

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA

# Reflexão

ANO 31 Nº 90

FUNDADA EM 1975

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

# REFLEXÃO

Revista Semestral da Faculdade de Filosofia

## ADMINISTRAÇÃO:

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Coordenação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.

Acadêmico: Prof. Fabiano Stein Coval

**Conselho Editorial:** Antônio José Romera Valverde (PUC-SP), Antônio Joaquim Severino (USP), Constança Marcondes César (PUC-Campinas), Edelcio Gonçalves de Souza (PUC-SP), Elyana Barbosa (UFBA), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jesus Eurico de Miranda Rescigno (UFMS), João Carlos Nogueira (PUC-Campinas), José Maurício de Carvalho (UFSJ/MG), Luiz Paulo Rouanet (PUC-Campinas), Manfredo Araújo de Oliveira (Univ. Federal do Ceará), Marly Bulcão Lassance Britto (UERJ), Moacir Gadotti (USP), Olinto Antônio Pegoraro (UERJ), Urbano Zilles (PUCRS).

**Consultoria Estrangeira:** André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse - França), Antônio Braz Teixeira (Univ. Autônoma de Lisboa - Portugal), Attilio Danese (Univ. de Téramo - Itália), Daniel Schulthess (Univ. de Neuchâtel - Suíça), Evangelos Moutsopoulos (Univ. de Atenas - Grécia), G. Arabatziz (Academia de Atenas - Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Univ. de Téramo - Itália), Glória Comesaña (Univ. de Maracaibo - Venezuela), Jean-Marc Gabaude (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França), Joaquim Domingues (Univ. Católica de Braga - Portugal), José Esteves Pereira (Univ. Nova de Lisboa - Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas - Grécia), Mario Castellana (Univ. de Lecce - Itália), Mário Losano (Univ. de Milão - Itália), Paulo Borges (Univ. de Lisboa - Portugal), Sonia Vásques Garrido (Univ. Católica do Chile), Zdnéck Kourin (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França).

Periódico referenciado pelos indexadores internacionais *Repertoire Bibliographique de la Philosophie* (Louvain - Bélgica) e *Latindex* (México).

**Comitê de Redação:** Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Germano Rigacci Jr., Fabiano Stein Coval, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura.

A Revista conta com a colaboração de membros dos Grupos de Pesquisa: Filosofia, Cultura e Sociedade; Teorias da Justiça; Ética Aplicada, credenciados junto ao CNPq, e do GT da ANPOF: Filosofia de Expressão Francesa.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing  
Rua Pedro Álvares Cabral, 183 - Campinas - S.P. - Fone Fax (19) 3255-6311  
E-mail: editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda  
Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 - Campinas - S.P. - Fone Fax: (19) 3252-6835  
E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

Faculdade de Filosofia

Reflexão

Política e Conduta Humana



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

Periodicidade: semestral.

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

Até 2006 foram publicados 90 fascículos em 31 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## Sumário

		Artigos
— 7	.....	Editorial
— 11	.....	Ética e política: observações sobre o liberalismo de Benedetto Croce Anita Helena Schlesener
— 21	.....	O homem demiurgo Eliana Barbosa
— 29	.....	A compaixão como superação e novo sentido da justiça eterna em Schopenhauer José Fernando da Silva
— 41	.....	Algumas considerações acerca da maquinaria husserliana e seu projeto fenomenológico Alex Fabiano Correia Jardim
— 53	.....	Sobre a Mimesis em Aristóteles Luisa Severo Buarque de Holanda
— 63	.....	Natureza humana, dever moral e finalidade do Estado em Maquiavel José Luiz Ames
— 71	.....	Do Estado à Sociedade sem Estado Juliana Wülfing
— 87	.....	A <i>conjunctio oppositorum</i> no pensar-sentir de Agostinho da Silva: <i>Sofia</i> e paradoxia Maria Helena Varela
— 95	.....	Nietzsche: sobre a arte do discurso Mauro Araujo de Sousa
— 107	.....	Interpretação da certeza do princípio em <i>Sobre o conceito da doutrina-da-ciência</i> de Fichte Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
— 121	.....	Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo Constança Marcondes César

