ao ser elemento de modificação da realidade do outro, o amor não pode ser confundido meramente com sendo um sentimento, senão como condição pessoal na qual supõe uma *instalação* cujos caracteres mais importantes são os biográficos cambiantes segundo os argumentos da vida - ilusão e desejo. O objeto do amor, o *quem*, é amado desde uma realidade argumental, que o delimita e presentifica a partir de si mesmo, única fonte de emanação, ou nos termos do autor: “os vetores de qualidade amorosa partem de uma instalação na rigorosa condição pessoal, quero dizer que se ama desde a pessoa que se é, e precisamente com uma prévia possessão desse modo de ser. A atitude propriamente amorosa significa uma concentração na condição pessoal, frente à habitual dispersão da vida em outras dimensões secundárias” (MMP, p. 142-143).

A atitude amorosa intensifica a realidade das pessoas que as experimentam ao descobrirem convergidos os núcleos vectoriais interpessoais a uma única forma de efetivação. Das convergências imediatas - efeitos - que resultam sobre a pessoa temos inicialmente um modo de *iluminação* no sentido de nova percepção, mais vigorosa e

inteligível sobre o outro do meu interesse. Sua realidade se desperta à uma decifração e mesmo que se conserve sempre aspectos de inatingíveis obscuridades já que em última instância o núcleo pessoal pode ser apenas intuído. Esse é o combustível para a convivência impelida ao descortinamento de apreensão do outro. Tal compreensão pode definir o que seja o amor autêntico que se diferencia através de uma orientação clarificadora sobre a realidade do objeto amado.

Uma vez autêntico o amor tem certa probabilidade a ser correspondido sobre a forma de uma possível simpatia e complacência recíprocas, uma *dupla iluminação*, cuja forma suprema seria a superação da solidão, ainda que preservada sua função. Sem ser possessão nem fusão é, antes, uma doação “*de coisa nenhuma*”, diz Marías, “doação nem sequer de apoio, serviço, calor humano, mas de *um mesmo*, ou seja, doação da pessoa que cada um é” (MMP, p. 148). Nessa confluência de trajetórias que adquire argumentos conjuntos o *entusiasmo recíproco* é ingrediente indispensável para a vitalidade do amor compartilhado, o que designa a exaltação de cada um, cuja intensidade oscila no decorrer do drama biográfico.

Da estrita relação entre o amor e a constituição pessoal de cada pessoa, extraímos o caráter de dependência. Cabe concluir que quanto mais intenso, profundo e pessoal, o amor com maior expressividade faz irromper a própria pessoa.

### 3. PROJETO MORAL E JUSTIFICATIVA PESSOAL

Numa primeira aproximação ao tema da moralidade, de forma ampla, surge a necessidade de reconhecer os pressupostos que a sustenta. Frente à espontaneidade da vida humana somos delimitados por certas normas cujo conteúdo impõe-se como ordenação ou delimitação para a realidade concreta. A primeira forma desta delimitação, ou moralidade, advém dos costumes que determinam as normas para o indivíduo que se orienta no grupo social. *Costume, moral e ética* encontram sua identificação nos seus significados quando tomados em suas radicais semânticas empregadas junto à noção de uso social. Um dos temas complexos encontrados nas diversas teorias

éticas, e quase se confundindo com seus objetivos está na necessidade de universalização para a conduta do sujeito moral, de forma a se contrapor à idéia de espontaneidade. Na ética aristotélica, por exemplo, o fim necessário à toda ação moral tem seu objetivo na realização do bem - *agathón* - assim pode-se afirmar sua pretensão à universalidade no sentido em que a conduta moral, dentre outras, é normativa e qualifica-se como dever. Estas normas que visam o bem se justificam além das próprias demandas sociais e se fundamentam no dever racional e não na obrigação gerada pelas vigências ou costumes. É, portanto o atributo da justificação do bem a qual persegue que define o caráter da universalidade moral. Mantida a exigência formal e deontológica desta universalidade ética não estaríamos nos opondo ao fluxo mesmo da vida na diversidade, inconstância, realizada dentro de uma consciência histórica? Neste sentido a moral tomaria traços de imoralidade, pois se levantaria contra a própria vida em sua essência. Esta postura é abarcada, sobretudo pelos acéticos, que compreendem a distância e o comprometimento entre os esquemas normativos e a realidade vital. Porém, a problemática não se resume simplesmente à subtração do dever e uma apologia desmesurada à espontaneidade: “se suspeita que a vida está unida a certa necessidade de moralidade”, diz Marías, “mas que esta pode exercer violência sobre ela, ou seja, encerrar algum risco de imoralidade. Isto leva a exigência de uma *fundamentação moral*” (TM, p. 16).

Uma vez aceita como evidente, necessária e inserida na estrutura mesma da vida, cabe examinar sua justificação em uma proposta que considere a diversidade das formas de interpretação que a validam. Ou seja, identificar o núcleo invariável e primário estabelecido dentre as múltiplas possibilidades de interpretação representadas em última análise nas próprias doutrinas morais. Uma das dificuldades inerentes à sua problemática recai sobre sua fundamentação - quando não religiosa - ao apelar a uma *natureza humana a priori*.

Quanto à natureza humana - conceito nascido na tradição ocidental - há de se reconhecer sua fragilidade como lastro para uma pretensão à universalidade não só pela exclusão que representa ao fato empírico da realidade pessoal, quanto pelo questionamento da própria existência intrínseca

como pressuposto. Há de situar a questão da moralidade na vida humana afim de preservá-la em seu caráter pessoal e exclusivamente humano, a partir, portanto, de toda dramaticidade em que o projeto do ser vivente se realiza.

A espontaneidade é condição importante, mas não primária quando se trata da vida humana. Assim a *natureza* do homem ocupa uma porção limitada dentro de uma realidade que abrange um repertório maior de aspectos que os influenciam. Podem as vigências sociais, por exemplo, exercer tal comunhão e participação pessoal que nasce no indivíduo como uma forma identificada com a própria natureza. Embora não seja absoluto este poder da vigência social como anulação de diferenças e submissão ao coletivo, se dá como um dispositivo imperativo. Frente a essa adesão prévia ao alheio, está a deliberação como consequência da imaginação que *elege* dentre várias possibilidades, ou seja, atribui-se a realidade humana o critério de justificar sua preferência em consonância com seu projeto pessoal. Viver é estimar, preferir, e neste sentido surge a vocação do *melhor* associada a idéia pretérita do bem, mas compreendida em sua forma empírica. Para atingi-lo a trajetória se inicia pela decisão justificada - o que representa a própria moralidade - na qual sou responsável, mesmo reconhecendo que esta ação não emana de mim tal como conclui Marías sobre este paradoxo que é o “núcleo mesmo da vivência da moralidade ou imoralidade da conduta”, ao afirmar: “fui ator, mas não autor dele” (TM, p. 24).

Ao conjunto de possibilidades em que cada ação vital é compreendida e exercida dentre erros e acertos de escolhas livres, dá-se o nome de *argumento*. Este conjunto argumental é impulsionado sempre em forma projetiva a partir e apoiado na vida já vivida. Daí a *obra* vital não ser criação, mas encontro com o já disposto. O sentido da valoração moral deve ser compreendido no interior da vida mesma, em conexão com seus ingredientes e circunstâncias. Conexão prévia, antecipada a si mesma que designa um projeto argumental sob a tutela de realidade. Compreende-se assim a moralidade como fator inerente e radicado na vida, condição mesma de seu funcionamento que se executa meio aos ingredientes dados ao conjunto argumental com o fim de realizar

o *melhor* na forma de cumprimento radical do destino particular.

Na discussão sobre a fundamentação racional da moralidade encontra-se a ainda problemática da instância em que se principia a norma: no sujeito - consciência moral - ou fora dele, ou seja, autonomia ou heteronomia. Tendo como ponto de partida o pensamento kantiano, e sua tentativa de conjugação entre natureza e liberdade, a moral adquire aspecto formal-deontológico e seus postulados submetem a pessoa individual a um eu puro ou ideal. É moral o ato realizado segundo uma vontade imperativa na qual se objetiva sua universalidade como lei; formal no sentido de não especificar o conteúdo - material - concreto que objetiva o dever. Assim a moralidade atende a autonomia, uma vez que a obrigação ao dever está relacionada a uma autolegislação que descortina em si o imperativo categórico a priori. Além do cumprimento desta vontade pura teremos simplesmente uma moral heterônoma. O autor ainda assinala a insuficiência deste formalismo ao não preencher a moralidade com conteúdo materiais. Como suplementação à teoria kantiana considera Hartmann e Scheler como os seus realizadores com a chamada filosofia dos valores, projetados desde as abordagens de Lotze, Nietzsche, Meinong, von Ehrenfels e delegadas a improficuidade, sobretudo pelas teorias econômicas e psicológicas. Encontram-se, porém, certas limitações que provocaram sua desatualização ainda que não tenham se esgotado em sua possibilidade de compreensão.

O risco que inserem as perspectivas idealistas que tomam a moralidade como princípio reduzido a realidades abstratas e utópicas, é seu distanciamento da condição vital com seu variado matiz de manifestações. Antes de se conceber um modelo de *perfeição* o esquema de princípios arbitrários se mostra como uma construção que nega a condição moral da vida humana e se justifica em uma contraditória pretensão à universalidade. Exemplos foram dados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* - iluminismo francês do século XVIII -, e na *Declaração dos Direitos Humanos* - 1948 - cujo projeto estava na noção de homogeneidade, formalismo de princípios e nivelamento da diversidade.

Em definitivo, a inconsistência dessa tentativa de abstração em detrimento do real, elimina a *razão histórica* além de interpenetrar formas possíveis de vida através da difusão de mentalidade que prescrevem interpretações e tendências para as várias zonas da realidade - casos expressivos encontram-se no setor jurídico e religioso. As conseqüências paradoxais que representam estas disposições abstratas da moral estão na perspectiva e raiz de sua formulação, "toda moral abstrata, que parte de uns *princípios* que se proclamam universais e aspiram a uma vigência absoluta, mas que de fato têm uma origem circunstancial e até local, envolve o homem em uma rede de preceitos que pode anular sua espontaneidade" (TM, p. 40). Se na moral identificamos a possibilidade da vida pessoal se desvelar em plenitude, a perspectiva abstrata irrestrita se mostra como uma inversão que subleva a realidade vital a limites inautênticos. Além de afastar a noção de plena abstração, cabe assinalar seu conteúdo sem que para isso se imponham os valores como único recurso.

Neste sentido há de se ter em conta que a vida flui de modo criador, movido dentro da sua circunstancialidade, pelo desejo transformador do homem que o encerra vetorialmente no solo empírico de seu dramatismo e originalidade. A única possibilidade do agir moral é, portanto, levar a cabo este programa vital de inovação, a partir da perspectiva singularíssima e autêntica. Reconhece-lo, não na forma analítica, mas empírica, no interior da realidade humana vivida a partir de sua intuição imediata. Deste modo, conclui: "portanto toda doutrina moral que pretenda dar razão dessa condição, acontece no nível da *antropologia*, sem que isto lhe faça perder nada de seu rigor" (TM, p. 42). O nível de realidade que se projeta a problemática moral corresponde, então, a vida em sua concretude, ou seja, ao homem individual.

Desde a tradição cultural greco-romana as formas de moralidade são compreendidas estritamente determinadas pelos costumes da cultura dentro de supostos e repertórios invariáveis. A primeira grande crise neste modelo talvez tenha sido ocasionada em decorrência do descobrimento da América. Fato de evidente revelação de uma consciência moral funde-se em crenças conflitivas quando interpretadas sobre o lastro cristão europeu, cuja imagem ética é a comunidade dos homens

vivendo em irmandade, criados à semelhança de Deus. Esta perspectiva de considerar a variedade da condição humana resulta do encontro e surpresa com a alteridade e incapacidade de abarcar seu código de referência antropológico.

Também outro aspecto introduzido na atitude dedutiva é a consciência histórica. A situação estabelecida e toda a realização individual e social passa a ser compreendida a partir da determinação do tempo vigente. O tempo está na base da explicação e justificativa das condutas dos homens. Marías aponta, porém, que este determinismo é parcial, pois uma vez configurada em uma hierarquia de crenças, há de se distinguir em sua funcionalidade quais são as elementares - que ocorrem em pequenos números - das secundárias e marginais - simples opiniões. O meio efetivo de orientação sobre as crenças - aceitação ou não de seu estabelecimento - está na consciência moral concreta que atua diretamente sobre o juízo e a conduta. A esta afirmação ou negação das crenças tem papel importante a qualidade das pressões sociais que tem capacidade de influência na hierarquização de crenças. Se pelo conjunto de vigências compreende-se a *verdadeira textura de uma sociedade*, é necessário tomá-la desde sua origem que remonta a um imaginário individual até seu uso impessoal na sociedade e também seu caráter de contingência necessária. Sua dinâmica e atualidade dependem da interação entre os indivíduos e a história. Os mecanismos que envolvem suas variações são capitais - e pouco explorados - para compreensão do próprio sentido aceito como sistema. Pode-se atestar a importância de seu reconhecimento como objeto de exame, sobretudo quanto a valoração em que se justifica seus conteúdos, seu estabelecimento e modo de pressão. Se podemos contar com ela não significa uma adesão irrestrita pois nos resta liberdade frente a ela, mesmo que através desta resistência tenha-se que abdicar de sua pretensa comodidade oferecida como forma de proporcionar vantagens sociais - o que pode culminar numa adesão à tirania do coletivo na consciência pessoal.

A moralidade relaciona-se e afeta a vida humana em todos os seus conteúdos e condutas. Para sua análise faz-se necessário considerá-la a partir do modo como a vida humana se realiza unitariamente, ou seja, através de instalações das quais o homem se projeta vetorialmente. A

consideração moral não deve se esgotar no ato em desacordo com suas determinações intrínsecas, mas nas instalações prévias que dão sentido as estruturas empíricas. O *estar* invariável, cuja noção de instalação nos remete não implica algo estático e diferente dos atos a que a moralidade se articula, mas antes, e exatamente, como atitude mesma do ser vivente. Como conclui: “nada é estático na vida humana, estar não é um mero *estar entre as coisas*, pois a realidade pessoal é inteiramente distinta da que pertence às coisas, e o estar do homem é *estar vivendo*. Os traços morais ou imorais se dão já na maneira de estar instalados” (TM, p. 60).

A moralidade deve ser condicionada diretamente com as instalações concretas com as quais a trajetória biográfica é afetada enquanto supostos circunstanciais. Uma das instalações fundamentais da vida humana que retifica a moral é a *idade*. Antes de se articular num fluxo contínuo e homogêneo, o que designaria sua perfeição incondicional, a moral atende a determinação da idade e em suas particularidades que a definem, ou seja, é sempre transitória, sucessiva e argumental. Estar em consonância com o horizonte circunstancial de cada idade significa seguir fiel e autenticamente a sua moralidade - o contrário consiste em desperdiçar as possibilidades definidas nas gerações a contar desde a primeira infância.

Outra instalação empírica através da qual se radica e manifesta a moral é sob a forma sexual, no sentido em que a vida se realiza como pessoa masculina e pessoa feminina. Ser plenamente masculino ou feminino consiste sê-lo vigorosamente moral, e esta intensidade define o próprio critério de autenticidade. Assim pode-se considerar moral o interesse projetado ao outro sexo, processo realizado no domínio da disjunção polar, no influxo de atração e referência mútua. A moral sexuada privilegia a sua configuração concreta exaltando seu caráter pessoal em detrimento ao coletivo. Embora este descreva um repertório vigente a margem de originalidade em que a moral se realiza está na conduta específica do indivíduo livre e responsável pela qualidade nas relações. A moralidade, em definição, “consiste em evitar a degradação da convivência, aumentar sua intensidade, escapar à rotina, vivificar tudo isso mediante a imaginação e a inclusão do caráter pessoal, sem reduzir o sexuado

ao meramente sexual ou às relações pertencentes ao social, à vida coletiva” (TM, p. 94).

Das suas várias formas reducionistas que desfiguram a efetiva compreensão da moral como atributo biográfico, encontramos um posicionamento do autor que define alguns modos de imoralidade na questão sexual, a saber: o matrimônio decidido fora dos interesses dos contratantes; ausência do uso imaginário de se aproximar da perspectiva do outro; as abordagens que esgotam a sexualidade no sentido biológico - em vista à fecundidade - ou psicológico; e, no caso extremo de deformação, estaria a aceitação social do aborto.

As condutas fundadas na condição sexual que se demonstram morais, tem por definitivo, em seu campo magnético de convivência, o sujeito pessoal como primado da relação. Prescindir da condição de reconhecer a dimensão de irrepetibilidade do sujeito, convertê-lo em coisa - impessoal - é mostra de constitutiva imoralidade.

As instalações vetoriais estruturadas na vida humana definem a possibilidade do direcionamento quantitativo em que uma magnitude vital se orienta à uma qualidade, ou seja, a intensidade com que se programa e executa o argumento pessoal é o impulso vetorial para sua realização. A moral depende da intensidade como seu critério que a define: maior intensidade, mais expressiva e autêntica a vida. Na chamada vida intensa, se conjugam dois fatores de magnitude e vigor energético como esforço vital de plenitude. Intensidade, neste sentido, identifica-se com o próprio gesto moral quando completado seu conteúdo qualitativo requerido - significa exaltação valorativa à vida.

O êxito da intensidade da vida, necessidade inerente ao plano biográfico, se apóia na plena vontade de acerto e ademais com o reconhecimento e não renúncia à insegurança e ao fracasso - características da dramaticidade da condição humana. Necessário para sua qualificação moral é uma *justificação geral prévia* que defina o sentido mesmo do viver. Contrário a esta vida intensa e moral é a *vita minima* como recusa e imobilidade frente a originalidade espontânea do homem. Definido como “formas tímidas de suicídio” (TM, p. 102), esta atitude de imoralidade representa a incapacidade de entregar-se, negar a vida e



atomizar seu talante positivo em uma possibilidade restrita à sua *avareza vital*. Na vida moral há de se compreender os seus conteúdos particulares num sistema integral de justificações, ancorados pelos argumentos que expressam a razão pessoal.

## CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, cabe um breve comentário sobre este projeto de “continuidade” de Julián Marías. Ao propor uma análise ética que se fundamenta na combinação de ontologia e antropologia, realiza, em parte, o próprio projeto orteguiano. Traz a luz uma hermenêutica da vida pessoal inserida como realidade na estrutura primordial da razão vital e histórica. Em última instância nos ajuda não só a compreender as faces da vida humana - como o solo em que todas as realidades presuntivas irão se manifestar, e ao mesmo tempo como algo que nos remete a nós mesmos, que nos identificamos -, mas ainda elabora um plano de resposta à pretensão de Ortega, que em 1920, se propôs a elaborar uma fundamentação ética que tivesse as *ilusões* como critério estimativo. Com propriedade, Marías não só dá forma ao problema do critério ético, colocando-o no plano das estruturas empíricas e ao mesmo tempo preservando uma axiologia que inclui o a priori, como também desvela a dinâmica do projeto argumental a qual as *ilusões*, ou simulacros biográficos, se identificam como futurizações. As tendências explicitamente encontradas no decurso do pensamento orteguiano, que parte de uma adesão

ao vitalismo e culmina com a perspectiva da razão histórica, parecem encontrar sua síntese e aplicabilidade nos argumentos de Marías. O modo acabado como nos apresenta o instrumental de leitura para compreensão da passagem entre o indivíduo singularizado e uma Ética que apela ao ideal de autenticidade, dá conta também das antinomias geradas pelos deotologismos e teorias situacionais. Parte da excelência e fecundidade desta sua abordagem está na própria linguagem. Ao se utilizar de conceitos oriundos de saberes particulares - tomados emprestados da Física, Antropologia, e Análise literária -, o faz humanizando-os, interpretando-os na única realidade aos quais têm razão de ser, ou seja, na vida humana.

## NOTAS

- <sup>(1)</sup> As siglas para a obra de Marías referem-se a: AM - Antropologia Metafísica; MMP - Mapa do mundo pessoal; TM - Tratado do melhor.
- <sup>(2)</sup> Tema recorrente encontrado em: “A mulher no século XX”; “A mulher e sua sombra”; “A felicidade humana”; “A educação sentimental”.

## BIBLIOGRAFIA

- MARÍAS, Julián. **Antropologia Metafísica: a estrutura empírica da vida humana**. SP: Duas Cidades, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Mapa del mundo personal**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Tratado de lo mejor: la moral y las formas de la vida**, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

## A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM VATTIMO

Constança Marcondes CESAR

Professor de Filosofia em Turim, Vattimo é um dos mais importantes estudiosos italianos da hermenêutica. Tradutor e divulgador dos autores alemães, publicou, em 1967, um livro sobre Schleiermacher; em 1971, uma *Introdução a Heidegger*; em 1980, *As aventuras da diferença*, cujo significativo subtítulo é: *que significa pensar, depois de Nietzsche e Heidegger?*; em 1985, a *Introdução a Nietzsche*.

Crítico da modernidade, pensador da decadência e do declínio, na esteira de Nietzsche e Heidegger, busca ir *Além do sujeito* (texto publicado em Milão em 1981) e constituir um *Pensamento débil* (livro editado em Milão em 1983), capaz de expor o sujeito fragilizado, o ser-para-a-morte.

É no horizonte da crítica da modernidade que podemos agrupar os escritos de Vattimo desenvolvidos nas décadas de 80 e 90. *O fim da modernidade* (1985), obra chave traduzida para o inglês, francês, alemão e português, mostra o fracasso do ideal moderno do progresso, e aponta o nihilismo alegre, a gaia ciência, como caminho de sua superação. A apologia do nihilismo é acompanhada pelo exame da crise do humanismo e de suas implicações econômicas, religiosas e filosóficas. Diz Vattimo: “O tema deste livro é o esclarecimento da relação que vincula os resultados da reflexão de Nietzsche e de Heidegger (...) com os discursos, mais recentes, sobre o fim da época moderna e sobre a pós-modernidade” (*op.cit.*, Introdução, p.9). Trata-se de examinar a superação da modernidade, via consideração do pensamento como retorno ao fundamento originário; as revoluções artísticas aí exercem papel essencial.

Publicados em 1989, *A sociedade transparente e Ética da interpretação*,

respectivamente em Milão e Turim, desdobram e aprofundam tais reflexões.

E um dos escritos mais recentes de Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, publicado em 1994, mostra, mais uma vez, o papel da hermenêutica na filosofia contemporânea: o da “reconstrução da racionalidade”, meditando sobre ciência, ética, religião e arte.

Vamos nos ater às fontes mais importantes, a nosso ver, da crítica da modernidade em Vattimo: Nietzsche e Heidegger; ou melhor, Heidegger e Nietzsche, *via* Heidegger, pois acreditamos tenha sido esse o percurso do filósofo italiano.

Assim, recordaremos primeiro, como se desdobra a reflexão heideggeriana, e como os temas do poeta pensante, da relação poesia-filosofia, arte e sagrado, e do nihilismo aí são abordados, servindo como fonte direta da crítica da crítica da sociedade atual em Vattimo.

Heidegger se caracteriza pela crítica ao mundo contemporâneo, o mundo da “fúria da técnica”, o mundo “dos deuses em fuga”, do “tempo de carência” (*Introdução à Metafísica*, cap. 1, *passim*). É recorrendo aos poemas de Hölderlin e aos de Rilke, sobretudo, que o filósofo denuncia a dessacralização, “a avalanche do demoníaco”, a massificação e a mediocridade da civilização técnica (id. e também cf. Sauer, *Filósofos Alemanes*, México, Fondo de Cultura, 1973, pp. 287 e segs.).

Essa crítica se inscreve numa perspectiva mais ampla, de recusa e superação da filosofia tal como esta foi entendida a partir de Platão até hoje: como meditação sobre o ente (*O fim da filosofia ou a questão do pensamento*, *passim*). A civilização ocidental esqueceu de seus pensadores originários, os pré-socráticos - que meditaram sobre

o Ser enquanto abismo informe, pleno de possibilidades (*Introdução à Metafísica, Heráclito, Sobre a essência do fundamento, passim*; cf. também Mac Dowell, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, SP, Loyola).

Nossa época, para o mestre da Floresta Negra, se caracteriza pelo abandono da questão do Ser, pela negligência da pergunta fundamental: “Por que existe o Ente, e não apenas o Nada?” A questão leibniziana, retomada por Heidegger, mostra a filosofia como “a vida livre no alto das montanhas”, a indagação que “não se acha à beira do caminho” (id.), a pergunta mais profunda, mais originária - porque toca o abismo de nossa proveniência, porque está na gênese de todas as demais perguntas. Assim entendida, a filosofia não é ciência - saber do ente, do mundo circundante; seu parentesco maior é com a arte, a *poiesis*, a atividade criadora; sua tarefa é investigar o extraordinário, o que está para além de toda a manifestação. Para Heidegger, “o pensador diz o Ser; o poeta enuncia o sagrado” (*Que é Metafísica?*); “poetar e pensar são ramos de um mesmo tronco, o filosofar” (*Da experiência do pensar*).

Filosofia não é ciência; é poetar-pensante, meditação sobre o abismo, criação da linguagem para tentar dizer o indizível (*Introdução à Metafísica, passim*). Para além da oposição razão/irracional, a filosofia é, antes de mais nada, um caminho, é mostrar uma direção - a do pensar sobre o Ser. O filósofo é, para Heidegger, o que ama o todo, o um; o que está recolhido ao Todo por amor (*Que é isto - a Filosofia?*).

A filosofia é, antes de tudo, procura, indagar sobre a questão: “que é o ente, enquanto é?” (id.). É corresponder a um apelo, que nos ad-vem, do mais profundo e distante; é manter-nos dóceis à sua inspiração (id.). É espanto, “deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por”, é por-se “à escuta da voz do ser” (id.).

Heidegger nos fala do fim da Filosofia enquanto meditação sobre o ente, enquanto metafísica, tal como se desenvolveu no Ocidente; e afirma que essa expressão extrema da filosofia representa o surgir de um outro tipo de pensar, “que não pode ser nem metafísica nem ciência” (*O fim*

*da filosofia ou a questão do pensamento*), e que se propõe a questão originária, a da *Alétheia*, a do desvelamento do que “ficou impensado na filosofia” (id.). Um pensar, “fora da distinção entre racional e irracional, mais sábio que a técnica apoiada na ciência” (id.), que seja capaz de se abrir ao ainda não pensado, a uma plenitude originária que está além de todas as categorias conhecidas, além de toda a linguagem voltada para o mundo dos entes.

Construir uma nova linguagem, para tentar dizer o ainda não dito, é a tarefa da filosofia e da grande poesia de nossa época.

“Que quer dizer pensar?” Antes de mais nada, é situar-se além do dilema racional-irracional, respondendo ao apelo do ser (*Sobre o problema do Ser*, p. 17). É superação do saber científico-técnico, da razão tal como a concebemos, pois: “A razão e a sua representação constituem apenas uma maneira de pensar e de nenhum modo são determinadas por si mesmas, mas por aquilo que ordenou ao pensamento pensar à maneira da *ratio*” (id., pp. 16-17).

Pensar é por-se à escuta de “uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida” (*O caminho do campo*, p. 72), recuperação do esquecimento do Ser, desvelamento, *Alétheia*.

Essa temática perpassa os *Ensaios e Conferências* de Heidegger: a meditação sobre a técnica, a superação da metafísica, a caracterização de um novo tipo de pensar, através da reflexão sobre as palavras gregas: *logos, moira, alétheia*.

Pensar é indagar sobre o que se retira, o que se afasta do homem, atraindo-o a si; buscar o que se oculta, miticamente expresso, entre os gregos, por *Mnemosina*, a memória: “... a recordação recolhida, voltada ao que é preciso pensar (...), solo donde jorra a poesia (*Ensaios e Conferências*, p. 161).

O pensar volta-se ao “ponto mais crítico”, superando a filosofia que se moveu no âmbito do perceber e da razão, no horizonte da representação. Aborda o ser do ente; responde ao apelo do Ser, põe-se em consonância a uma plenitude oculta, a um sagrado impessoal (id., p. 220).

Nossa época é a que se caracteriza por podermos “arriscar o passo que nos faz retornar da filosofia para o pensar do Ser” (*Da experiência do*

*pensar*, p. 43); trata-se “de um meio-poético entendimento” (p. 47), uma vez que “o poeta-pensante é na verdade a topologia do Ser” (id.).

Esse novo tipo de pensamento é aquele em que “cantar e pensar são troncos vizinhos do poeta. Eles crescem do Ser e alcançam sua verdade” (id., p. 49).

O poeta pensante medita sobre o Nada, desdobrando a questão fundamental: “Por que existe o ente e não apenas o Nada?”, eixo da *Introdução à Metafísica*. Esse pensar é *Logos, Moira, Alétheia*.

Heidegger recolhe em Heráclito (fr. 16, fr. 50) e Parmênides (VIII, 34-41), as palavras condutoras de sua meditação (*Ensaios e Conferências*, pp. 211-343). Analogamente, na *Introdução à Metafísica*, também fazendo apelo a Heráclito e Parmênides, assinala à reflexão atual a exigência de um retorno aos pré-socráticos.

O pensar autêntico é, para Heidegger, recuperação, de um lado, da senda indicada por esses filósofos: meditação sobre o Ser enquanto *Logos, Alétheia*; de outro, compreensão do homem como o ente que se caracteriza pelo *pólemos*, a estranheza, a luta com os demais entes, para instaurar, no meio deles, um mundo.

O *Logos* é o Simples que permanece (*Ensaios e conferências*, p. 249); é razão, lei do mundo, sentido; provém de um verbo, *legein*, que quer dizer falar, reunir, recolher, apresentar (id., p. 251 e segs.); o *Logos* é o que mantém as coisas na não-ocultação, é o ser enquanto totalidade unificadora, a divindade. *Logos* é o Ser enquanto destino (*Moira*) (id., pp. 271-272), a presença das coisas presentes (id., p. 275).

É meditando sobre o fragmento de Parmênides: *pensar e ser são o mesmo*, que Heidegger afirma que o pensamento grego “atribui o pensamento (...) ao ser, isto é à presença” (*Ensaios e conferências*, p. 286). *Moira* é, pois, o Ser enquanto dádiva, “presença das coisas presentes” (id., pp. 304-305), mas também modo de um poder que permanece impensado. Enquanto *Moira*, o Ser é o fazer aparecer, é *physis*, “vigor imperante do que brota e permanece”, desvelamento, *Alétheia*.

Diz Heidegger: “(...) repetimos (...) o significado literal de *alétheia* como ‘não-ocultação’ (id., p. 313). Ou seja, “Estar presente, é se ocultar e, ao mesmo tempo, ser iluminado” (id., p. 319). A ocultação é vista como esquecimento e destino (id., p. 320).

O Ser arrancado de sua ocultação, é *physis*, “o que emerge sem cessar” (id., p. 324), o que nunca desaparece (p. 326), o que sempre dura; mas também o que “ama esconder-se” (Heráclito, fr. 123). Daí Heidegger dizer: que “emergir (se desvelar) e se ocultar são nomeados em justaposição (...). O se-desvelar ama o se-ocultar” (*Ensaios e conferências*, p. 237). Ou seja, não é a *physis* como tal a essência das coisas, mas o ser da *physis* (id., p. 328).

O acontecimento da iluminação, o desvelamento, repousa na ocultação; esse acontecimento libera o surgimento do mundo, é outorgar de uma presença; é *Alétheia*.

Em comum com Nietzsche, Heidegger faz da meditação sobre o nihilismo um ponto de apoio para a crítica da civilização ocidental e seus valores, a crítica da civilização técnica.

No *Introdução à Metafísica* (cap. 1, *passim*), em *Sobre o problema do Ser (passim)*, dentre outros escritos, Heidegger desenvolve sua meditação sobre o assunto. Fala, aí, do “esquecimento do Ser”, do abandono da questão fundamental sobre o Ser e o Nada. O nihilismo tem, então, numa primeira aproximação, o significado negativo de nadificação, de planetarização da técnica, de abandono e inautenticidade.

No sentido positivo, é meditação sobre o Nada, entendido este não como o não-ser, mas como plenitude do Ser, para o qual não temos ainda categorias. Rompendo com a representação científica e com a metafísica tradicional, a qual “somente reconhece o ente”, aborda “aquilo que de nenhum modo é o ente (...) [e] que apenas se pode oferecer como o nada” (*Sobre o problema do ser*, p. 54). Para Heidegger, “Este nada que não é o ente e que, contudo, *se dá*, não é o nada que nadifica. Pertence ao apresentar-se” (id., p. 55). Esse nada, que não é o não-ser, mas sim o Ser na sua plenitude abissal e originária, “deveria ser descrito como isto é, ser pensado” (id., p. 45. Ver também *Introdução à Metafísica*, cap. 1, *passim*).

Na direção que apontamos, Hirschberger assevera: em Heidegger "... o ser como tal (o ontológico), por oposição ao ente (o ôntico), desprovido como está das determinações completas deste último, aparece como o nada (nada determinado), (*História da Filosofia Contemporânea*, p. 213). Na mesma linha de reflexão, diz-nos M. Dupuy: em Heidegger, o "Ser permanece indeterminado e indeterminável: diferente do ente, não sendo nada do ente, só pode nos ser dado como o Nada..." (*La philosophie allemande*, p. 169). E também Corvez (*La filosofia de Heidegger*, p. 82 e segs.), quando afirma que o Ser, "na sua essência mais íntima, não é este mundo de existentes; é sua negação ontológica: o Ser é o Nada" ou, melhor dizendo, se nadifica (id., p. 90). Posição análoga veja-se ainda no excelente texto de Mac Dowell. (*A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 163).

No seu estudo sobre Nietzsche, Heidegger aborda a questão do nihilismo, no capítulo *O nihilismo europeu*. Aí expõe o conceito de nihilismo, mostra o tema como um dos componentes da metafísica de Nietzsche e finalmente expõe a sua própria concepção. Apresentaremos, assim, o desdobrar da reflexão heideggeriana sobre o tema, no que segue. Por nihilismo Heidegger entende o advento da "verdade de que todos os fins assinalados para o ente até então [até agora] se tornaram caducos" (*op.cit.*, p. 33). Reconhece dois tipos de nihilismo: o *nihilismo clássico*, que se propõe como tarefa nova instituição de valores (transvalorização); o *nihilismo estrito*, com significado negativo de aniquilação dos valores, "desvalorização dos valores supremos" (pp. 41-42).

O nihilismo clássico corresponde ao sentido positivo dado por Heidegger à palavra: é descoberta de um novo princípio, uma nova perspectiva para abordar o ente na sua totalidade; é pensar o nada "enquanto provém da verdade do ser do ente" (p. 39). Aqui, o nada é "negação do ente na sua totalidade" (p. 46); não é um ente. A essência do nihilismo consistiria no "pensar seriamente a questão concernente ao nada" (o nada não é o não-ser) (id., p. 48).

Para Heidegger, Nietzsche pensa metafisicamente a crítica à metafísica; não alcança a essência do nihilismo, porque pensa o ser em

termos de valor. Trata de mostrar que, para Nietzsche, a degradação dos valores supremos produz um tormento psicológico, o sentimento de vir-a-ser para nada. O homem perde "a fé em seu próprio valor" (id., p. 50) e tenta superar o mundo da ilusão atendo-se a uma verdade última, a uma transcendência. O mundo material parece-lhe sem valor (id., p. 51), o mundo como totalidade é posto em questão. Para Nietzsche, o nihilismo é visto como um destino, como a lei oculta da história do Ocidente (id., p. 53). Heidegger vê Nietzsche como o "triunfo" de Descartes e não como o opositor radical deste; a doutrina do super-homem, na verdade, ao afirmar a primazia do homem no mundo dos entes, seria a perfeita realização da metafísica moderna (id., p. 54 e segs.).