- 129 . . . . . Resenhas
- 137 . . . . . Novidades Bibliográficas
- 141 . . . . . Normas para publicação

## Contents

### Papers

- 9 . . . . . Editorial
- 11 . . . . . Ethics and Politics: comments on liberalism of Benedetto Croce  
Anita Helena Schlesener
- 21 . . . . . The man demiurge  
Eliaana Barbosa
- 29 . . . . . The compassion as overcoming and new sense of the eternal justice in Schopenhauer  
José Fernando da Silva
- 41 . . . . . Some considerations concerning the husserlian machinery and his phenomenological project  
Alex Fabiano Correio Jardim
- 53 . . . . . On Mimesis in Aristotle  
Luisa Severo Buarque de Holanda
- 63 . . . . . Human nature, moral duty and purpose of the state in Maquiavel  
José Luiz Ames
- 71 . . . . . From State to the society without state  
Juliana Wülfing
- 87 . . . . . The *conjunctio oppositorum* in think-feel of Agostinho da Silva: Sofia and paradoxia  
Maria Helena Varela
- 95 . . . . . Nietzsche: on the art of the speech  
Mauro Araujo de Sousa
- 107 . . . . . Interpretation of the certainty of the principle in Fichte's *On the concept of the science-doctrine*  
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
- 121 . . . . . Secularization and post-modernity in Gianni Vattimo  
Constança Marcondes César

- 129 . . . . . Comptes Rendus
- 137 . . . . . Bibliographic news
- 141 . . . . . Norms for publishing

## Editorial

Em nossa época tão carente de reflexão, quando política e conduta humana denunciam explicitamente vazio moral e falta de paradigmas, propomo-nos a oferecer, neste fascículo, uma série de estudos que podem lançar luz às trevas da política e estimular nosso pensamento sobre a impensada ação humana. É um momento de crise.

Ensinar Aristóteles que o “espanto” é o princípio do filosofar. Estamos certos que nossos leitores compartilham conosco, editores do periódico e seus autores, daquela atitude indispensável ao pensamento filosófico e, por isso, encontrarão nestas páginas um alimento para suas idéias.

A professora Anita Schlesener realiza um estudo sobre Benedetto Croce e destaca sua influência nas teorias liberais e sua importância para as modernas teorias do estado. A imaginação criadora e o trabalho ocupam as linhas do texto da professora Eliana Barbosa, seguindo as sugestões oferecidas por Gaston Bachelard. José Fernando da Silva discute as relações entre compaixão e justiça eterna na obra de Schopenhauer. Alex Jardim trabalha em seu artigo com importantes noções da fenomenologia de Husserl e suas implicações para a idéia de consciência. Luisa de Holanda traça um panorama da noção de mimesis na obra de Aristóteles. O sempre atual Maquiavel é estudado por José Luiz Ames, valendo-se das noções de natureza humana, dever moral e finalidade do estado segundo o pensador florentino. A professora Juliana Wülfing, em suas reflexões sobre o estado e a sociedade sem estado, resgata importantes elementos da filosofia de Hobbes. O tema da língua portuguesa no mundo contemporâneo é o objetivo de análise da professora Maria Helena Varela, que se debruça sobre as idéias de Agostinho da Silva, em especial o pensar e o sentir. A retórica e a vontade de poder, dentre outros aspectos, são relacionados por Mauro de Sousa de acordo com as reflexões de Nietzsche sobre tais questões. Roberto Kahlmeyer-Mertens elabora um conjunto de considerações introdutórias à metafísica fichteana. Finalmente, Constança César aborda o conceito de secularização no pensamento de Vattimo, importante pensador dos problemas da cultura contemporânea.

Assim, pode o leitor, a partir deste amplo espectro de temas, refletir nosso tempo e nossa existência, pode ser convidado e estimulado a novos olhares e novas intenções de pesquisa, a fim de contribuir para uma vida mais digna porque vida refletida.

Um último aspecto merece uma breve consideração: chegamos ao quarto fascículo da revista *Reflexão* após sua reestruturação e, com orgulho, podemos dizer que sua nova fase já está consolidada e a aceitação do público e comunidade filosófica, que já era grande, se fez maior. Por isso, também, nossos agradecimentos.

A Redação

## Editorial

At our so devoid time of reflection, when politics and behavior human being denounce explicitamente empty moral and lack of paradigms, we intend to offer, in this fascicle, a series of studies that can launch light to the darkneses of the politics and stimulate our thought on the thoughtless action human being. It is a crisis moment.

Aristotle teaches who the “astonishment” is the principle of philosophy. We are certain that our readers share with us, author and publishers of the periodic, that indispensable attitude to philosophical thought e, therefore, they will find in these pages a nourish for its ideas.

The teacher Anita Schlesener carries through a study on Benedetto Croce and detaches his influence in the liberal theories and his importance for the modern theories of the state. The creative imagination and the work occupy the lines of the text of the teacher Eliana Barbosa, following the suggestions offered for Gaston Bachelard. Jose Fernando Da Silva argues the relations between compassion and perpetual justice in the workmanship of Schopenhauer. Alex Jardim works in his paper with important slight knowledge of the Husserl’s phenomenology and its implications for the idea of conscience. Luisa de Holanda traces a panorama of the notion of mimesis in the workmanship of Aristotle. Always current Maquiavel is studied by Jose Luiz Loves, using the notions of human nature, moral duty and the purpose of the state according to Florentine thinker. The teacher Juliana Wülfing, in its reflections on the state and the society without state, rescues important elements of the philosophy of Hobbes. The subject of the Portuguese language in the world contemporary is the objective of analysis of the teacher Maria Helena Varela, who if leans over on the ideas of Agostinho Da Silva, in special thinking and feeling. The rhetoric and the will of power, amongst other aspects, are related by Mauro de Sousa in accordance with the reflections of Nietzsche on such questions. Robert Kahlmeyer-Mertens elaborates a set of introductory considerations to fichtean’s metaphysics. Finally, Constança César treats the concept of secularizations in the Works of Vattimo, important thinker of the problems in the contemporary culture.

Thus, the reader can, from this ample specter of subjects, to reflect our time and our existence, can be invited and be stimulated the new looks and new intentions of research, in order to contribute for a worthier life because reflected life.

A last aspect deserves one brief consideration: we arrive at fourth fascicle of journal *Reflection* after its reorganization and, with pride, we can to say that its new phase already is consolidated and the acceptance of the public and philosophical community, that already was great, if made greater. Therefore, also, our gratefulness.

The Redators

## Ética e política: observações sobre o liberalismo de Benedetto Croce

*Ethics and politics: comments on liberalism of Benedetto Croce*

Profa. Dra. Anita Helena SCHLESENER  
Profa. de Ética e Política da UFPR (aposentada) e  
Profa. do Mestrado em Educação da UTP - PR.

---

### Resumo

---

O presente artigo trata de alguns aspectos do pensamento político de Benedetto Croce, buscando explicitar alguns conceitos expressos na obra *Ética e Política*, a fim de compreender seu vínculo e sua contribuição para o pensamento liberal italiano. Pretende-se salientar as particularidades do pensamento de Croce em relação às teorias liberais construídas no curso da história moderna, as características de sua teoria do Estado, além do modo de questionar e repensar os conceitos liberais de igualdade, liberdade e fraternidade, conceitos fundamentais no âmbito do pensamento liberal.

Palavras-chave: liberalismo, Estado, Croce.

---

### Abstract

---

*The present article is about some aspects of Benedetto Croce political idea. It try to explain some of the concepts expressed in the book *Etic and Politic* to understand its conection and its contribution to the italian liberal thought. It intends to point the details of Croce Thought about the liberal theories built in the current of the Modern Age, the characteristics of his state theory, beyond the way of question and think about the liberal thoughts of equality, freedom and fraternity. These concepts are fundamental in the liberal thought compass.*

*Keywords: liberalism, State, Croce.*

### Introdução

O presente trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla sobre o pensamento político de Benedetto Croce e a sua relação com o ideário liberal, que visa dar continuidade a leituras precedentes sobre o pensamento de Antonio Gramsci, no sentido de apro-

fundar os pressupostos teóricos que influenciaram na construção da teoria política apresentada nos *Cadernos do Cárcere*.