Nietzsche distinguiria, segundo Heidegger, três formas de nihilismo: a *primeira* consiste no processo de desvalorização dos valores vigentes até agora (p. 55); advém quando nos encontramos no reino do absurdo, da ausência de sentido, do questionamento da ordem moral universal (p. 56); nela, todo agir não visa nada, não atinge nada, não alcança fins absolutos (p. 57); a *segunda* consiste na perda do sentido da totalidade, na degradação do supremo valor, instaurando uma nova relação do homem com o ente (pp. 58-59); a *terceira*, na busca do sentido através do perecível; postula um "mundo verdadeiro" por oposição ao "mundo falso" das aparências; advém quando se descobre que o "mundo verdadeiro", o mundo metafísico, começa a vacilar e quando o mundo como totalidade, o mundo sensível, se torna insuportável (pp. 59-60). O mundo parece sem valor, exigindo a instauração de novos valores. Nietzsche vê no nihilismo a lei da história, "sua *lógica interna*..." (id., p. 76). Para ele, a "história do pensamento ocidental se desenvolveria como uma desvalorização dos valores supremos (...)" (id., p. 93); o nihilismo é o nome desse processo. O nihilismo completo, seria um estado em que a moral estaria abolida, um estar além de bem e mal, fora de toda lei, de toda ordem, mas visando instituir uma outra ordem, contra o caos (id., p. 98).

Assim, o nihilismo não é pura aniquilação, mas libertação, via *transvalorização* (nihilismo *afirmativo*) (id., p. 223); é a possibilidade de pensar metafisicamente o dionisíaco (id., p. 226).

Para além de Nietzsche, Heidegger pensa o nihilismo como o abandono, pelo Ser, do ente na sua totalidade (derelicção ontológica) (id., p. 285). O nihilismo, em Heidegger, significa que o Ser mesmo não é nada quanto ao ente enquanto tal (id., p. 290). A essência do nihilismo é a polaridade: “Desenvolvimento e decadência, expansão e declínio, elevação e rebaixamento, construção e destruição...” (id., p. 291); a essência do nihilismo é a descrição do destino do próprio Ser, a promessa do Ser na sua não ocultação e também a história do esquecimento do Ser (id., p. 296).

Assim, diz Heidegger: “A reclusão do sagrado ensombrece todo luzir do que é divino. Emsombrecer que afirma e dissimula a falta de Deus (...) O não-familiar do ente enquanto tal traz à plena luz a inquietação do homem historial no meio do ente na sua totalidade (...). A inquietação meio confessada, meio negada, do homem quanto à sua *essência* é compensada pela conquista organizada da Terra, enquanto planeta, e sua expansão no espaço cósmico” (id., p. 316).

“Mais angustiante que a falta de Deus é, porque mais essencial e mais antigo, o destino do Ser, destino segundo o qual a verdade do Ser se recusa no meio da pressão de tudo que é só o ente (...) familiarizado absolutamente com toda a realidade que o concerne e que o envolve, ou seja, pelo próprio ente, o homem desse século não só permanece, por isso, estranho à verdade do Ser, mas (...) a rejeita como fútil inanidade” (id., p. 317).

A compreensão do significado do esquecimento do Ser é também indicação do que devemos buscar. O lugar privilegiado onde o Ser se manifesta é a linguagem poética, forma suprema de pensamento. A verdade do ser advém na linguagem e o pensador deve abandonar a linguagem vulgar, degradada, habitual, voltando-se para as palavras privilegiadas, onde fulgura o Sagrado abissal (cf. P. Trotignon, *Heidegger*, Paris, PUF, 1965, p. 60 e segs.).

O Ser se dá na linguagem: na palavra poética, o sagrado abissal advém ao homem (*Que é metafísica?, passim*). O poeta, dentro todos os homens, é aquele que está mais próximo da Origem; é quem instaura um mundo e o torna habitável, desvelando um sentido no jogo – terra e céu, deuses

e mortais (*Construir, habitar, pensar, passim; A coisa, passim*).

É como poeta que o homem habita o mundo (...“O homem habita como poeta...”), diz Heidegger, comentando o verso de Hölderlin. Este habitar é um medir-se com a divindade, um buscar a divindade tomando-a como medida do mundo dos entes. A Divindade, que em si mesma se oculta, torna-se patente no céu e na terra.

A essência da arte é por em obra a verdade do ente (*A origem da obra de arte*, p. 27), revelar a coisa na sua significação. Assim, por exemplo, um templo grego não é simplesmente um objeto, uma edificação, mas “pelo templo, está presente o Deus” (id., p. 31 e segs.). O poeta funda um mundo, desvela o ser (*Alétheia*): “*toda arte é essencialmente poema*” (id., p. 56), enquanto desvelamento do ente. Toda arte é *poiesis*, criação, projeto desvelador, que faz advir e que mantém a consonância entre os entes e o Ser: “A dicção projetante é Poema: diz o mundo e a terra, o espaço de jogo de seu combate e assim, o lugar de toda proximidade e de todo afastamento do ente. O poema é a fábula da eclosão do ente (...). O dizer que projeta é aquele que no aberto do dizível, faz advir ao mesmo tempo ao mundo o indizível enquanto tal” (id., p. 58).

Assim, para Heidegger, “a arte faz jorrar a verdade (...) faz surgir (...) na obra enquanto salvaguarda instauradora, a verdade do ente” (id., p. 61).

No texto “Por que poetas?”, uma vez mais o filósofo recorre aos versos de Hölderlin: “Por que poetas em um tempo de carência?” A descrição de nosso mundo é a descrição de uma sociedade onde a vida se estreita, os deuses se ausentam; tempo “da noite do mundo” (*Holzwege*, p. 221), no qual “a essência da dor, da morte e do amor não está aberta” (id., p. 225). Nela, os poetas estão atentos ao abismo, aos sinais do sagrado, apesar do obscurecimento do mundo. Rilke e Hölderlin são os poetas que, pondo-se à escuta do Ser, são capazes de perceber o Aberto, suspensos que estão entre os entes e o Ser. O poeta é o que denuncia a essência inapreendida da técnica, a qual nos ameaça com o esquecimento da nossa realidade essencial: “eles [os poetas] trazem aos mortais o traço dos deuses escondidos na opacidade da noite do mundo” (id., p.

261). O poeta traz serenidade e alegria, a possibilidade de salvação (*Aproximação a Hölderlin*, p. 25 e segs.), de retorno à origem (p. 30 e segs.); nomeia o sagrado (*Que é Metafísica?, passim, Aproximação a Hölderlin*, p. 33 e segs.), “e, ao dizê-lo, deixa-o aparecer...” (id.); “o poeta nomeia os deuses e todas as coisas naquilo que elas são” (id., p. 52). Mas se o poeta tem “a ocupação mais inocente” (*Aproximação a Hölderlin*, p. 43) tem também a mais arriscada: “está exposto aos raios do deus” (id., p. 56).

Nosso tempo é um tempo de carência, diz Heidegger, “porque marcado por uma dupla falta e uma dupla negação: o ‘não mais dos deuses em fuga’ e ‘o não ainda do deus que advém’” (*Aproximação a Hölderlin*, p. 60).

Nesse tempo, o poeta tem um papel essencial: o de “nomear os deuses e nomear todas as coisas naquilo que são” (id., p. 52). Interpelado pelos deuses, o poeta é o ser humano por excelência, o mediador entre os deuses e os homens, testemunhando aquilo que é (id., p. 45), atestando sua vinculação à terra, de quem é herdeiro e aprendiz (id., p. 45 e segs.). Mantém-se, assim, “na presença dos deuses e [é] atingido pela proximidade essencial das coisas” (id., p. 54). A existência humana é, fundamentalmente, poética (id.), uma vez que a poesia não é passatempo, ornamento, mero entusiasmo, mera exaltação. Ela “é o fundamento que suporta a história” (id.); seu campo é a linguagem, pois o homem é, antes de mais nada, um diálogo com o sagrado abissal (id., p. 54 e segs.).

A palavra poética não tem seu fundamento em si mesma; sua força decorre da proximidade com os deuses, porque “são os próprios deuses que nos impulsionam a falar. Como falam os deuses?” (id., p. 58). Através de signos, de sinais, pelos quais o poeta funda o ser, instaura um mundo. O poeta é o que está entre dois mundos: vive no “*entre dois* [ que está ] entre os deuses e os homens” (id., p. 59), onde “se decide quem é o homem e onde está estabelecido seu ser-aí” (id., ).

O poeta põe em obra a verdade, desvenda o significado do homem e do mundo e põe à luz o apelo do Ser, assim como a maravilha que são a presença e o poder da natureza (id., p. 69): “A Natureza é poderosa porque divina e bela” (id., p.

70). Ela mostra a simultaneidade do que cativa e liberta, na qual Heidegger reconhece a essência do belo (id.): “o (...) cativo tem (...) o aspecto da libertação e a libertação (...) cativa como um encantamento” (id., p. 71).

Poeta não é qualquer indivíduo que faz literatura; poeta é aquele para quem a *physis* se mostra como “o desabrochar no aberto”, o Sagrado (id., p. 73 e segs.). A natureza, ao desvelar sua essência, se mostra como o sagrado “anterior a todo real e a toda realização, anterior mesmo aos deuses” (id., p. 77); ela “reina sobre os deuses” (id.). É inspiração, é a outra face do Espírito; é a “Terra maternal”, mas também “éter e abismo” (id., p. 79), a mediação de tudo (id., p. 80), arrancada que foi do caos sagrado (id., p. 81). A natureza representa a face desvelada do sagrado abissal, do caos selvagem (id.). Os poetas são os que “sabem o Sagrado”, os que o pressentem e anunciam, os que se postam à beira do abismo (id., p. 82), respondendo ao apelo do Ser. Há um vínculo recíproco entre o deus e o homem, que advém, que é testemunhado na palavra poética (id., p. 89): “como o canto foi bem sucedido em fazer advir o Sagrado, os *filhos da terra e os poetas* se acham transplantados, juntos, a um novo modo de ser...” (id., p. 91); “o espírito da poesia funda, pelo ofício *daquele que anima*, a morada poética dos filhos da terra” (id., p. 115).

O poeta invoca a festa, o laço entre homens e deuses (id., p. 131), o acontecimento da salvação (id., p. 134), o resgate do significado do mundo (id., p. 136). O poeta é o profeta do tempo por vir (id., p. 145), o navegante que faz a travessia do mundo dos entes em direção ao Ser (id., p. 121; pp. 177-184).

O que os poetas testemunham é o laço essencial entre beleza e verdade: “a beleza é a presença do Ser. O Ser é a verdade do ente” (id., p. 172), “a beleza é a prova grega da verdade...” (id., p. 208).

A arte, “maneira de ser poética do homem”, (id., p. 209), resgata o sentido do mundo, “fazendo aparecer o invisível” (id., p. 209).

A interrogação de Heidegger é: seríamos capazes, na época atual, de ouvir o grande poema de Hölderlin (id., pp. 198-203) e, como os gregos evocados pelo poeta, apreender a verdade como

beleza, o ser presente como esplendor? (id., p. 209). A Grécia, nos poemas de Hölderlin, é a metáfora dessa experiência, identificada, por Heidegger, ao exercício da Filosofia (id., pp. 209-210).

O apelo aos poetas é, para o filósofo, um apelo ao sagrado (id., p. 220); é evocação dos esponsais entre “terra e céu, homens e deuses” (id., p. 226), fazendo, como no poema de Hölderlin, da “*vida dos homens – uma figura da divindade*” (id., p. 229). Nós, homens da atual época do mundo, vivemos, no entanto, diz Heidegger, a indigência, a necessidade, a expectativa e a inquietação da ausência, da ocultação do sagrado (id., p. 232 e segs).

No seu estudo sobre Heidegger, Trotignon diz que, para o filósofo, a linguagem poética é “a forma suprema de pensamento” (Heidegger, Paris, PUF, p. 63); nela, o Ser dialoga conosco: “O poeta é divino, porque na sua palavra nasce, em uma língua, a própria possibilidade de dizer a verdade do ser...” (id., p. 64).

A superação do nihilismo negativo, expresso pela sociedade técnica, é “retorno à origem” (...) “resposta silenciosa ao apelo do ser”, que ocorre de modo privilegiado na poesia, porque nela a linguagem recupera a sua originalidade, a manifestação reveladora (id., p. 62). Um resumo dessa meditação acha-se na *Carta sobre o humanismo*, quando Heidegger evoca a definição heraclítica do homem pela proximidade com o *daimon* (op.cit., p. 85 e segs.).

É nesse horizonte, da arte entendida como salvação e anúncio de um novo modo de ser, de meditação sobre o nihilismo, que Vattimo recorre a Heidegger, para a sua crítica ao mundo contemporâneo.

Vattimo se inspira em Nietzsche e Heidegger, para discutir o fim da época moderna e a pós-modernidade. Considerando-os como introdutores de um novo modo de pensar, Nietzsche, a partir da meditação sobre o nihilismo, Heidegger, a partir da crítica do humanismo, Vattimo os aponta como filósofos que promovem, não apenas a denúncia da decadência contemporânea, mas a reconstrução da filosofia. Ambos influíram no pós-modernismo, o qual aparece, na perspectiva de Vattimo, dentro da história do pensamento como progressiva

“iluminação (...), recuperação, renascimento, retornos (...) reapropriações do fundamento-origem” (*La fine della modernità*, p. 10). Trata-se da busca de uma nova fundamentação da filosofia, da constituição de uma ontologia, que assinala o declínio do Ocidente e vive no horizonte da ameaça de uma catástrofe mundial. Heidegger e Nietzsche, contudo, não se caracterizam, segundo o pensador italiano, pelo catastrofismo, típico da Escola de Frankfurt: a crítica negativa da cultura. Ambos propõem um novo tipo de pensar a experiência e o fim da história entendida como processo unitário. A nova ontologia hermenêutica por eles instaurada trata de oferecer as bases para a construção de um nova imagem da existência, a partir da constatação do esvaziamento e secularização da noção de progresso. A des-historização da experiência, pelos meios de comunicação, coloca a totalidade da vida no plano da contemporaneidade, da simultaneidade (id., p. 18). Pensar esta nova situação, a partir das contribuições de Heidegger e Nietzsche, é a proposta de Vattimo.

Considerando-os inspiradores porque “menos apocalípticos [que os frankfurtianos] e mais referíveis à nossa experiência” (p. 19), o pensador italiano faz da reflexão sobre o nihilismo o eixo de sua meditação sobre a sociedade contemporânea. Na filosofia dos dois autores alemães, a superação da metafísica conduz a concepções em que a verdade é pensada a partir da arte e do modelo da retórica, e não do saber científico ou do senso comum melhorado; a verdade se torna “uma experiência estética e retórica” (pp. 20-21).

É no texto *La fine della modernità* que se encontram expostos os grandes temas do nihilismo como destino, da verdade da arte, da reflexão sobre a hermenêutica, da relação entre nihilismo e pós-modernidade, retomados em *Otre l'interpretazione*, *La società trasparente*, *Etica della interpretazione*. Esses temas, recorrentes na obra de Vattimo, associam estreitamente a meditação sobre o nihilismo e a crítica da sociedade contemporânea. Em todos os textos, a inspiração em Heidegger e Nietzsche é evidente, para a constituição de uma perspectiva que, no entanto, empobrece a leitura heideggeriana dos fenômenos da arte e da técnica, como veremos.

O nihilismo vattimiano parte do Nietzsche de *A vontade de Poder*, que entende o nihilismo como



a situação em que o homem abandona todos os valores supremos; e de Heidegger, para quem o nihilismo é o processo no qual do ser como tal não há mais nada. Tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, o nihilismo “concerne antes de mais nada ao próprio Ser” (id., p. 28). Ambos concordam, diz Vattimo, que o nihilismo está associado à crítica da filosofia ocidental, sintetizada por Nietzsche pela afirmação da morte de Deus e pela desvalorização dos valores supremos, bem como pela proposta de um pensamento ultrametafísico, em Heidegger. Para ambos, diz Vattimo, o nihilismo é a “indevida pretensão de que *o ser (...)* esteja em poder do sujeito” (id., p. 28), quer reduzindo-se a valor de troca (Heidegger), quer produzindo o desaparecimento dos valores supremos (Nietzsche) e consumando, na sociedade tecnológica, “o valor de uso no valor de troca” (p. 29).

A experiência de verdade, num mundo assim caracterizado, implica, para Nietzsche, na diluição das fronteiras nítidas entre verdade e mentira, aparência e ilusão. A mercantilização, dessacralização, desumanização da existência se apresentam, por sua vez, segundo Heidegger, como indicação de que o homem deve abrir-se a novas possibilidades do existir, voltando-se para o simbólico, retornando à compreensão do ser como abismo (*Tempo e ser, passim*). A crise do humanismo, a crise da metafísica, a morte de Deus, de Nietzsche a Heidegger assinalam o processo de ascensão da técnica moderna, como também já apontara Husserl. Para Vattimo, Nietzsche e Heidegger já mostravam a técnica moderna como aquilo que provoca a emergência de novas condições de vida, aquilo que arranca o homem das vinculações tradicionais e abre a possibilidade de uma nova liberdade. A crise que assinalam é sobretudo a crise do eurocentrismo, como também Spengler e Jünger, diz Vattimo, também indicaram.

A crítica do humanismo, em Heidegger, está associada à crítica da metafísica, sendo a técnica a expressão do desenvolvimento desta última. Técnica e humanismo não são opostos, mas duas faces de um mesmo processo. O desvelamento da essência da técnica é o momento culminante da crise da metafísica e do humanismo. Diz Vattimo: “A técnica representa a crise do humanismo não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanísticos (...) mas porque, representando o

cumprimento da metafísica, chama o humanismo a uma superação, a uma *Verwindung* (“*La fine della modernità*”, p. 49). Antes de Heidegger, Nietzsche já pusera em evidência, afirma Vattimo, a conexão entre a crise do humanismo e a expansão da técnica. Na sociedade tecnológica o sujeito é reduzido ao *cogito*, entendido, na perspectiva da metafísica tradicional, em termos de subjetividade (id., p. 50). O anti-humanismo de Heidegger tem caráter positivo, de reapropriação do sentido do ser (p. 51).