Como líder nacional de um movimento cultural, Benedetto Croce atingiu uma geração de intelectuais italianos e seu pensamento fez parte da formação cultural de Antonio Gramsci. Reconhecer e expli-

citar as raízes históricas do pensamento gramsciano significa salientar as características inovadoras de sua obra carcerária na sua interlocução com Croce, diálogo no qual Gramsci reconhece o seu débito em relação a esse grande pensador italiano, mas nem por isso deixa de elaborar uma crítica contundente à sua interpretação da história e do marxismo.

Os fundamentos do liberalismo de Croce estão no idealismo alemão e na idéia de dialética por ele reinterpretada, isto é, enquanto uma doutrina que opera com os distintos e com a oposição de forças espirituais que movimentam continuamente a vida e lhe conferem significado. A concepção liberal é imanentista e desta característica derivam as idéias de liberdade e autoridade que se realizam na esfera do Estado.

Para Piero Gobetti, seu grande admirador e crítico, a “preocupação constante de Croce era a de oferecer um exemplo concreto de conduta pessoal”, fundada em atos que respondiam ao “dever de cidadão e não do homem político ou do filósofo”. Gobetti acentua que esta era a diferença entre Gentile, pensador “dogmático, autoritário, ditador de provincial infalibilidade e Croce, político, capaz de reflexão e de dúvida, aberto a todas as exigências humanas, desejoso de escutar também a simples voz do instinto e do bom senso”.<sup>1</sup> Intelectual de grande projeção e homem simples, no entender de Gobetti Croce escreveu uma filosofia para homens de todos os partidos mas, pelo seu modo de ser, “suas simpatias deveriam voltar-se a um conservadorismo honesto, moderadamente liberal”, capaz de defender as instituições e a paz, caras a qualquer homem laborioso.<sup>2</sup> De certo modo, Croce parece se aproximar de um movimento que se constituiu na Itália e que, na opinião de Gramsci, se denominava “liberal” à medida que transformava “a posição especulativa e contemplativa da filosofia hegeliana em uma ideologia política imediata” fazendo dela um instrumento de hegemonia so-

cial. No fundo, se a teoria de Croce transpôs para a prática política italiana a filosofia de Hegel, por outro lado traduziu para a linguagem especulativa a filosofia de Marx.<sup>3</sup> Dessa forma, Croce fez a mediação entre o pensamento italiano e a filosofia clássica alemã, tanto que, na leitura de Gramsci, para desenvolver a filosofia da praxis seria necessário, antes, acertar as contas com Croce.

O presente trabalho seleciona, da ampla obra, os escritos que se referem aos conceitos políticos apresentados na obra *Ética e Política*, cujos fragmentos foram escritos entre 1915 e 1924. Nesse livro, Croce apresenta o Estado como uma instituição que se concretiza em uma estrutura de leis e costumes gerados a partir de interesses individuais ou de grupos e que, sendo criado, assume uma autonomia em relação às ações individuais, concretizando-se num governo. Os princípios da *Ética* formam a base de sustentação do arcabouço do Estado que, a rigor, não se circunscreve às ações imediatas e utilitárias, mas permeia a vida dos indivíduos cujas ações assumem significado político à medida que toda forma de vida é, no fundo, vida estatal.

### Breve esboço das principais noções políticas de Croce:

A tendência para o concreto, no sentido hegeliano, é uma característica da historiografia e da teoria política croceana, norteadora sua noção de Estado. O conhecimento da história desdobra-se em posições políticas definidas que nascem de uma reflexão acerca das práticas e do senso político que tais práticas geram para concretizar-se em uma teoria que se funda em determinados princípios que vinculam política e moral mostrando que o interesse imediato é brutal e ilógico: “A nossa consciência grita que em nenhum caso é lícito romper a fé ou cometer delitos; que não há uma moral em casa e outra na praça; que

(1) GOBETTI, P. *Dizionario delle idee*. Roma : Riuniti, 1997, p. 91.

(2) *Idem*, p. 92.

(3) Q. 10, p. 1229-1230.

não se pode fazer o mal para obter o bem, como se mal e bem fossem mercadorias a trocar. Que as mãos devem conservar-se limpas; que a qualidade do meio e a do fim não devem contrastar”.<sup>4</sup>

A política possui uma especificidade ante a moral, mas não se desdobra separada da moral, de modo que não se pode imaginar que concretamente possa haver um político sem consciência moral porque, para ser um homem político é preciso antes ser um homem.<sup>5</sup> A consciência moral nasce da convivência, da experiência humana e do conhecimento da psicologia que move o outro. A ação política, além do caráter de utilidade, precisa fundar-se nos mesmos princípios que regulam a vida familiar e social, visto que tal ação não se distingue das outras ações que compõe o conjunto das relações sociais. Já o Estado possui uma natureza peculiar, à medida que efetivamente concretiza “ações utilitárias de um grupo de indivíduos ou dos componentes de um grupo” mas, por outro lado, é a expressão do todo social, do conjunto que não é abstrato, mas formado de indivíduos. O Estado não possui uma especificidade ou “uma vida própria além ou acima dos indivíduos”; a vida de cada um produz-se no conjunto das relações sociais e adquire a forma de vida estatal, de modo que a referência ao Estado como algo específico remete-se ao seu caráter representativo geral, que não existe sem os indivíduos que o constituem.<sup>6</sup>

Nesse contexto, “a palavra ‘Estado’, que foi colocada em uso no seu significado político pelos italianos do Renascimento, parece quase um paradoxo verbal”, porque apresenta ao mesmo tempo um aspecto estático e outro dinâmico ou dialético. Com ela pode-se designar o “complexo de instituições, costumes e leis que regulam as ações, ou seja, o “complexo de leis fundamentais e constitucionais”. Porém, as leis não são outra coisa que “ações dos indivíduos,

sua vontade atuante”, isto é, as leis apresentam um caráter teórico e formal, mas sua sustentação e significado engendram-se na ação efetiva e na vontade concreta dos indivíduos.<sup>7</sup> Trata-se de normas submetidas ao debate político que visa legitimá-las e normas que são modificadas conforme as exigências da prática.

Em outras palavras, as leis apresentam uma historicidade e uma dinamicidade que se traduzem na sua revisão, alargamento, acomodação e enriquecimento conforme as necessidades históricas que se renovam e exigem da lei a renovação e a adequação. Por essa razão não se pode fazer referência à lei como mera instância formal, embora se busque uma certa constância das leis para dispor e planejar a vida, nem ao Estado como uma instituição acima dos indivíduos, embora a gestão política oriente-se neste sentido. Tais abstrações acontecem quando o indivíduo não percebe a necessidade de empenhar-se em conhecer a utilidade e aplicação das leis ou quando se identifica Estado e governo: nasce daí a “presunção de que as leis têm um conteúdo em si e estável, diverso das ações que à sua luz ou à sua sombra são realizadas”.<sup>8</sup>

Essa leitura particular, que vincula teoria e prática fazendo dessa aliança o núcleo de constituição das leis e do Estado, constitui a característica específica do liberalismo de Croce: “todos pedem leis e constância de leis para poder dispor a própria vida e desenhar o futuro” que, evidentemente, será alterado pelos incidentes ocasionais, mas produzir-se-á de acordo com um plano que garante eficácia da ação. A historicidade das leis e costumes aliada à sua relativa constância produzem a força do Estado que se renova ao mesmo tempo que firma raízes na tradição e no passado.<sup>9</sup> As relações de poder enraízam-se na tradição, que garante a legitimidade das instituições: “Os povos antigos celebravam os legisladores, fundadores

<sup>(4)</sup> CROCE, B. *Ética e Política*. Milano: Adelphi, 1994, p. 250.

<sup>(5)</sup> Idem, p. 267.

<sup>(6)</sup> Idem, p. 252-253.