O filósofo italiano sublinha, ainda, a importância, também assinalada por Gadamer, do conceito de *Erde* (terra), no ensaio heideggeriano *Sobre a origem da obra de arte*, para a crítica do primado do sujeito cognoscente, auto-consciente, como eixo da existência. Trata-se, em Heidegger, de afirmar o ser como *Grund* (fundamento, origem), como já fora proposto em *Ser e Tempo*. Assim, para Vattimo, a liquidação do primado do sujeito, em Nietzsche e Heidegger, não tem apenas um sentido destrutivo, mas fundador de um novo modo de ver. Se vale o nexos estabelecido por Heidegger entre humanismo, técnica e metafísica, o sujeito que pretende defender-se da desumanização produzida pela técnica é, ele próprio, raiz desta desumanização (*La fine della modernità*, p. 54). A superação do humanismo é, em Heidegger, na ótica de Vattimo, uma reviravolta, um retorno à origem, um retorno ao ser como *Grund*; é condição para tornar o homem capaz de ouvir o apelo do Ser (*op.cit.*, p. 55).

É nesse horizonte que é preciso compreender o problema da verdade da arte, de sua morte ou declínio.

O problema da morte da arte vem sendo abordado pelos críticos da sociedade industrial, como Marcuse: mostra a explosão da estética fora de seus limites próprios, tornando-a instrumento de agitação social e política. Ou, na perspectiva de Benjamin, com o surgimento da cultura de massa, a estetização da vida cala a arte autêntica, que persiste como resistência ao *kitsch*. É a época de percepção destruída, de fruição distraída, análogas, no plano de estética, à perda da dimensão metafísica, no âmbito da existência.

A morte da arte é ainda descritível, segundo Vattimo, a partir da “noção heideggeriana da obra

de arte como por em obra a verdade”, “exposição de um mundo”, “produção da terra” (*op.cit.*, p. 69).

Para Heidegger, diz Vattimo, a obra de arte funda um mundo, donde seu caráter inaugural; reconduz a terra à linguagem pois “terra, *physis* são o que *Zeitgit*: literalmente, o que amadurece, no sentido de vivente; mas também o que se temporaliza (...)” (p. 71). Assim, a morte e o declínio da arte só podem ser compreendidos no horizonte de uma “ontologia do declínio”, vista como o outro aspecto do fim da metafísica (id., p. 72). Para Heidegger, a essência da obra de arte é a constituição de um horizonte histórico da humanidade, a constituição de um mundo (id., p. 74). A arte é fundadora, isto é, figura mundos *possíveis*, alternativos ao mundo existente, mostrando a verdade como evento (id., pp. 75-83).

Recorrendo a Apel, Vattimo “põe à luz os significados nihilistas da ontologia heideggeriana” (id., p. 122). Mostra que o pensamento de Heidegger tem paralelismos possíveis com o de Nietzsche, em *A vontade de perder*.

Para Nietzsche, *nihilismo* é aquela situação na qual o homem se reconhece como eixo do universo e na qual a ausência de fundamento é reconhecida como constitutiva de sua condição.

Ora, para Vattimo, a “não identificabilidade entre ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos da ontologia heideggeriana” (id., p. 126). Ou seja, para Heidegger, na opinião de Vattimo, encarar-se o homem como um ser que existe compreendendo implica num pensamento que não é mais metafísico; e, ainda, a leitura da história da metafísica como história do esquecimento do Ser é convite para saltarmos no *abismo* e assim contrapormo-nos a tal esquecimento. Para o filósofo italiano, o salto no abismo, sugerido por Heidegger, é um salto “no abismo da mortalidade” (id., p. 128), porque “neste pensar [o de Heidegger], o ser como tal ‘não é mais nada’” (id.).

Vattimo relaciona ainda, a partir de Nietzsche e Heidegger, o nihilismo e o pós-moderno em filosofia. Assim, o Nietzsche da *Segunda consideração inatural*; de *Humano, demasiado humano*; de *Aurora*; de *A Gaia Ciência*, põe o problema da modernidade como decadência e exige a busca de um novo caminho, que nos permita romper com a decadência, através do mito e da

arte. Nietzsche desvaloriza a errância, afirma a impossibilidade do conhecimento da coisa em si (*Crepúsculo dos ídolos*). E Vattimo aproxima estas concepções da noção heideggeriana de *Verwindug* (reviravolta). Em *Identidade e Diferença* Heidegger fala do fim da filosofia, critica o mundo da técnica e propõe a superação da metafísica, de modo análogo ao que Nietzsche faz, quando propõe a *filosofia da manhã*. É falando da *Kehre*, da passagem do fulcro de meditação do homem ao Ser, do esquecimento do Ser, que Heidegger se aproxima de Nietzsche. Diz Vattimo: “o efeito nihilístico da autodissolução da noção de verdade e da de fundamento, em Nietzsche, tem o seu paralelo na ‘descoberta’ heideggeriana do caráter ‘epocal’ do ser; também em Heidegger o ser não pode (mais) funcionar como o *Grund*, nem para as coisas nem para o pensamento” (*op.cit.*, p. 183). A filosofia de Heidegger é uma ontologia hermenêutica, que mostra o ser como “a transmissão das aberturas histórico-destinais que constituem, para cada humanidade histórica (...) a sua específica possibilidade de acesso ao mundo” (id., p. 184).

Assim, a partir de Nietzsche e Heidegger, Vattimo busca indagar: que é a pós-modernidade, e que tipo de pensar é o pensamento da pós-modernidade. Reconhece três características, como distintivas do pensamento pós-moderno:

a) é um “pensamento de fruição”, de emancipação e “abandono de uma concepção ‘funcionalista’ do pensamento” (id., p. 185); implica uma ética dos bens, de modo que “a re-memoração, ou antes a fruição (o reviver), também entendida no sentido ‘estético’, das formas espirituais do passado, não tem a função de preparar algo diverso, mas tem um efeito emancipador, em si mesmo. É a partir daqui, talvez, que uma ética pós-moderna poderia vir a ser oposta às éticas – ainda metafísicas – do ‘desenvolvimento’, do crescimento, do *novum* como valor último” (id.);

b) é um “pensamento da contaminação”, uma vez que a aproximação, feita por Vattimo, das filosofias de Nietzsche e Heidegger põe em relevo o lado nihilista do pensamento heideggeriano, que se propõe a ir além do ser (*O fim da filosofia, passim*). O parentesco entre Nietzsche e Heidegger, entrevisto pelo filósofo italiano, consiste em tender

a um pensamento totalmente outro, caracterizado pela repetição-distorção (id., p. 186);

c) é um “pensamento da *Ge-Stell*”; Nietzsche e Heidegger, aquele falando da morte de Deus, este da organização total do mundo segundo a técnica, puseram em relevo o surgimento de uma nova situação nos planos das existências individual e social. Para Vattimo, só uma “ontologia débil” pode permitir a superação da metafísica; a ontologia torna-se hermenêutica e as noções de verdade-fundamento, sujeito e objeto, perdem o significado, exigindo do filósofo um recomeço “débil”.

Em outros textos, *Oltre l'interpretazione, La società trasparente, Ética della interpretazione*, Vattimo retoma, como dissemos, a problemática do nihilismo e da crítica da modernidade.

Assim, em *Oltre l'interpretazione*, ele retoma a discussão da vocação nihilista da hermenêutica e suas implicações; dentre outras, nos campos da ética e da estética. Mostraremos, no que segue, como se desenrola sua meditação, pondo novamente em relevo suas fontes em Nietzsche e Heidegger e a repercussão das teses destes na sua crítica da modernidade.

Para Vattimo, a hermenêutica é a nova *koiné* da cultura ocidental; assim, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Lévinas – vivem numa atmosfera comum, enquanto pensadores hermenêuticos.

No eixo Heidegger – Gadamer, a vocação nihilista da filosofia hermenêutica se desdobra entre dois polos, dois limites extremos: a ontologia e a linguagem. A hermenêutica se caracteriza por uma teoria da historicidade da verdade: pelo anúncio de morte de Deus (Nietzsche); pela transformação do mundo verdadeiro em fábula, jogo de interpretações; pelo perspectivismo – ela se torna a “meta-teoria do jogo das interpretações” (*Oltre l'interpretazione*, p. 13). Daí Vattimo reconhecer uma conexão entre filosofia da interpretação e nihilismo: nela, a verdade não é mais identificada com a objetividade científico-experimental, pois o Ser não é mais visto como *coisa*, mas como evento. Para o filósofo italiano, a hermenêutica nasce com Heidegger, quando este repensa o sentido do Ser e quando – com

Nietzsche – estabelece uma relação entre teoria da interpretação e nihilismo: “não há fatos, só interpretações”.

A meditação ulterior a Heidegger desdobra-se, segundo o pensador italiano, em duas direções: uma “direita” heideggeriana, a ontologia hermenêutica, ontologia negativa, que propõe o retorno ao ser; e uma “esquerda” heideggeriana, que evidencia a fragilização interminável do ser, pondo em relevo os temas da diferença ontológica, do nihilismo – e que recorda que o ser está sempre além de toda formulação. Nesta direção é que Vattimo se inscreve, lembrando que o nihilismo é tendência: para a fragilização, para afirmar a morte de Deus e para a dissolução da verdade como evidência (id., p. 19). As implicações do nihilismo são: o relativismo, o conflito das interpretações, a falta de confiança na metafísica como pensamento vivo.

Assim, *Adorno*, invocado por Vattimo, pôs à luz que o interesse pelo universal – característico da reflexão metafísica – anula o valor do sujeito; e *Lévinas*, também invocado por Vattimo, mostrou que a meditação sobre o ser implica a negligência da vida singular, a recusa do encontro com o existente.

Vattimo associa, por sua vez, *metafísica* e violência, autoritarismo, cientificismo, organização total do mundo segundo a técnica. A tais riscos, o pensamento hermenêutico é resposta: “à relação homem-ser, tal como se configura na época da metafísica realizada, isto é, na época das imagens do mundo” (id., p. 43). A reflexão hermenêutica desenvolveu três tipos de orientação do pensar ético:

- a) a *ética da comunicação*, representada por Habermas e Apel, na qual a experiência da verdade, condicionada pela linguagem e pela vocação desta para a comunicação, pôs em primeiro plano a questão da *comunicação transparente*, isto é, da responsabilidade envolvida no confronto entre interlocutores;
- b) a *ética da redescoberta*, da qual Rorty e Foucault seriam os expoentes e onde a hermenêutica quer dizer que os parceiros do jogo comunicativo, ao redescobrirem o mundo, têm direito à invenção de novas tábuas de valores;

c) a *ética da continuidade*, representada por Gadamer, que afirma o valor do diálogo, e a verdade da arte, como instrumentos para se chegar à vida boa, à existência autêntica e à harmonização entre o singular e o todo.

Para Vattimo, a hermenêutica, ao “desvelar o mundo como conflito de interpretações”, conduz-nos também a nos reconhecermos “como herdeiros de uma tradição de fragilização das estruturas fortes do ser em todo campo da experiência” (id., p. 52).

A estética hermenêutica, por sua vez, aparece como instrumento de recuperação do caráter interpretativo da experiência humana, ao reconhecer, com Gadamer, a arte como experiência de verdade (*Verdade e Método*) e como “religião na sua forma originária” (Hegel, Hölderlin, Schelling), como afirma Vattimo (*Oltre l'interpretazion*, p. 79). A estética, em Lukács, Bloch, Benjamin, Gadamer, Heidegger, não consiste apenas na discussão das condições de possibilidade da arte e da beleza, como para Kant, mas na instauração de um mundo, na “profecia do futuro” (id., p. 84).

É, no entanto, sobretudo a Heidegger que Vattimo recorre, para mostrar: a) “a capacidade própria da arte e da poesia de revelar a verdade dos vários mundos históricos”; b) a relação entre nihilismo a arte: a arte permite a compreensão do destino, em nosso tempo de carência, pois os poetas falam de um novo tempo, de um novo sentido do sagrado, substituindo a religião institucionalizada e pondo em relevo o problema da secularização (Heidegger, *Hölderlin e a essência da poesia; Holzwege*, in Vattimo, *op.cit.*, pp. 86-87 e 89). Vattimo compreende a arte como *religião secularizada*, que na época do nihilismo nos abre a uma *terceira idade do espírito*: na multiplicidade de horizontes coexistentes, a arte resgata o sentido do humano (id., p. 91).

O tema do nihilismo reaparece em *Etica della interpretazione*, aproximando uma vez mais Nietzsche e Heidegger: “o que estabelece uma continuidade entre eles é o nihilismo (...) que não deve ser compreendido como filosofia da dissolução de valores, da renúncia e da resignação - mas como uma ontologia verdadeiramente nova, como um novo pensar sobre o ser, capaz de situar além da

metafísica...” (*op.cit.*, p. 8). A ontologia nihilista de Nietzsche e Heidegger não busca “estruturas estáveis, fundamentos eternos”, mas acolhe “o ser do acontecimento, como a maneira que a realidade se configura, no seu laço específico com a situação da época” (id.). Para esses autores, diz Vattimo, pensar o ser é por-se à escuta das épocas precedentes, dos contemporâneos, das diferentes culturas; é reconhecer os valores e as formas simbólicas que aí se anunciam (id., p. 9). Tal ontologia nihilista funda uma hermenêutica, que consiste, primeiro, na interpretação dos acontecimentos, na leitura dos “sinais do tempo” (id.).

Nietzsche e Heidegger, afirma Vattimo, lêem a crise da subjetividade de modo análogo: desvelando a relação entre filosofia e nihilismo, partem de uma mesma pré-compreensão das características de nossa época (id., p. 94). Esta se caracteriza por seu interesse e seu centramento no problema da interpretação, desde Schleiermacher, Dilthey e Heidegger – seus precursores – até os contemporâneos: Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss, Rorty, Apel, Habermas, Foucault, Derrida.

O horizonte comum, como dissemos, ao pensar de Nietzsche e Heidegger, é o horizonte da crise da subjetividade, da crise da modernidade. Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, critica a Sócrates o ater-se ao *si* da consciência clara; contrapondo verdade e vida, o pensador alemão suspeita da subjetividade, desvelando a “falsidade das formas estáveis e definidas das quais ela vive...” (Vattimo, *op.cit.*, p. 99). Em *Considerações inatuais; Humano, demasiado humano; A Gaia Ciência*, Nietzsche põe a nu a superficialidade do eu, a superficialidade da consciência. A crise de subjetividade, para Nietzsche, se apoia no caráter não último da consciência e na revolução, assim instaurada, nas concepções de verdade e ser. E no *Zarathustra*, Nietzsche tematiza o eterno retorno, o nihilismo, a vontade de poder e o super-homem (além do homem), esboçando a ontologia da morte de Deus, chegando à célebre afirmação: “*não há fatos, somente interpretações*, que encontramos nos *Fragments póstumos*.”

Vattimo estabelece um paralelismo entre Nietzsche e Heidegger, a partir da meditação nietzscheana sobre o nihilismo. Em Heidegger (*Ser*

e *Tempo*), o homem não é pensado como sujeito, mas como *Da-sein, projeto*, possibilidade, salto no abismo (Vattimo, *op.cit.*, pp. 105 e segs.).

A aproximação entre Nietzsche e Heidegger existe e é “menos problemática se se pensa que [em Heidegger], como em Nietzsche, o que se passa na meditação sobre os limites e a não-pertinência da [noção de subjetividade] é a descoberta do caráter sem fundo do ser” (id., p. 108).

A ontologia nihilista também se caracteriza pela crítica da racionalidade técnica. Em Nietzsche, a afirmação da morte de Deus conduz ao “fim da crença nos valores e fundamentos últimos (...)”. A racionalização e organização do trabalho social, como o desenvolvimento da tecno-ciência tornados possíveis pela visão metafísica e religiosa do mundo (...) tornaram essa crença supérflua e é nesse sentido também que se pode falar de nihilismo” em Nietzsche (Vattimo. *op.cit.*, pp. 109-110).

Em Heidegger, “o advento epocal do ser, no seio de condições que se verificam com a organização tecnológica (...) total do mundo” (id., p. 111), tal como o filósofo alemão pôs em evidência em *Ser e Tempo, Introdução à Metafísica, Identidade e diferença*, mostra o “caráter insustentável e mesmo contraditório da concepção [moderna] do sujeito”, diz Vattimo (*op.cit.*, p. 112). O mundo da tecnocracia é, assim, em Heidegger o mundo da organização totalitária, da planificação, da desumanização.

Nietzsche e Heidegger enfocam o desenvolvimento da técnica moderna como o sinal do surgimento de um mundo que se caracteriza pela negação da liberdade e no qual apenas a arte, enquanto atividade criadora, pode representar uma possibilidade de salvação.

Em consonância com os filósofos alemães, Vattimo afirma que a complexidade da sociedade informatizada atual torna impossível pensar “a humanidade [apenas] em termos de pelos ‘subjetivos’ múltiplos, caracterizados por sua consciência e por esferas de poder conflitantes. É talvez somente nesses termos que a meditação nietzscheana e heideggeriana “sobre o destino da subjetividade na época da dissolução do ser como fundamento pode conter, para nós, indicações preves de futuro” (id., p. 115).

A hermenêutica contemporânea mostra, ainda, segundo Vattimo, o aprofundamento da ontologia heideggeriana: de Heidegger a Gadamer, o pensador italiano reconhece a existência de uma definição da verdade em termos de projeto, opondo a noção de verdade como projeto existencial à noção metafísica de verdade como adequação. Assim, para Heidegger, o mundo não é espetáculo a ser contemplado, mas obra de interpretação; desse modo, o problema da verdade aparece, na sua filosofia, ligado à noção de autenticidade e à proposição de um novo tipo de pensar (*Carta sobre o Humanismo, Holzwege, Ser e Tempo*).