<sup>(7)</sup> Idem, p. 253-254.

<sup>(8)</sup> Idem, p. 254.

<sup>(9)</sup> Idem, p. 255.

e reformadores dos Estados porque, se os homens de guerra e de diplomacia representam a força da ação no presente, a salvação dos Estados dos perigos e da ruína, as vitórias e as conquistas, os legisladores representam a conservação e acrescentam tais benefícios no futuro, por mérito das instituições que tem a função de garanti-lo".<sup>10</sup>

À questão que permeia a reflexão sobre a origem do Estado, nas vertentes que defendem que a organização política se deve às relações de força e naquelas que acentuam a utilidade e a conveniência de sua instituição, Croce salienta que esta é uma questão que se refere à natureza do Estado, isto é, a análise do conceito de força remete-nos à questão do caráter das relações de poder no interior do Estado. A força caracteriza-se como uma qualidade espiritual que se manifesta na "variedade de atitudes, de capacidade e de virtú, pelas quais uns procuram o seu complemento nos outros, uns tem necessidade dos outros ou podem reciprocamente impor-se uns aos outros" exercendo pressão. Do modo como se entrecrocavam as várias forças e pressões nasce o acordo sobre a melhor forma de conviver, isto é, forma-se o consenso.<sup>11</sup>

*"O dilema (de saber) se o Estado funda-se sobre a força ou sobre o consenso e se é legítimo o Estado fundado na força ou somente aquele fundado no consenso coloca-se ao lado da distinção já recordada entre Estado e governo: porque, na verdade, em política força e consenso são termos correlativos e onde se encontra um não pode jamais faltar o outro: Objetar-se-á: consenso 'forçado'; mas todo consenso é forçado, mais ou menos forçado, mas forçado, isto é, tal que surge sobre a 'força' de certos fatos e, por isso, 'condicionado: se as condições de fato mudam o consenso, como é natural, é retirado, desenca-*

*deia-se o debate e a luta e um novo consenso se estabelece sobre novas condições".<sup>12</sup>*

A noção croceana de poder não aborda a questão da limitação do poder que, conforme outras leituras, se evidencia na constituição do ordenamento jurídico, do qual decorre a própria definição do Estado e a função dos indivíduos no seu contexto. O entendimento de Croce a respeito da existência e do papel do direito é que este se delimita pela utilidade e se efetiva como força. O poder se institui no conflito, no embate da força contra o consenso e vice-versa. Exercer o poder implica estabelecer uma relação dialética entre força e consenso, o condicionante e o condicionado. O consenso é sempre condicionado pelas circunstâncias, ou seja, também pode ser entendido como o resultado do exercício de uma "força", aquela exercida por determinados fatos que, ao mudarem, exigem uma revisão de posições e alteração do consentimento a partir da polêmica e do embate de idéias, do qual se estabelece um novo consenso. A vida política produzida no âmbito do Estado, portanto, se constitui de um processo de elaboração permanente de um consenso que dá sustentação e legitimidade às ações políticas e "não há formação política que se subtraia a essa condição: no mais liberal dos Estados como na mais opressiva tirania o consenso existe sempre e sempre é forçado, condicionado e mutável".<sup>13</sup> Esta característica é própria da natureza do Estado e assume formas determinadas a partir da constituição das relações de poder na sociedade.

Nesse contexto, explicitam-se outros conceitos como os de autoridade e liberdade, assim como as diferenças entre o conhecimento histórico e a ação política. A força é a expressão da autoridade constituída ou das condições políticas existentes em determinado momento, enquanto o consenso se produz a partir do exercício da liberdade dos indivíduos e de

<sup>(10)</sup> Idem, p. 256.

<sup>(11)</sup> Idem, p. 257-258.

<sup>(12)</sup> Idem, p. 258.