Paralelamente, Vattimo põe em relevo o ceticismo, o desencantamento, o nihilismo que Nietzsche descreve, mostrando que é “graças à racionalização da existência social tornada possível pela moral, a metafísica e a religião [que] o homem europeu tornou-se capaz de perceber o caráter ficcional próprio da moral, da religião e da metafísica” (*Ética da interpretação*, p. 156). O desencantamento representa a tomada de consciência de “que não há estruturas, valores, leis objetivas, mas que tudo é posto e criado pelo homem” (id.). O nihilismo, abordado por Nietzsche em *A vontade de poder, O Crepúsculo dos ídolos*, faz o “mundo verdadeiro” (...) “tornar-se fábula” (id.).

Analogamente, Vattimo mostra que Adorno, Marx, Horkheimer apontaram a necessidade de se superar o nihilismo passivo em favor de um nihilismo ativo, realizando uma formidável crítica do cientismo, de modo análogo a Wittgenstein, Foucault, Kuhn, Habermas, Gadamer. A filosofia se torna um instrumento de crítica ao cientismo moderno, de renúncia ao ideal metafísico do conhecimento. E a hermenêutica aparece como o pensamento que caracteriza o fim da metafísica, na sociedade de comunicação de massa, na época das concepções do mundo. Há diferentes horizontes, hoje, diferentes universos culturais que, confrontados, conduzem a interpretações. O nihilismo é entendido, por Vattimo, na esteira de Heidegger, como elemento constitutivo de nossa época, enquanto correspondência a um destino: o da verdade encarada como interpretação. Daí Vattimo afirmar: “Na medida em que a hermenêutica se reconhece como (...) o pensamento da época final da metafísica e, pois, do nihilismo, pode encontrar, na ‘negatividade’ e no desapa-

recimento (...) o princípio de orientação que lhe permite realizar sua vocação ética original, sem restaurar a metafísica nem se abandonar à futilidade de uma filosofia relativista da cultura” (id., p. 179).

Com Benjamin, contra Hegel, Marx, os positivistas e os historicistas, o filósofo italiano mostra que a crise da idéia ocidental de história, a crise da idéia de progresso, que caracterizou a modernidade, põe à luz que o ideal europeu de humanidade não mais pode ser visto como universal. Na sociedade complexa e caótica de hoje, no mundo unificado pela informação, multiplicam-se as visões do mundo. A pós-modernidade se distingue pela irresistível pluralização das imagens do mundo (*A sociedade transparente*, pp. 12-13). Nietzsche e Heidegger, críticos da modernidade, mostram, diz Vattimo, como o desgaste da idéia unívoca da “realidade” produz uma libertação, possibilitando ao homem vivenciar diferentes formas de existir; daí a experiência da liberdade “como contínua oscilação entre pertença e desenraizamento” (id., p. 16). A experiência essencial, pois, de sociedade pós-moderna é, para Vattimo, a de *liberdade*. Mas tal liberdade é problemática, por duas razões: a) ela não está garantida (a manipulação das consciências é sempre possível); b) não sabemos o que é a *oscilação como liberdade* (id., pp. 16-17).

A intensificação dos fenômenos comunicativos, na civilização técnica, produziu uma mudança nas relações do homem com a natureza: o mundo se constitui como imagem; no dizer de Heidegger, vivemos “a época das imagens do mundo”; ou, como diz o filósofo italiano, vivemos na época da “constituição do mundo como imagem” (id., p. 23). A simultaneidade e a autotransparência caracterizam nossa época. As implicações dessa situação são, como afirma *Apel*, a superação dos obstáculos à comunicação, a responsabilidade em relação ao outro; para *Sartre*, consistem na desalienação, graças à razão dialética; para *Vattimo*, residem na superação da oposição diltheyana entre ciências da natureza e ciências do espírito, na constituição da imagem do mundo pelas ciências humanas, na ênfase atribuída à narratividade e na recusa do relativismo e do dogmatismo (id., pp. 31-33). A “fabulação do mundo” (id., p. 31) levou-nos, afirma o pensador italiano, a redefinir nossa posição relativamente ao mito (id., p. 35). Assim, assinala que *Barthes* analisa a cultura de massa em termos

de mitologia; que *Sorel* mostra como os mitos, no campo da política, podem mover as massas; que *Levi-Strauss* acentua a analogia entre mito, religião, ideologia, arte, magia; que *Cassirer* encara o mito como saber anterior ao científico. A crise das teorias sobre o mito dá-se no horizonte da crise da metafísica e hoje, diz Vattimo, podemos discernir três atitudes perante o mito:

- a) *o arcaísmo*, que se caracteriza pela desconfiança quanto à civilização técnica, ao eurocentrismo, ao colonialismo. O mito é encarado como um saber mais autêntico, que permite resistir à degradação da técnica. Tal perspectiva está ligada à crítica utópica da tecnologia; Nietzsche e Heidegger seriam os precursores desta recuperação do mito;
- b) *o relativismo cultural*, que torna equivalentes mito e ciência, “já que ambos estão fundados em pressupostos que têm o caráter de mito – de crença não demonstrada, mas mais imediatamente vivida” (id., p. 41); a hermenêutica inspirada em Heidegger estaria nessa orientação, pretendendo entender a nossa cultura a partir do estudo dos mitos;
- c) *o irracionalismo mitigado (racionalidade limitada)*, para o qual o mito, por sua estrutura narrativa se opõe ao saber científico. Nessa perspectiva, Vattimo inclui a *psicanálise*, cuja estrutura narrativa aborda “histórias basilares” (id., pp. 42-43); a *historiografia*, cujos modelos retóricos distinguem-se com dificuldade dos da narrativa mítica; a *sociologia dos mass media*, que consiste na “análise, em termos de mitologia, dos conteúdos e das imagens distribuídas pelo cinema, televisão, literatura e artes...” (id., p. 43). O pressuposto comum a essas disciplinas é o de que “certos campos da experiência não se deixam compreender mediante a razão demonstrativa, ou o método científico, e exigem, pelo contrário, um certo tipo de saber que só se pode qualificar como mítico” (id.).

Todas essas posições, entretanto, apresentam-se, para Vattimo, como teoricamente

insatisfatórias, pelas seguintes razões: *o arcaísmo não coloca* o problema da história, *não ajuda* a compreender o mundo moderno e *favorece* a proposta da direita, de mitificar as origens; *o relativismo cultural* não coloca o problema da história; ignorando a diversidade cultural não se dá conta de que não podemos isolar umas culturas das outras e não percebe que o diálogo intercultural pode situar as culturas num horizonte comum; *a racionalidade limitada* (irracionalidade mitigada) vê o mito como um tipo de “pensamento adequado a certos campos da experiência (a cultura de massa, a vida interior, a historiografia)” (p. 45), não considerando a história e aceitando acriticamente a diferença entre ciências da cultura e ciências da natureza.

As três atitudes, ademais, não explicitam claramente seu ponto de partida: *o arcaísmo*, por exemplo, prega a volta às origens, sem indagar o que é que nos separa do mundo mítico; *o relativismo* enfatiza o pluralismo cultural; mas não indica a qual universo a própria teoria está vinculada; *o irracionalismo mitigado* não estabelece clara distinção entre conhecimento científico e saber mítico.

A cultura européia atual é caracterizada, diz Vattimo, pela desmistificação, pela superação da oposição racionalismo/irracionalismo. Nessa tarefa, a arte exerce um papel fundamental, o de crítica em relação ao vigente. Benjamin, Heidegger, encaram a arte como experiência do desenraizamento, oposição à “familiaridade do objeto de uso” (*op.cit.*, p. 57).

Heidegger, na sua crítica da modernidade, apresenta a obra de arte como o oposto da técnica, a superação da banalização da linguagem. A arte está centrada na experiência da mortalidade e da angústia, seu acontecer produz a fluidificação da noção de realidade; por seu caráter lúdico, é resistência à sociedade da aparência, à manipulação do poder que caracteriza esta última, desencadeando a criatividade e a liberdade.

Apoiado em Heidegger e Benjamin, Vattimo aponta uma radical transformação, no mundo contemporâneo, das relações entre a arte e a vida cotidiana.

Nos anos sessenta, a utopia marxista criticava a ideologia do *design*, que elimina a demarcação

entre arte e não-arte. Tal utopia representou, com Adorno, Lukács, Benjamin, Marcuse, “o sonho da existência esteticamente resgatada”, da liberdade. Por sua vez, a ideologia do *desing* também buscava um resgate estético do cotidiano, “através da otimização das formas dos objetos, do aspecto do ambiente” (*id.*, p. 69).

Se Habermas restaura “a separação e a especialização do estético” promovendo “o regresso da arte a seus limites” (*id.*, p. 70), Gadamer, na ótica de Vattimo, mostra que a cultura de massa não reduziu a experiência do belo à experiência estética da comunidade européia; ao contrário, multiplicou nossas possibilidades de apreender a beleza, desencadeando uma pluralização irreversível da apreensão do estético.

A crítica da modernidade, no filósofo italiano, conduz à proposição de um pensamento da pós-modernidade que é, em resumo:

- a) uma ontologia débil, uma ontologia do declínio, uma tentativa de superação da metafísica;
- b) um nihilismo, tomado em sentido positivo, de fundação de um novo modo de encarar o mundo e o homem;
- c) uma meditação sobre a irresistível pluralização das imagens do mundo;
- d) uma ética, que se propõe o resgate da liberdade, entendida como desenraizamento e oscilação;
- e) uma estética que busca recuperar o lúdico e a criatividade, esmagados pela tecnocracia.

A obra de Vattimo é uma das mais interessantes, mais originais contribuições do atual pensamento italiano. Vem sendo traduzida na França, por editoras do porte da Seuil, Cerf, Minuit, entre outras; apresenta analogias sugestivas, sobretudo quanto a fontes e quanto à crítica da subjetividade e suas implicações éticas, com a obra de Ricoeur e de hermeneutas franceses. Parece assinalar pontos de acordo entre o pensamento italiano, francês e alemão. Indica um grande movimento de renovação na filosofia européia contemporânea, que põe a ética e a estética no centro de suas inquietações.

## O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Martial GUÉROULT\*

### RESUMO

*Em face da diversidade das filosofias e seus conceitos, em face das múltiplas formas de conceber e tratar a história da filosofia, o autor propõe uma disciplina que tematize as condições de possibilidade da filosofia, enquanto objeto específico de uma história. Este projeto leva em conta que as filosofias, na autonomia dos seus discursos, se apresentam como objetos eternamente válidos para a reflexão filosófica e, por outro lado, que tal indestrutibilidade não se funda nas verdades de juízo, nas representações do real, que as filosofias afirmam e defendem, contradizendo-se e contradizendo muitas vezes os resultados da própria ciência.*

A legitimidade da história da filosofia é periodicamente posta em dúvida. No essencial inspira-se esta dúvida quase sempre nos mesmos sentimentos: sentimento ingênuo de que, sendo a filosofia tal como a ciência, e sendo válida, no caso da ciência, apenas a ciência mais recente, também assim a única filosofia válida deve ser a mais recente; sentimento ingênuo de que toda filosofia, visto nascer do ato livre de uma reflexão autônoma, mais ou menos genial, só é possível pela negação, quando não pelo desconhecimento, das doutrinas passadas.

Sem nos determos agora em discutir tais posições ingênuas, assinalaremos que a dúvida concernente à legitimidade desta história nada pode contra sua existência. Legítima ou não, ela é. Contestar o direito não pode obstar a constatar o fato.

Entenda-se com base nisto que a partir do fato mesmo da sua existência é que deve ser

tratado o problema filosófico da sua legitimidade – assim como Kant partia da ciência enquanto – sem dúvida nenhuma – existente (resposta à questão *quid facti*) para colocar o problema da sua legitimidade, ou seja, da possibilidade da ciência, no qual o da sua validade se resolve (resposta à questão *quid juris*).

O problema da legitimidade da história da filosofia nada tem que ver, portanto, com o da metafísica enquanto ciência - problema este do qual Kant acreditava ser capaz de chegar à solução, solucionando o da legitimidade da ciência: é que, quanto a nós, estamos admitindo de antemão a existência desta história e indagando sua possibilidade, ao passo que Kant colocava o problema de certa metafísica ainda não existente. Trata-se, para nós, de investigar não *se* esta história é legítima e possível, mas *como* o é, sendo indubitável, a título de fato dado, sua existência.

A fórmula do problema é, neste caso, a mesma do problema kantiano no que diz respeito à

---

(\*) Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In CASTELLI, Enrico *et alii*. *La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Roma/Paris: Istituto di Studi Filosofici/Vrin, 1956; p. 45-68.



ciência. Aqui e lá a questão *quid facti* é dada por decidida; subseqüentemente, esforça-se em explicar a possibilidade do fato, vale dizer, em decidir a questão *quid juris*.

Partindo do fato das metafísicas existentes na história - inteiramente distinto do fato da existência da ciência, cuja maneira de existir, como validade universal e necessária, intemporal, nada tem que ver com a maneira de existir das metafísicas -, não se está postulando de saída que somente poderia haver solução positiva para as metafísicas em sendo possível reduzir o fato metafísico ao fato científico.

Assim, o reconhecimento prévio da realidade do fato, acatado em sua autenticidade irredutível, é a condição necessária da rigorosa correção da pesquisa. Assegura-lhe um cunho puramente especulativo e preserva-a desde o início de se transformar em um empreendimento normativo ou catártico.

Com efeito, do gênero de resposta dada preliminarmente à questão *quid facti* depende o sentido da questão *quid juris*. Tomada a ciência como existente de fato, a descoberta das condições que fundam sua legitimidade não pode alterar o fato. Se, em companhia de Kant, se considera que a metafísica enquanto ciência jamais existiu de fato, a resposta à questão *quid juris* não pode modificar o fato quando negativa; deve, porém, modificá-lo quando positiva, promovendo a instauração efetiva daquela metafísica. Somos levados, assim, a determinar o que *deve* ser a metafísica, em vez de descobrir o que a torna possível em seu ser historicamente indestrutível.

Surgem daí duas conseqüências:

1. Não pode a solução do problema mudar um só dos caracteres do fato, pois do próprio fato ela decorre. Todo o valor da solução lhe vem de ela desvelar as condições do fato *tal como é*. Este, no ponto de chegada, no arremate, deverá ser reencontrado intacto; ou isso, ou se terá perdido aquilo em que a própria solução se apóia.
2. A teoria somente poderá ser correta se o fato, que está no ponto de partida, for colocado não só em sua integridade, mas também em sua inteireza.

Que é que se pensa exatamente, contudo, quando se diz que a história da filosofia existe de fato? quando se diz que deve ser investigado como tal história é possível e descobrir, por este caminho, o princípio de sua legitimidade? A imprecisão do conceito de história da filosofia não despoja a questão de toda a clareza que ela comporta quando diz respeito à ciência?

A história da filosofia não é, como a ciência, uma disciplina perfeitamente definida, universalmente aceita em seu método, em seus objetivos. Nada mais variável que as formas múltiplas sob as quais se apresenta. Toda história da filosofia supõe, com efeito, implícita ou explicitamente, certo conceito de filosofia, que a predetermina. Sendo tantos os conceitos, sendo tantas as modalidades de história da filosofia quantos podem ser os conceitos de filosofia, tem ainda sentido falar no fato da história da filosofia? Não é absoluto o contraste entre este presumido fato e o fato da ciência, que não varia, nem seria possível variasse ao sabor das concepções que dele podem ser forjadas?

Entretanto, a diversidade das formas que o fato da história da filosofia reveste e a dependência desta história para com as concepções filosóficas implícitas ou explícitas dos historiadores não podem dissimular a realidade bruta do fato, que resta considerar em si mesmo, independentemente da variabilidade das formas. Dizer que a história da filosofia existe de fato significa, em termos precisos, que desde há muito existem de fato estudos e pesquisas dirigidos para as filosofias passadas, com o intuito de representá-las à consciência filosófica do momento atual, segundo o sentido autêntico em que se presume as entendiam seus autores. Supõe-se, assim, que estas filosofias conservem, seja qual for sua época, certa validade para a reflexão filosófica de toda e qualquer época.

A inseparabilidade da filosofia e sua história é uma característica essencial do fato desta história. Sejam quais forem suas formas, por muito desinteressada, crítica e objetiva que se conceba, tal história é sempre, e ao mesmo tempo, história e filosofia - sendo o interesse que a sustenta o filosófico, não o histórico. A pesquisa da verdade histórica, no caso, tem por fim último não exatamente a verdade histórica, mas a valorização das capacidades de sugestão filosófica que tal verdade

encerra a título de filosofia. Não se trata de satisfazer a uma vã curiosidade erudita, nem a uma preocupação psicológica, sociológica..., mas, sim, de assegurar o melhor contato efetivo entre o pensamento filosófico de hoje e o autêntico pensamento de outrora, com o propósito de robustecer e estimular a reflexão filosófica atual.

Correlativamente, a filosofia não pode dissociar-se do seu passado, nem, por isto mesmo, da sua história. Desde que apareceram os sistemas, a livre reflexão filosófica voltou-se para eles como nunca cessou de se voltar, a tal ponto que certos historiadores da historiografia filosófica fazem coincidir com os primórdios da historiografia filosófica os da própria filosofia [1 – notas no final do texto]. De feito, a filosofia não tem como afirmar-se em sua autônoma liberdade senão se determinando relativamente ao que a precedeu – enquanto filosofia ou não-filosofia –, segundo certo processo de repulsão e de acomodação. Esta necessidade de antagonismo e cotejo une de modo indissolúvel, desde o início, em toda filosofia, o presente ao passado; confere a ela, em suma, um aspecto histórico; imprime, ao mesmo tempo, ao devir da filosofia, através da sua história, aquele caráter de combate perpétuo, de conflitos irreduzíveis e conciliações aparentes, precárias, que tanto serviu de argumento aos cépticos.

Daí o vínculo estreito que une em filosofia a história e a polêmica, não obstante completamente distintas. A história, com efeito, abstém-se de polemizar. É, em princípio, fria, objetiva. Vê as obras com o recuo que as coisas passadas assumem, e persegue, antes de tudo, um fim positivo, exclusivamente didático: assegurar a compreensão íntima, o contato do pensamento autêntico. Bem ao invés, a polêmica é sempre apaixonada, parcial; essencialmente repulsora e negativa; tendenciosa, pouco interessada, muitas vezes, na verdade histórica. Em compensação, pelo fato mesmo de discuti-lo, comunica ao que ela enfrenta certo valor de atualidade que lhe tira todo o colorido histórico.

Ora, o contraste atenua-se quando se trata da filosofia. Diferentemente da polêmica científica, restrita sempre à discussão das doutrinas mais recentes, à ciência ainda válida do momento atual, sem a menor ligação com a história, a polêmica filosófica, incidindo tanto sobre as doutrinas mais

antigas quanto sobre as mais recentes, encontra-se, em função disso mesmo, presa à história.

Por seu turno, a história da filosofia não existe sem a polêmica. Como o vivo interesse pela filosofia, sustentáculo da vocação do seu historiador, é o que outorga às doutrinas passadas este valor sempre atual, que as converte em objetos dignos da história, torna-as por isto mesmo objetos sempre válidos para um debate possível.

O historiador, enfim, querendo ou não, se faz polemista quando ajuíza das doutrinas; isto o leva a tomar partido como filósofo e a empenhar neste juízo sua responsabilidade pessoal.

Tal relação *sui generis* entre a história e a polêmica filosófica, tal indissolúvel conexão entre a filosofia e sua história, eis dois traços pelos quais se opõe a filosofia à ciência.

Vem esta oposição, por um lado, da presença na ciência, por outro, da ausência na filosofia, de verdades adquiridas.

São as verdades adquiridas que separam completamente, na ciência, a história da polêmica e a polêmica da história. A verdade adquirida limita a polêmica às doutrinas mais recentes, não em virtude da sua data, mas em virtude de serem estas, e apenas estas, as doutrinas cientificamente válidas. A polêmica não se cruza, então, com o plano da história.

É que nada tem em comum com sua própria história a ciência: constituída de verdades intemporais, está fora do tempo. Não é a ancianidade, não é a idade que opõe o ontem ao hoje da ciência, mas a presença aqui (e a ausência lá) das tais verdades intemporais adquiridas. O desconhecimento de uma verdade, hoje adquirida, é o que define o passado para a ciência. Todavia, uma verdade adquirida no passado não faz da ciência, que a adquiriu no passado, a ciência de ontem. Tal ciência é já, e por isto mesmo, a ciência de hoje; ou melhor, pura e simplesmente a ciência, nem de ontem, nem de hoje. A ciência só é de ontem pelos erros, hoje denunciados como tais, que fazem dela uma não-ciência<sup>2</sup>.

Disto se segue que a ciência e a história da ciência têm objetos radicalmente distintos: a primeira tem por objeto a verdade científica, e esta é intemporal; a segunda, a aquisição desta verdade, e

isto se dá no tempo. A história da ciência não pode, assim, de modo nenhum, fazer parte da própria ciência. O interesse que lhes dá suporte, num caso e noutro, é muito diferente.

Disto também se segue que a história da ciência não pode ser senão a história de um progresso: sendo a história da ciência a história da aquisição da verdade, toda falha, todo declínio que impliquem desvios da verdade são estranhos à ciência, não pertencem à sua história, ao processo da aquisição da verdade. A história da ciência é a história das descobertas, não dos erros; estes somente podem ser conhecidos como tais em virtude das descobertas. Por esta razão, é a ciência que, uma vez feita, esclarece e fecunda sua história, não o contrário. Pela mesma razão, a iniciação às ciências só se faz através da sua prática, não pelo estudo da sua história.

Ora, em filosofia, a ausência de toda verdade adquirida empalidece a oposição entre o conceito da aquisição temporal e o conceito da verdade intemporal, oposição que assegura, no caso da ciência, a desvinculação com a sua história. Em conseqüência, a história da filosofia não pode ser a história de um progresso, não pode ter por objeto o estudo da aquisição da verdade; visa, em vez disso, a um conjunto de doutrinas, situadas no mesmo plano, e que conservam, todas, certa relação possível com uma verdade não adquirida, jamais dada, mas que resta sempre procurar. Tudo o que há de filosofia no mundo reside nestes sistemas, cujo valor (filosófico) os põe como objetos dignos de uma história, tanto quanto de uma polémica. Além disso, diversamente do que ocorre nas ciências, a história da filosofia é, de fato, o principal instrumento da iniciação à filosofia e, para a filosofia, fonte permanente de inspiração.

A ausência de verdades adquiridas leva a que a filosofia não se consiga fechar como uma ciência em um corpo constituído de verdades anônimas, admissíveis sem nenhuma oposição por todas as inteligências, no curso das idades. Estas filosofias subsistem inabaláveis na memória coletiva dos povos civilizados, mesmo quando, muito tempo depois, tenham deixado de existir as circunstâncias científicas, religiosas, econômicas, políticas e sociais que as condicionaram e onde seu ser parecia enraizado.

Poder-se-ia acreditar, então, que a indestrutibilidade destas filosofias contrárias prendesse tão-só com a ausência nelas de alguma verdade adquirida: afinal, se nenhuma filosofia pode provar definitivamente sua verdade, nenhuma filosofia pode também refutar definitivamente as outras – donde um cosmos indefinidamente em equilíbrio de possibilidades especulativas, igualmente plausíveis e incertas. Assim, a dúvida mitigada da Academia fez florescer o ecletismo, que acolhia com igual indiferença o pró e o contra.

Não se trata, contudo, no caso vertente, das visões semicépticas do ecletismo. Trata-se do fato histórico da subsistência através do tempo de filosofias contrárias entre si e, freqüentemente, em oposição às verdades estabelecidas de uma ciência mais evoluída. A ausência nelas de verdades adquiridas é apenas uma condição negativa da possibilidade da sua subsistência. Este elemento puramente privativo não poderia, por si só, fundar senão sua caducidade total; não poderia servir de princípio positivo para sua indestrutibilidade de fato.

Em conseqüência, o problema da possibilidade da história da filosofia, como disciplina, transpõe-se para o problema da possibilidade dos objetos desta disciplina, ou seja, para o problema transcendental da possibilidade das filosofias como objetos permanentes de uma história possível; transpõe-se, enfim, para o problema da possibilidade da filosofia como pluralidade de filosofias, irredutíveis entre si e indestrutíveis, porquanto eternamente válidas para a reflexão filosófica.

Esta nova fórmula confirma que o problema em questão é completamente diverso do da possibilidade da metafísica enquanto ciência. Neste último caso perguntava-se se seria capaz a metafísica de alcançar uma validade que lhe faltava: a científica. Estipulava-se que, na negativa, ela não possuiria nenhuma. Vigorava, no caso, o postulado segundo o qual nenhuma validade seria concebível fora do tipo da validade científica; que a verdade seria concebível e definível apenas nos termos em que a ciência a concebia e definia, dentro em sua própria esfera, ou seja, como verdade de juízo. Tratava-se, em conseqüência, de investigar se a metafísica, ocupando-se com objetos que escapam à ciência, poderia tornar-se uma ciência; ser ciência

permanecendo não-ciência, permanecendo metafísica. Ora, cumpriria examinar se seria possível investir a metafísica de uma validade que não apenas ela jamais havia tido, como não poderia ter jamais.

Em contrapartida, negligenciava-se a validade que a metafísica sempre possuía, aquela misteriosa propriedade dos sistemas de se conservarem válidos para a reflexão filosófica e se imporem na perenidade da história, não apenas malgrado os conflitos recíprocos, mas apesar também dos seus conflitos com as verdades adquiridas da ciência.

No caso era atribuível a falha não ao método transcendental, mas ao modo como empregado. Se Kant atentava para o fenômeno indiscutível da validade da ciência, desatendia, entretanto, este outro fenômeno, não menos manifesto, o da validade das metafísicas - válidas, porém, não como a ciência, pela verdade segura de sua representação das coisas, mas por sua conservação indefinida através dos tempos como objetos invulneráveis da reflexão filosófica, a despeito da impossibilidade em que se vêem de fundar sua certeza e a despeito da sua freqüente contradição com a verdade científica.

Kant, no entanto, tem como escusar-se. Se a história atesta que a validade e a verdade metafísicas não são da mesma ordem que as da ciência, pois podem subsistir em condições nas quais qualquer pretensa ciência pereceria, toda filosofia, por outro lado, não se propõe senão estabelecer uma representação verdadeira de um dado, e não se atribui outra validade possível que a de uma verdade de juízo, ou seja, a de uma representação objetivamente verdadeira. Assim, cada filosofia contradiz, por sua parte, o fenômeno da história da filosofia. Era natural que Kant, percebendo em cada uma das filosofias justamente esta pretensão, permanecesse cego ao fenômeno que tal pretensão contradizia, e a retomasse por sua conta, perguntando se seria possível constituir-se a metafísica enquanto ciência, vale dizer, se seria capaz a metafísica de estabelecer uma verdade de juízo indiscutível, e conquistar deste modo uma certeza inabalável tanto quanto a das verdades da ciência.

Resta, em todo caso, que o ponto de partida da investigação transcendental não pode estar senão

no fato (ou fenômeno) da validade permanente - isto é, da indestrutibilidade histórica - das filosofias, independentemente de sua pretensão a uma verdade representativa. Procurando as condições desta misteriosa validade, resistente à refutação científica, poder-se-á esperar captar a essência da verdade filosófica, princípio profundo da indestrutibilidade histórica dos monumentos que a encerram.

Donde se vê que o único método admissível para tentar resolver o presente problema - não outro, finalmente, senão o da legitimidade das verdadeiras filosofias, atestadas como tais por sua indestrutibilidade - é o de partir da experiência histórica, que nos depara o ser imortal das filosofias, para descobrir, graças ao conhecimento das condições de possibilidade desta experiência, a essência do tipo de verdade que lhe constitui o fundamento último.

A determinação do que *seja* a filosofia, sua essência, seu tipo de verdade, é o que deve *encerrar*, não introduzir, a investigação. Em vez de ser aquilo que permite chegar à solução do problema, é aquilo que a solução do problema permite atingir. Esta essência é a incógnita *x*, que se trata de buscar. O só elemento conhecido de que dispomos é a experiência histórica das filosofias, fornecendo-nos, através dos fatos, os caracteres extrínsecos, mas indubitáveis, que permitem uma definição puramente nominal desta verdade filosófica, cuja definição real constitui o objeto último da pesquisa. Esta definição nominal, com a qual deverá estar de acordo a determinação real extrema deste objeto, poderia ser a seguinte: esta verdade é tal que, não obstante a contradição recíproca das filosofias, enquanto *teorias* que pretendem uma verdade representativa e de juízo, e não obstante sua contradição atual ou possível com as verdades científicas, ela fundamenta estas filosofias como objetos indestrutíveis para a história, sempre válidos, conseqüentemente, para a consciência filosófica e dignos de promovidos a objetos de uma historiografia possível.

Ora, de maneira geral, toda vez que o problema se coloca é tratado segundo um método inverso.

Em vez de se concluir pela determinação da essência da filosofia, começa-se afirmando seu

conceito, sua definição, e os sistemas anteriores, em conjunto, são valorizados através de sua *redução* a este conceito.

Assim, o fundador da historiografia filosófica antiga, Aristóteles, interpreta todo o passado da filosofia em função do seu sistema das causas e da passagem da potência ao ato. Funda o valor de todas as doutrinas anteriores e justifica a oposição delas entre si como conflitos de verdades parciais, das quais sua própria doutrina vai assegurar a síntese. Ele é conduzido, deste modo, senão como Hegel a um sistema de história, pelo menos a uma história, cujo aspecto sistemático contrasta com aquele que ela tem no plano do fato. A filosofia traça *a priori* um quadro lógico onde se inscrevem antecipadamente todas as doutrinas concebíveis de direito. A história mesma só intervém para preencher o quadro, e só o preenche, aliás, de modo parcial, uma vez que algumas destas doutrinas jamais foram sustentadas historicamente<sup>3</sup>. No limite, parece mesmo que se poderia prescindir da história, pois ela não traz por si nada de novo; apenas ilustra *in concreto*, subsidiariamente, algumas das fórmulas que a filosofia fornece *a priori* com bastante precisão.

O fundador da historiografia moderna – não mais um filósofo, este, mas um erudito, um historiador de profissão – Jacob Brückner<sup>4</sup> -, reclama ele também certa determinação inicial do conceito de filosofia, sem o que seria impossível, a juízo dele, não só escrever e compreender sua história, mas fundamentar, além disso, o interesse próprio das doutrinas que constituem seu objeto. A definição da filosofia como “ciência que expõe as regras e os princípios da verdade divina e humana” encabeça, deste modo, sua história da filosofia. Escrutando a origem do pensamento filosófico e sua marcha até às épocas mais recentes, tal história se apresenta, neste caso, como “o progresso da inteligência humana”<sup>5</sup>.

De novo, a determinação prévia do conceito da filosofia é proclamada como necessária por Ch. Garve, em seu *De Ratione scribendi historiam philosophicam* (Leipzig, 1768) e, em seguida, por todos os grandes historiadores ou filósofos desta história, de Tiedemann a Hegel. Após Hegel, quase não há doutrina que não tente tirar de si mesma, como conclusão, uma filosofia da filosofia, de que

derive uma filosofia da história da filosofia. Mesmo pensadores como Dilthey e Jaspers, na Alemanha, ou Bergson e Brunschvicg, na França, preocupados, dir-se-ia, com preservar, na contramão dos conceitos *a priori*, a independência e a vida original de cada uma das doutrinas passadas, acabam finalmente não as compreendendo senão por meio de uma doutrina da filosofia liminarmente constituída. Sempre se conclui da essência da filosofia, suposta conhecida, a justificação e a explicação do passado e da história da filosofia. Ora, um método racional e positivo deve, pelo contrário, prescrever que se remonte da história dada, como um fato conhecido, à descoberta das condições desconhecidas que a tornam possível como indestrutível e viva. Por este caminho, poder-se-ia esperar determinar a essência ainda não conhecida da filosofia.

O inconveniente mais imediatamente visível do modo habitual de proceder é que os conceitos da essência da filosofia são infinitamente numerosos, tão numerosos quanto as filosofias particulares. Em vez de a solução do problema resultar do exame de fatos idêntica e universalmente constatáveis, ela se acha, assim, virtualmente decidida por antecipação e confiada ao arbítrio de determinações *a priori*, individuais e subjetivas.

Para ficar nos tipos mais gerais, esta essência é concebida ora como arte, ora como intuição de vida, ora, mais freqüentemente, como ciência.

Em sendo concebida como ciência, esta ciência, por seu lado, pode ser concebida das maneiras mais diversas: como acumulação regular de contribuições sucessivas (Tiedemann, Reinhold<sup>6</sup>..., enciclopedistas); como uma geometria espiritual abstrata, expressão fenomenal de certo desenvolvimento lógico da razão (Kant, Fülleborn, Reinhold<sup>7</sup>, Goess, Grohmann...); como ciência especulativa que o espírito se dá de si, assim se realizando (Hegel); como constituição progressiva, por seleção segundo determinada lei, de uma ciência total de verdade necessária e infinita, em que se elimina a liberdade, fonte simultaneamente do erro e do progresso na direção do verdadeiro (E. Zeller); como consciência filosófica do espírito filosófico que, criando a ciência, se promove a si mesmo e a seus conceitos (Brunschvicg)...

Quaisquer que sejam estas variantes, a história da filosofia se vê legitimada sob a forma do

progresso, o que nada tem de surpreendente, já que toda a história da ciência é a história de um progresso [8]. Como consequência, introduz-se em filosofia a noção científica de *verdades* adquiridas e fundamenta-se este progresso na ordem de aquisição destas verdades. Somos levados, então, ou a afirmar com Hegel que as filosofias mais tardias são necessariamente mais verdadeiras que as antigas, ou a fazer com Brunschvicg em cada doutrina – antiga ou recente – a separação entre si dos elementos falsos e dos elementos verdadeiros, estes definitivamente adquiridos, e assim estabelecer a complicada curva do progresso.

Ora, é bem evidente, neste caso, que se trata de puras ficções, desmentidas pelos fatos. Os fatos testemunham que não há verdades adquiridas em filosofia, que nada escapa a um perpétuo recolocar em questão e que nenhum progresso pode ser afirmado, pelo menos quando se trata de cada sistema considerado em si (poderia haver progresso para a disciplina filosófica se considerada na sua generalidade, pelo acréscimo do número de conceitos e pelo aperfeiçoamento dos instrumentos mentais).

Não obstante, a necessidade de definir previamente a essência da filosofia para se poder refletir filosoficamente sobre seu passado foi defendida por Hegel como imposta pela natureza das coisas. Neste ponto, sua doutrina é a transformação e a sublimação da de Winckelmann sobre a arte e sua história.

Não só, para Winckelmann, a história da arte é diferente da história dos artistas, mas também não há como tratar da história da arte sem inicialmente tratar de saber o que é a arte. Donde a declaração: “A essência da arte constitui, antes de tudo, o meu objetivo”. Donde também o desejo de consagrar a primeira parte da obra a uma investigação sobre a arte “considerada na sua essência”. A história da arte assume, em consequência disto, o caráter de um sistema com determinações *a priori*. Liga necessariamente tal ou qual característica das obras a este ou aquele momento particular da evolução da arte em geral. Pode-se, assim, de modo completamente *a priori*, situar historicamente uma obra a partir dos seus caracteres, ou seja, sem conhecer nem sua data, nem sua origem<sup>9</sup>.

Sem dúvida, a crítica artística, sobretudo a dos especialistas, exige uma técnica que permita

situar com segurança, pela consideração de suas características, todas as obras de data e escola desconhecidas. O método Winckelmann, que, aliás, não deixa de guardar certa afinidade com o que Cuvier pratica a propósito dos seres vivos, responde a esta necessidade da crítica.