<sup>(13)</sup> Idem, p. 258.

sua participação efetiva na vida política. A autoridade toma expressão na forma das leis, que representam promessa ou ameaça, prêmio ou pena conforme a ação executada; a autoridade legitima-se na combinação com a liberdade, que implicitamente podemos entender como fundada no direito subjetivo do indivíduo de autodeterminar-se, de escolher e decidir e que “representa o momento da espontaneidade e do consenso” sendo que, “em cada Estado, autoridade e liberdade são inseparáveis (tanto no despotismo quanto no liberalismo)”. Autoridade e liberdade embatem-se, mas ambas se mantêm porque uma nada seria sem a outra. A primeira traduz-se na ordem, na regra, no sacrifício que cada um deve a todos; a segunda é a vida em todas as suas formas e vivida por cada um de modo particular,<sup>14</sup> isto é, vai além da simples ausência de impedimento na ação do indivíduo para apresentar-se como vida que se expande na alegria do fazer e que identifica e unifica os homens.

Da relação e do embate entre autoridade e liberdade nasce a noção de soberania, que Croce assim define: a “soberania, em uma relação política, não é de nenhum de seus componentes tomados singularmente, mas é da própria relação”, isto é, algo que se constrói no curso da formação do consenso e da formação orgânica do Estado. A soberania exerce-se pela “colaboração que é de todos, o conselho que é de poucos” e a “resolução, que é de um”, relação que se concretiza de modos diferentes, conforme as formas de Estado.<sup>15</sup>

Nesse conjunto subentende-se que a noção de liberdade assume dois sentidos que interagem: o primeiro se constitui como realização da liberdade do gênero humano na história, conforme a formulação hegeliana; o segundo, se apresenta como a ação resultante de um modo de pensar circunstanciado e imediato, que assume um significado específico na prática política. A liberdade não se restringe apenas ao governo e à participação do cidadão na vida

pública, mas estende-se ao modo de ser e viver, isto é, tem como objetivo não apenas a realização individual e cívica, mas visa a realização humana e, nesse sentido, tem uma dimensão ética.

Alguns comentadores (entre eles, Gramsci), detectam uma antinomia que se instaura entre a liberdade que se concretiza na história e a ação individual que implica uma responsabilidade política e moral produzida a partir da superação do imediato e circunstanciado. A amplitude do primeiro conceito torna-o ambíguo, de modo a agregar todo o movimento social, em qualquer sentido que tal movimento seja realizado. Assim, “é liberdade também a história das satrapias orientais” ou o direito dos camponeses italianos de “conservar as suas superstições bárbaras” e primitivas<sup>16</sup> ou, ainda, a política que se produz no sentido autoritário, que suprime a possibilidade de exercício da liberdade. Difícil conjugar uma concepção de mundo que, por sua abrangência, apresenta-se como uma leitura neutra e acima de todas as divergências, com uma prática que se propõe pautar pela luta por direitos, opondo-se àqueles que negam e se opõe frontalmente à sua legitimidade.

Elucidando a idéia de soberania, Croce aponta a fragilidade dos ideais da Revolução Francesa que, embora apresentando grande eficácia de mobilização política, não encontram sustentação lógica. O pressuposto de igualdade dos indivíduos, pensável apenas na forma de autarquia, inviabiliza as relações contratuais e põe em risco o próprio fundamento do Estado. “A ‘liberdade’ e a ‘fraternidade’, seguida da idéia de ‘igualdade’ são vazias e, desse modo, abertas a qualquer arbítrio”. Nas relações políticas é “a diversidade o fundamento dos direitos e deveres recíprocos”.<sup>17</sup> A idéia de igualdade é abstrata, isto é, não tem origem na vida política, mas “em esquemas da matemática e da mecânica”, que não são aptas à explicação de relações vitais que caracterizam o social e histórico; e tal idéia de igualdade torna tam-

<sup>(14)</sup> Idem, p. 259.

<sup>(15)</sup> Idem, p. 261. Essa formulação da idéia de soberania relembra expressões de O Príncipe, de Maquiavel.

<sup>(16)</sup> Q. 10 (XXXIII), p. 1229-1230.