Mesmo, contudo, se apoiando em parte nos resultados de uma análise dos monumentos concretos, ela oferece esta particularidade de ser guiada também, senão mais, pela concepção da *essência da arte*. Tal concepção, que serve de fio condutor para a investigação histórica, somente pode ser filosófica e *a priori*. A história, indo além das manifestações particulares e concretas, toma, então, como objeto uma entidade abstrata: a arte. Ela segue o seu desenvolvimento regular, desenvolvimento imanente a esta entidade, e que se efetua segundo leis estranhas à vontade consciente dos seus criadores. Estabelece-se, assim, certo processo de evolução contínuo, genético e inconsciente, acima dos esforços individuais e concretos, para além da realidade das obras concretas. É a esta entidade, a arte, que se aplica sistematicamente a antiga comparação (vem de Prudêncio e Aulo Gélío) entre a história da civilização humana e o crescimento de um homem: infância, juventude, ancianidade.

Basta, ao que tudo indica, transpor para a filosofia esta concepção de Winckelmann, que devia entusiasmar Herder<sup>10</sup> e parece pressentir a potência das formas, para obter os traços essenciais da doutrina hegeliana. Empreender e compreender a história da filosofia não envolve também conhecer de antemão a essência da filosofia? Esta história nos fará conhecer, então, temporalmente e *a posteriori*, o que o Espírito, no qual habita a essência de toda filosofia, assume intemporalmente e *a priori*. Donde a noção de certo desenvolvimento intemporal do espírito, que é a alma do desenvolvimento temporal da história. Donde também certo sistema de história *a priori*, em que são determinadas *in abstracto* todas as formas possíveis das filosofias e a idéia necessária da sua sucessão. Do mesmo modo que o historiador da arte, o historiador da filosofia deverá primeiramente fazer-se filósofo: “a condição prévia da crítica filosófica e da interpretação da sua história é a determinação da Idéia da filosofia, do mesmo modo como a crítica artística supõe previamente a

determinação da Idéia da arte”. Esta Idéia, sendo uma e sendo sempre a mesma – pois a beleza é uma -, fundamenta a objetividade da crítica artística. Assim também a crítica filosófica somente pode constituir-se pela definição prévia da Idéia da filosofia. Esta Idéia, sendo uma – pois a verdade, tal como a beleza, é uma -, permite fundar a objetividade do juízo. Sem uma Idéia assim, a crítica filosófica soçobriaria em uma série de apreciações apenas subjetivas. A possibilidade de uma crítica filosófica objetiva supõe, então, a consciência de que não há filosofias essencialmente diversas e, apesar disso, igualmente verdadeiras: o que há é apenas uma só filosofia sob formas diversas; “do mesmo modo como não há várias razões, mas uma só, assim também não há várias filosofias, mas uma só, visto que a filosofia apenas exprime a razão”<sup>11</sup>.

Vê-se aqui como Hegel transpõe Winckelmann e quanto vai mais longe do que ele.

Com efeito, para Winckelmann, a arte se forma na história. Tem sua infância, sua juventude, sua velhice. Certo dia, eis que ela se constitui, em se tornando bela. Ora, para Hegel<sup>12</sup>, a filosofia não nasceu um dia: é eterna, é consubstancial ao espírito. Ela não rejeita nenhuma das formas mais antigas, mas as conserva em seu seio: antigas ou recentes, estão, em verdade, fora de todos os tempos e são indestrutíveis. A história da filosofia não é senão a manifestação temporal de uma filosofia imanente, subtraída ao devir e à corrupção. O que pertence ao tempo e às suas vicissitudes não são estas verdades eternas, mas apenas sua revelação progressiva.

O conhecimento da essência da filosofia aparece, então, a Hegel como condição necessariamente prévia a toda consideração de sua história. Sem isso, recai-se numa atitude propriamente histórica, que tende a lançar as filosofias a um passado morto e a tratá-las como fatos acabados, esvaziados da sua seiva, passíveis de contemplados “com objetividade”, ou seja, como algo estranho, que nos deixa indiferentes<sup>13</sup>.

Em verdade, Hegel confunde duas coisas.

Certo, não é possível tratar da história da filosofia sem aquele senso filosófico inato, que responde à sugestão das doutrinas conservadas pela história, e graças ao qual somos capazes de reconhecê-las como realidades filosóficas substanciais e vivas. Foi a esse título, com efeito,

que a história as conservou, não enquanto fatos acabados, esgotados da sua seiva, como as opiniões da doxografia.

Tal urgência não significa, entretanto, de maneira nenhuma, que a investigação filosófica da história da filosofia suponha como condição *sine qua non* uma filosofia prévia da essência da filosofia. O sentido filosófico, que reconhece em cada doutrina uma vida própria, convida a assumir cada uma delas, respectivamente, segundo sua própria vida. Uma doutrina particular que determine a essência de todas as filosofias como condição da solução do problema da sua validade não as assume segundo a vida própria de cada uma, mas segundo sua própria vida. Suprime, neste caso, seu objeto, fazendo-o desvanecer-se nela. Haverá, então, tantas filosofias da história da filosofia quantas são as filosofias. Do mesmo modo que estas, aquelas se excluem umas às outras. Destinadas a justificar uma história da filosofia como perenidade de filosofias temporalmente indestrutíveis para a consciência filosófica, acabam-na destruindo em proveito da validade intemporal e absoluta de uma doutrina particular. Abolem o fato que se propunham estabelecer. Detêm nelas mesmas a história.

Dir-se-á, é verdade, que tais conseqüências ruinosas nada têm que ver com a concepção prévia da essência da filosofia, mas, sim, com a falsa concepção dela como ciência.

Desde o século XVII, o cepticismo teológico de um Daniel Huet, subscrevendo a antinomia instituída por Descartes (*ou* a ciência, *ou* a tradição filosófica), invertia a opção cartesiana, acreditando poder salvar a tradição à medida que arruinava em seu proveito o valor da ciência. Destruído o dogmatismo da ciência cartesiana, ficava outra vez disponível o tesouro da sabedoria humana acumulado no curso do tempo pela experiência e pela reflexão. Este tesouro não encerra, todavia, verdades absolutamente certas, encerra certezas morais, possibilidades, verossimilhanças. O humanismo valorizava assim o passado da filosofia através de certo cepticismo mitigado que, para melhor abater o cientismo, cuidava dever começar por abater a ciência<sup>14</sup>.

Vico, por sua vez, sob as influências combinadas de Huet e de Bayle, tenta no *De Antiquissima*<sup>15</sup> reabilitar o saber histórico, a

tradição, em nome de um humanismo que se firma nas ruínas da certeza matemática e física.

Nossa época não permite mais tais extremos. Repugna-lhe salvar o passado da filosofia, seja pela marginalização de toda ciência válida, seja pelo recurso ao ecletismo. Se ela contesta que toda filosofia seja uma ciência, não o faz negando a ciência em geral, mas contrastando a filosofia com a ciência; e isto para denunciar uma ilusão contrária ao fato, nefasta à filosofia, tanto quanto à sua história. Concordam neste ponto historiadores e filósofos das mais diversas tendências; na Itália, Gentile e, sob certos aspectos, B. Croce; na França, Bréhier e E. Souriau; na Alemanha, após Schleiermacher e Ritter, Dilthey, Jaspers, além de outros.

Depois de ter, assim, dissociado a filosofia da ciência e ter oposto aquela a esta, torna-se mais fácil captar a verdadeira essência da filosofia e explicar, a partir dela, o fenômeno de sua manifestação histórica no que ele possui de específico. Sendo a filosofia interioridade, compreensão, não é evidente a impossibilidade de resolver o problema colocado por sua história se, sob pretexto de uma objetividade vã e contrária àquilo pelo que ela se caracteriza, como filosofia, nós nos contentarmos em ver de fora o conjunto dos sistemas, sem conceber previamente a essência do filosofar, enfim, sem primeiramente elaborar uma filosofia da filosofia?

Deste modo, Dilthey, bem que pretendendo ir da história à filosofia e não da filosofia à história, entende que sem o conhecimento prévio desta essência seria impossível utilizar o método transcendental para resolver a antinomia da filosofia e sua história. Para Dilthey, como todo sistema depende da atitude geral da consciência na época em que ele nasce, suas condições de possibilidade somente podem ser descobertas recorrendo-se à consciência histórica, à medida que ela combina certo fator permanente, resultante da estrutura imutável da consciência, com certo fator de variabilidade, resultante do devir histórico do espírito. A essência da filosofia manifesta-se, assim, não como ciência propriamente dita, atrelada à esfera cultural da atividade interessada e incumbida de esclarecê-la, mas, do mesmo modo que a poesia e a religião, como visão abrangente de mundo,

*Weltanschauung* desinteressada, “complexo espiritual que envolve um conhecimento do mundo, um ideal, um sistema de regras, uma finalidade suprema e que jamais implica a intenção de efetivar atos precisos”<sup>16</sup>. A relação dos diversos tipos de *W.A.*, com a consciência que os subentende, permite especificar esta essência da filosofia, contrapondo-a às *W.A.* poética e religiosa. Descobre-se, então, que a *W.A.* filosófica assenta na faculdade de conhecer (donde sua organização lógica), enquanto a *W.A.* poética, na faculdade afetiva e, na volitiva, a *W.A.* religiosa; descobre-se que a *W.A.* filosófica admite, por sua vez, três tipos principais, conforme o princípio de organização lógica escolhido seja o conhecimento, a afetividade ou a vontade; descobre-se, enfim, que as diferentes formas assumidas por estes tipos, um a um, têm que ver com fatores históricos e individuais, submetidos à mudança. Deste modo, os diversos sistemas, postos em relação com a diversidade das funções de nossa consciência, são percebidos como seus reflexos, e assim, não mais objetivados enquanto detentores de valor representativo, cessam de se contradizer.

Vê-se por aí como a determinação prévia da essência da filosofia aparece como o único meio que nos faculta captar as condições possibilitadoras de todos os sistemas e dissipar a ilusão transcendental do seu valor objetivo, fonte da sua anulação pelas contradições recíprocas.

De modo semelhante, é primeiro filosofando sobre a essência da filosofia que Jaspers, embora em oposição a Dilthey, também acredita ser possível solucionar o problema.

A essência, no caso, é captada como uma *Weltanschauung* radicalmente oposta à ciência, vale dizer, no plano da *Weltorientierung*. Consciência original do ser que surge do ato espontâneo de uma liberdade existencial, arremessando-se em direção deste ser à medida que assumindo um *Dasein* historicamente situado, incondicionado, de uma vida estreitamente limitada no tempo, possuindo a simplicidade inerente a cada existência..., toda filosofia se produz uma vez só. Ela é, ao mesmo tempo, um absoluto e alguma coisa de histórico. Daí as características de sua história: tendo cada filosofia apreendido inteiramente a verdade no passado sob uma forma apropriada à



limitação de sua existência, é, a cada época, única e perfeita em seu gênero. Não pode repetir-se, nem envelhecer, nem ser corrigida ou melhorada. Subsiste como certo poder de sugestão e apelo. A história da filosofia é presença do passado, mas não como passado morto: como passado vivo<sup>17</sup>.

Conclusões hegelianas, à medida que afirmam a irrefutabilidade, a perfeição, em seu gênero, de cada filosofia; mas obtidas ao revés do hegelianismo: o fundamento do ser-absoluto [*absoluité* – N.T.] de cada sistema não é mais um momento eterno do desenvolvimento dialético do espírito, que domina, limita, utiliza a liberdade de pensadores individuais, em vez disso reside inteiramente na particularidade original da liberdade de um existente, que reencontra a transcendência<sup>18</sup>.

Esta *Weltanschauung* filosófica é de todo o ponto diversa daquela que Dilthey concebe. Longe de repousar sobre alguns elementos imutáveis de uma consciência universal dominante, que envolve a todos os pensadores - enfim, sobre um *Dasein* psíquico universal, a impor-lhes, de fora, sua consistência - ela não tem, de algum modo, apoio fora de si, *bodenlos*, dependendo toda inteira de um ato livre individual, que se sustenta, que se projeta, ele mesmo, a partir de si.

Mas esta oposição entre os dois pensadores não impede certa analogia em suas conclusões. Aqui e lá a validade do passado da filosofia é salva pela destruição da verdade representativa a que toda filosofia afirma. Agora cada filosofia só tem valor como expressão subjetiva. A construção conceitual que a realiza como obra é reduzida a um aprisionamento degradante, nascido das sujeições da comunicação social. Arrancada, enfim, à ciência, a filosofia é subtraída à miragem do progresso. O ser-absoluto das filosofias se torna, então, sobretudo em Jaspers, radical e completo. Todas são iguais, semelhantemente válidas, heterogêneas a ponto de excluírem radicalmente entre si qualquer hierarquia ou qualquer síntese impostas por um ponto de vista dominante. Demais, todas parecem, por isto mesmo, bem firmadas em sua realidade original e em sua diversidade concreta, não apenas para o passado, senão também para o futuro.

De outra parte, para Dilthey, a *W.A.-lehre*, fundando todas as posições, sem exclusão de nenhuma, deixa aberta a porta a um futuro infinito

de proliferações históricas. Escapa à antinomia que pesa sobre toda filosofia da história da filosofia, pois, sendo teoria de todas as posições possíveis, põe-se ela mesma fora destas posições e não desejaria ver-se implicada em suas querelas.

Quanto a Jaspers, se ele recusa em Dilthey uma concepção que, focalizando todas as posições possíveis da filosofia, transforma absurdamente absolutos em pontos de vista possíveis da filosofia, ou seja, em relativos, também ele preserva o futuro, não menos que o passado, entendendo que tais absolutos, fulgurações imprevisíveis de liberdades existenciais, se colocarão amanhã indefinidamente como ontem se colocaram.

Mas, examinando bem as coisas, percebe-se que, tanto num caso como noutro, se trata de ilusões. Definindo a essência da filosofia como ação pela qual a vida se eleva à consciência e é pensada até o limite, ou excluindo a possibilidade de toda metafísica enquanto sistema válido do mundo e negando toda objetividade independente de um sistema do mundo relativo à vida, Dilthey professa, contudo, uma filosofia de um tipo bem definido: o da *Lebensanschauung*. Longe de se alçar por sobre todas as posições possíveis, ele próprio se coloca numa delas e entra em conflito com todas as outras. Somente as justifica relacionando-as à sua, traduzindo-as em sua linguagem. O passado e o futuro são absorvidos na sua definição.

Passa o mesmo com Jaspers. Todas as filosofias se salvam como absolutos sob a condição de cada uma se tornar nos absolutos de Jaspers, ou seja, posições existenciais, *Lebensanschauungen*, que constituem a *Lebensanschauung* jasperiana. Também neste caso são preservadas as realidades filosóficas somente por sua anulação, ou seja, pela redução delas a um mesmo denominador: o da filosofia de Jaspers, transformada, contrariamente a seu próprio ensinamento, em *critério objetivo das filosofias*. O que resiste a esta redução é desvio, *Abgleitung*. Além disso, embora de toda filosofia se diga ser irrefutável, a afirmação do absoluto jasperiano é acompanhada de imensa refutação (do idealismo, do positivismo, do historicismo, de Hegel, de Dilthey – até mesmo de Nietzsche e Kierkegaard, quando viram mal o papel do conceito) e esta refutação penetra

inclusive-mente o interior das doutrinas, dissociando aí o que é bom e o que é mau (Descartes, Comte, Hegel...).

Nasce esta falha de que aqui, tanto quanto lá, a determinação das condições da validade permanente das filosofias pelo tempo afora, ou seja, da sua indestrutibilidade histórica, é guiada *a priori* por uma definição prévia da essência de toda a filosofia. Todas as outras definições são, por isto mesmo, radicalmente condenadas, bem como a realidade, a indestrutibilidade e a validade de todas as filosofias que as sustentam – e que, pelo contrário, se tratava precisamente de fundamentar.

É necessário, então, como dizia Descartes, distinguir “os termos gerais da dificuldade”, captando exatamente sua natureza.

Os fatos nos trazem quádruplo ensinamento:

1. Nenhuma filosofia se edifica e se valida a seus próprios olhos senão construindo uma doutrina à qual atribua uma verdade de juízo, ou seja, edificando uma *teoria*. Por outras palavras, toda filosofia elabora certa representação do real, representação que ela forceja por validar como estando de acordo com ele e explicando-o em seus fundamentos autênticos, qualquer que seja este real: cosmos, espírito, eu, liberdade, verdade... Por mais irracional que possa ser, ela sempre tem em vista uma verdade de juízo, ou estabelecendo o que é em si a coisa de que ela fala, ou demonstrando que não é possível estabelecê-lo, pelo fato de ser irrepresentável para nós.

Decerto, numerosas filosofias têm precisamente por objeto a elaboração de um conceito de verdade que não admite sua definição como *adaequatio rei et intellectus*: Spinoza, por exemplo, com a teoria da idéia adequada; Kant, com a da verdade transcendental; os pragmatistas, com a da relação “ambulatória” substituindo-se à relação “saltatória”; Husserl, com a da *Erfüllung*... Mas o objeto de cada uma é sempre estabelecer, por este meio, uma *teoria* da verdade, uma representação da natureza em si da verdade, e provar que tal teoria é verdadeira, à medida que *se conforma* com esta natureza da verdade. Poder-se-á, sem dúvida, esforçar-se posteriormente em integrar a verdade da teoria, como conformidade com a coisa, à

verdadeira natureza da verdade descoberta pela própria teoria (idéia adequada, verdade transcendental, conceito pleno...). Mas para que esta redução seja materialmente possível e, ao mesmo tempo, filosoficamente legítima cumpre que o filósofo tenha, bem e primeiro que tudo, desvendado a natureza da verdade e demonstrativamente estabelecido que tal representação, imposta a nós, é, com efeito, uma cópia adequada desta natureza.

2. As filosofias aparecem como indestrutíveis diante da história, objetos eternamente válidos para uma reflexão filosófica sempre possível.
3. Esta indestrutibilidade histórica, que atesta seu valor, não pode estar fundada em sua verdade de juízo, isto é, em sua conformidade com a coisa que as filosofias pretendem representar e penetrar, pois nisto elas se contradizem todas, quando não contradizem também as verdades adquiridas da ciência atual.
4. O valor filosófico que funda a indestrutibilidade das filosofias na história não pode também, em consequência, residir na verdade de juízo que cada uma delas pretende.