<sup>(17)</sup> CROCE, B. *Ética e Política*, p. 262-263.

bém abstrata a liberdade, inviabilizando na prática a liberdade política.<sup>18</sup>

Todos esses conceitos assumem nova dimensão se pensados no âmbito da relação entre política e ética, isto é, supondo-se a proposição primeira de que toda política, embora apresentando uma especificidade, funda-se em princípios morais que constituem a consciência do homem político. “Não há vida moral que não seja também vida econômica e política, como não há alma sem corpo. O homem moral não exerce sua moralidade senão agindo politicamente, aceitando a lógica da política”.<sup>19</sup> Embora tenham especificidades, política e moral interagem na vida do homem, cuja “educação moral requer juntamente a educação política”, acompanhado do “exercício das virtudes mais propriamente práticas, como a prudência, a sagacidade, a paciência e a coragem”. Nessa perspectiva renova-se a noção de Estado, que deixa de ser entendido a partir da mera função utilitária expressa na relação “força e consenso, autiridade e liberdade”, para “encarnar o ethos humano” e tornar-se Estado ético ou Estado de cultura. E também “assumem novo significado os conceitos de ‘autoridade’, de ‘soberania’ e de ‘liberdade’”, que passam a revestir-se do “dever e do ideal moral”. Do mesmo modo, a noção de “consenso”, que também passa a assumir o significado de aprovação ética.<sup>20</sup> O escrito de Croce assume, a partir dessas reflexões, uma conotação teológica e afirma que também a igualdade é ressignificada e a assemelhar-se à igualdade cristã cujo fundamento é a existência de Deus. Nesse ponto, Croce é severamente criticado por Gramsci, que identifica na filosofia de Croce toda a transcendência e a teologia da qual o mesmo pretendia liberar-se.<sup>21</sup>

A idéia de Estado ético firma raízes no pensamento hegeliano e, ao explicitá-lo, Croce posiciona-

se ante a filosofia dos irmãos Spaventa. Conforme a leitura de Losurdo, “Croce salienta o importante papel progressivo e liberal exercido pelos irmãos Spaventa no curso do Ressurgimento” e posiciona-se ante os conservadores e os clericais que procuram denegrir a política.<sup>22</sup> Croce evidencia a disposição conservadora da noção hegeliana de Estado e o modo como tal noção foi interpretada na Itália, na atitude dogmática de alguns intelectuais que “parecem inebriar-se e cair em estado de êxtase ante a imagem sublime do Estado”.<sup>23</sup> Ainda na leitura de Losurdo, a consolidação do regime fascista o tornou mais reservado em relação aos irmãos Spaventa e suas observações posteriores mostram uma revisão de sua opinião. E, “ao formular um juízo crítico sobre os irmãos Spaventa, Croce adverte a necessidade tomar distância tanto à direita, de Gentile, quanto à esquerda, da tradição cultural e política que toma a motivação de Labriola” do qual, nos anos de juventude, Croce era discípulo.<sup>24</sup> Portanto, na leitura crítica do pensamento alemão, Croce polemiza com a tradição filosófica e historiográfica e constrói de modo peculiar seu pensamento liberal.

A concepção liberal, no entender de Croce, é diferente e superior às demais concepções políticas porque concretiza-se como concepção de vida que orienta as ações cotidianas a partir da formação do senso comum: no entender de Croce, trata-se de uma “metapolítica, que supera a teoria formal da política e, em certo sentido, supera também a teoria formal da ética e coincide com uma concepção total do mundo e da realidade”.<sup>25</sup> O aprofundamento desse conceito leva também a diferenciar a teoria política da teoria econômica, no sentido de mostrar que a primeira supera a mera instrumentalidade para apresentar-se como uma exigência moral de realização humana. Ao delinear as características fundamentais do pen-

(18) Idem, p. 264.

(19) Idem, p. 266.

(20) Idem, p. 268.

(21) Q. 10, p. 1228.

(22) LOSURDO, D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci*. Napoli: La Città del sole, 1996, p. 166.

(23) CROCE, B. *Ética e Política*, p. 269-271.

(24) LOSURDO, D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci*, p. 168-169.

(25) CROCE, B. *Ética e Política*, p. 332.

samento liberal, Croce acentua que o liberalismo “não tem um vínculo de plena