Estes quatro termos determinam o quadro no qual se deve inscrever o problema. As tentativas que se apóiam em uma definição prévia da filosofia como ciência (caminho da validade científica), além de contradizerem *ab initio* as exigências epistemológicas de uma pesquisa válida, abandonando o plano do fato pelo plano da definição *a priori*, retêm exclusivamente o primeiro termo e contradizem os outros três.

As tentativas que, como as de Dilthey, Jaspers, Bergson, Bréhier..., a títulos diversos, fazem consistir as filosofias em expressões subjetivas e vêem suas construções conceituais como uma espécie de degradação da sua vida animante, imposta pelas necessidades sociais (caminho da subjetividade estética), contradizem, como as anteriores, as exigências epistemológicas da pesquisa. Retêm os três últimos termos e contradizem o primeiro. Contradizem-se, de mais a mais, umas às outras, pois, conforme o primeiro termo, cada uma se

apresenta como portadora de determinada representação verdadeira das coisas.

A consideração objetiva dos quatro termos, independentemente de toda definição preconcebida da filosofia, pode conduzir a uma terceira via, a da objetividade estética (E. Souriau)<sup>19</sup>. Consiste esta em reter apenas, como as teorias do segundo tipo, os três últimos termos, mas, em vez de eliminar o primeiro por meio de uma definição *a priori*, acredita poder destruí-lo pelo confronto com os outros três. Já que o valor filosófico, testificado pela indestrutibilidade das filosofias na história, não pode residir em sua verdade de juízo, ela o faz residir em sua verdade intrínseca, ou seja, em certa realidade determinada e sublimada, que as filosofias conseguiram promover e encerrar na sua obra. Cada filosofia é, neste caso, instauração de uma realidade a partir de um quase-nada original.

A realidade que funda o caráter eterno de cada filosofia não procede, então, da sua conformidade com um real dado; é, antes, constituída pela plenitude do ser que ela encerrou em sua obra acabada. Está no termo da sua “anáfora”, não no original indeterminado. Está no cume em que se realiza o gênio, não na imprecisa inspiração inicial. Donde a completa inversão das teses do primeiro tipo, para as quais o valor das filosofias reside na consonância das suas representações com as coisas representadas, estando o essencial na realidade que suas *teorias* refletem. Donde a reviravolta também das teses do segundo tipo, para as quais o essencial é a vida que anima a inspiração subjetiva inicial, não o monumento constituído – a obra terminada seria apenas uma degradação do ela original, imposta pelas necessidades sociais.

As filosofias ficam desta forma inteiramente identificadas às obras de arte, destas diferindo apenas em se dirigirem aquelas para a perfeição de uma realidade singular: não simplesmente uma parte pequena, mas a totalidade do cosmos. Como toda criação artística, as filosofias não visam a uma verdade de juízo, mas a uma obra onde se cumpre uma realidade superior. No máximo, como as artes de segundo grau, elas devem, elaborando esta obra, “respeitar” uma verdade de juízo que lhes chega por outro caminho. Há, portanto, certa heterogeneidade radical entre a ciência, que, visando a uma *veritas in intellectu*, não instaura nenhuma

realidade, estabelece-se pela lógica, pela verificação..., e a filosofia, que, visando à *veritas in re*, instaura uma realidade a qual, esta sim, pela arquitetônica se efetua.

Tal tese, que tem o duplo mérito de ser sugestiva e querer resolver o problema partindo, não de uma definição *a priori* da essência, mas do fato, cai, não obstante, sob a objeção que feria as concepções do segundo tipo: contradiz o testemunho do fato segundo o qual toda filosofia, como a ciência, tem em vista uma verdade de juízo, uma *teoria*, e não a perfeita realização de uma obra que valha por seu próprio esplendor. Certo, os fatos testemunham também que a perdurabilidade das filosofias, não podendo basear-se em sua pretensa verdade representativa – pois se contradizem todas e tendem mesmo a contradizer, hoje ou amanhã, as próprias verdades da ciência – deve, mais que verossimilmente, ser fundada também em certo valor interno, em certa *veritas in re*. Isto não leva, contudo, a que se instaurem, como as obras de arte, em vista deste valor, indiferentemente à verdade de juízo que não procurariam promover, por si mesmas, mas receberiam inteiramente de fora.

Descobrem-se, sem dúvida, nas filosofias procedimentos arquitetônicos unidos a procedimentos lógicos. Se esta arquitetônica ocupa um grande lugar, pelo fato de toda filosofia tender à explicação total, a organização arquitetônica não é, entretanto, buscada por si mesma, nem a harmonia ou o sistema pela harmonia ou pelo sistema. O fim colimado é sempre a validação de uma verdade de juízo e a perfeição da explicação que esta verdade traz. A arquitetônica arremata a representação do real e fortifica a argumentação lógica. A prova está perfeitamente amarrada quando tudo se compõe. Neste sentido, se as teorias científicas recusam o *espírito* de sistema (outro aspecto do espírito de totalidade), não ignoram, entretanto, a arquitetônica requerida pela necessidade de *sistematização dos conhecimentos*<sup>20</sup>. Visto de certo ângulo, o progresso das ciências testemunha uma perpétua ruptura entre o nominalismo imposto pelos fatos e a arquitetônica exigida pela inteligência.

Não há filosofia que não se apresente como visando a uma verdade de juízo. A filosofia da instauração filosófica não constitui exceção à regra,

desmentindo, assim, pelo fato suas próprias conclusões.

Primeiro que tudo, enquanto filosofia, ela não poderia ser senão uma instauração artística de segundo grau, voltada para uma *veritas in re*, uma obra válida por seu brilho próprio. Nesta hipótese, seu valor científico, enquanto teoria, seria nulo. Ela não descobriria, por si mesma, verdade nenhuma de juízo. As leis da instauração, enunciadas por ela, não seriam as de uma realidade dada, mas o resultado da livre instauração de uma realidade inédita, que jamais se viu e nenhuma outra filosofia fará ver. Contudo, de fato, ela se dá como uma teoria cientificamente verdadeira, como uma *veritas in intellectu*, perfeitamente estabelecida. Nestas condições, ela não poderia ser uma filosofia, mas uma ciência. Ora, ela não se apresenta como uma ciência, apresenta-se como uma filosofia, a filosofia das filosofias. Haveria, então, filosofias que, à semelhança da ciência, visam a verdades de juízo, descubrem leis de um real inteiramente dado; filosofias que, em suma, não resultam da instauração filosófica. Assim a doutrina *faz* o contrário do que *diz*. Contradição, diria Fichte, entre *atos e palavras* (*Tun und Sagen*).

Por aí se vê em que consiste a especificidade e a dificuldade do problema. A experiência revela que as obras filosóficas, à *maneira das obras de arte*, parecem manter-se indestrutíveis por certa verdade interna (*veritas in re*), totalmente diversa da sua pretensa verdade de juízo. Revela, porém, ao mesmo tempo, que, para instaurar estas obras, o filósofo não visa a elas mesmas e por si mesmas, *como o artista*, e sim, sempre, *como o cientista*, à descoberta de uma verdade de juízo, de uma teoria conforme à realidade das coisas. É a união destes dois caracteres que fundamenta a irredutibilidade da filosofia à ciência, por um lado, e, por outro, à arte. Nenhum deles pode ser suprimido em proveito do outro sem que o fato seja mutilado. Sustentar que toda filosofia se instaura como obra de arte, porque se mantém, ao seu jeito, pelo valor próprio de uma verdade intrínseca, é desacatar a experiência que nos mostra, pelo contrário, serem as duas criações de todo em todo diferentes. É, em consequência, tornar impossível a solução do problema transcendental, problema de direito, que não pode ser resolvido corretamente se não se parte do fato não adulterado.

Assim, a primeira fórmula do problema da legitimidade da história da filosofia (procurar as condições que tornam possível a indestrutibilidade das filosofias na história) se precisa nesta segunda: procurar de que maneira, em cada filosofia, a instauração científica de uma verdade de juízo torna possível a instauração de uma verdade intrínseca, independente de toda verdade de juízo.

Por esta fórmula se determina sem ambigüidade o conceito de uma *dianoemática*, isto é, de uma disciplina voltada para as condições de possibilidade das filosofias (*dianoema*, doutrina) como objetos de uma história possível. A chave da passagem da verdade de juízo para a verdade intrínseca é dada pela seguinte observação: cada filosofia se esforça por demonstrar a verdade de um juízo referente ao real, ao lugar transcendental e à natureza deste real. Ela edita este real como coisa ou espírito, como sensível ou inteligível, unidade ou pluralidade, ser ou liberdade, imutabilidade ou devir, e assim por diante. A pressão da exigência científica relativa *a este juízo verdadeiro sobre a realidade* conduz pela *posição da verdadeira realidade* à verdade intrínseca. Em consequência, é de se conjecturar que o pensamento filosofante não poderia em caso nenhum estabelecer sua validade sobre sua pretensa adequação a um real já feito, anterior a seu decreto, visto não haver outro real senão aquele que o próprio pensamento filosofante institui a cada vez. Donde a conclusão de que a *dianoemática*, enquanto filosofia das filosofias dadas de fato, deve constituir-se como uma problemática do real.

Assim se determinam “os termos gerais da dificuldade” e por aí se vê que a *dianoemática* (definida como ciência das condições de possibilidade das obras filosóficas, à medida que estas possuem um valor filosófico indestrutível) pode existir paralelamente à ciência e à estética, sem jamais correr o risco de ser absorvida por elas – revelando-nos que, se o mistério filosófico participa tanto da ciência quanto da arte, não é, todavia, nem arte, nem ciência.

#### NOTAS

<sup>(1)</sup> Cf. MARIO DAL PRA. *La storiografia filosofica antica*. Milan, 1950.

<sup>(2)</sup> Isto é sobretudo verdadeiro para as ciências exatas.

- (3) ARISTÓTELES. *Physique* I, 184 b, 15 ss; *Topiques* VII, 6, 145 b 2; VIII, 2, 162 a 17; *De coelo* I, 10, 279 b; *Meta* A, 4, 895 a 22; M, 6, 1080 a 15 ss.
- (4) BRÜCKER, J. *Historia critica philosophiae*. Leipzig, 1742-44 [ Título completo da obra: *Historia critica philosophiae a mundi incynabilis ad nostram vsque aetatem deducta* - N.T. ]
- (5) BRÜCKER, J. *op. cit.*, I, p. 3-21
- (6) Nos *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*, etc. (1801-1802).
- (7) Nos *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* (1790-1794).
- (8) Pode parecer que a concepção da essência da filosofia como ciência não acarrete sempre, nem necessariamente, a introdução do progresso em sua história. Brentano, por exemplo, que vê na filosofia uma ciência teórica, concebe sua história como se desenvolvendo segundo uma série de ciclos fechados sobre si mesmos, cada um dos quais comportando quatro fases. Fiel à sua essência na primeira fase, a filosofia degrada-se progressivamente nas outras três e termina contradizendo o que ela essencialmente é. Instaura-se, então, de novo, como ciência, na primeira fase do ciclo seguinte. BRENTANO. *Die vier Phasen der Philosophie*, 1935, Meiner, 1926, p. 7-32. Observe-se, todavia: cada vez que a filosofia não foge à sua essência e se dá como ciência teórica - ou seja, em todas as primeiras fases - ela reencontra um progresso linear. Por aí se confirma a indissolubilidade da ciência e do progresso. Observe-se, além disso: se a essência da filosofia fosse uma ciência, deveria excluir da sua história, como dela própria, tudo o que faltasse à sua essência como ciência, a saber, as três fases derradeiras de cada ciclo. Só restaria, neste caso, para cada ciclo, o progresso das primeiras fases. A ciência, de fato, elimina de si e de sua história tudo o que é regressão e decadência. Somente retém do passado o que pode figurar como uma etapa do seu progresso. Notar-se-á que certas doutrinas, que definem a filosofia como ciência especulativa, combinam a idéia de ciclo (*Rückkehr*) com a de desenvolvimento (*Entwicklung*). Hegel, por exemplo. Mas o ciclo é um meio pelo qual se dá o desenvolvimento.
- (9) WINCKELMANN, J. J. *Geschichte der Kunst des Altertums*. Viena: Phaidon, 1764. Prefácio, particularmente p. 9.
- (10) HERDER. *Denkmal Johann Winckelmann's, idem*, p. 44.
- (11) HEGEL. Über das Wesen der philosophischen Kritik. *Krit. Journal d. Phil.*, Stück I, 1802, S.W. XVI, p. 33 ss.
- (12) *Phaenomenologie des Geistes*. Lasson, prefácio, p. 4. *Geschichte der Philosophie*, S.W. XIII, p. 51.
- (13) HEGEL. *Différence der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Iena, 1801, S.W., I, p. 167, 168. Comparar com a crítica do ponto de vista da *Betrachtung*, em Jaspers, *Philosophie*, I, p. 241 ss.
- (14) D. HUET. *Huetiana*, cap. XXVIII; *Censura phil. Cartesianae*, Paris, 1639; *De la faiblesse de l'esprit humain*. Amsterdam, 1723.
- (15) VICO. *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1750).
- (16) DILTHEY. *Die Typen der Weltanschauungen*. S.W. (Teubner, Berlin), V, p. 380.
- (17) JASPERS. *Philosophie* I, p. 241 ss.
- (18) O ponto de vista aqui exposto é o da existência; mas há outros dois, o da *Weltorientierung*, que é contemplação das filosofias e me deixa estranho a elas (*Betrachtung*), e o da transcendência (ou teoria dos sinais). O ponto de vista da existência é o mais fundamental, porquanto condiciona o da transcendência e recusa como absurdo o da *Weltorientierung*. A validade deste, contudo, é mantida por outros motivos.
- (19) SOURIAU. *L'instauration philosophique*, Paris: 1940.
- (20) Diderot e d'Alembert (cf. *Encyclopédie, Discours préliminaire*) distinguiram entre o espírito de sistema, que é odioso, e a sistematização dos conhecimentos, que é um requisito da ciência. Mesma oposição em Condillac, *Traité des systèmes*, cap. III, ed. du Corpus, I, p. 130 b.

### NOTA DO TRADUTOR

O texto que ora damos em vernáculo é um clássico da metodologia estruturalista em história da filosofia. Por isso, apesar de todas as objeções que lhe possam ser feitas, e as que nós mesmos lhe fazemos, apesar também de passada a voga do estruturalismo no Brasil, entendemos justificada esta publicação.

Guéroult (1891-1976) é conhecido por seus estudos sobre Malebranche, Spinoza, Leibniz, Fichte..., mas talvez sobretudo pela obra *Descartes selon l'ordre des raisons*, publicada em Paris, no ano de 1953 (Editora Aubier - Montaigne - 2 v.). Especificamente sobre o assunto do presente artigo indicariamos do próprio Guéroult: a) *Dianoématique*, I, I: *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Preliminares, I, II: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Introdução (Le problème de l'histoire de la philosophie) e capítulo I (Idée d'une dianoématique); Paris: Aubier, 1979 / 1984; b) "The history of philosophy as a philosophical problem". *Monist*, LIII (4), 1969: 563-587; e c) "Méthode en histoire de la philosophie". *Philosophiques*, I (1), 1974: 7-19.

Outro autor ligado proximamente ao estruturalismo filosófico é Victor Goldschmidt. Dele temos, traduzido em nossa língua, o célebre "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos", publicado como apêndice à obra *A religião de Platão*, do mesmo Goldschmidt (tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira; São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970; p. 139-147). Por fim, também de Goldschmidt, "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie". *Manuscrito*, Campinas, V (2), abril de 1982: 117-143.

Hermas Gonçalves Arana  
UNICAMP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (0XX19) 3735-5872  
*E-mail:* [filosofiap3@puc-campinas.edu.br](mailto:filosofiap3@puc-campinas.edu.br)  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)







A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUC-Campinas, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas ou digitadas no word for windows, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias e solicita-se que também sejam enviados em disquete. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto à Bibliografia, Notas, Referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo em português de 10 linhas, com versão em francês ou inglês. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

#### **REFLEXÃO 78 - A Ciência, a Ontologia e a Ética**

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Morais, Keiti Andreia Pereira Mazaro, Márcia Figueredo dos Santos e Sandra Mara Lima Ferreira

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro

13020-904 Campinas-SP - Tel.: (0XX19) 3735-5872 - *E-mail:* filosofiap3@puc-campinas.edu.br

**Distribuição:** Sistema de Bibliotecas e Informação da PUC-Campinas - Serviço de Publicação, Divulgação e Intercâmbio.

**Sérgio I. de C. Fernandes**

O LUGAR DA CIÊNCIA - UM PONTO DE VISTA FILOSÓFICO

**Alberto Cupani**

LA RACIONALIDAD DE LA CIENCIA: DE AXIOMA A PROBLEMA

**Marly Bulcão**

BRUNSCHVICG CRÍTICO DO POSITIVISMO

**Fernando de Mello Gomide**

UM RESGATE DA PROVA ONTOLÓGICA. DEMONSTRAÇÕES EQUÍVOCAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS A PARTIR DA FÍSICA

**Gustavo Cupani**

CHARLES DARWIN Y LA NATURALIZACIÓN DE LA TELEOLOGÍA

**José Carlos de Paula Carvalho e Denis Domeneghetti Badia**

TEMPORALIDADE E CULTURA DA ALMA: A HERMENÊUTICA MITODOLÓGICA DAS ESTÓRIAS DE VIDA E A EDUCAÇÃO FÁTICA

**José Maurício de Carvalho**

ORTEGA E O PROBLEMA DO FUNDAMENTO

**Luiz Paulo Rouanet**

O DEBATE HABERMAS-RAWLS DE 1995: UMA APRESENTAÇÃO

**Paulo de Tarso Gomes**

SOCIEDADE, JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE

**Fabiano Stein Coval**

A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE DEUS A PARTIR DAS RELAÇÕES ENTRE OS LIVROS VII DA *FÍSICA* E XII DA *METAFÍSICA*

**Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.**

ÉTICA ANTROPOLÓGICA EM JULIÁN MARÍAS

**Constança Marcondes Cesar**

A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM VATTIMO

**Martial Guérout**

O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA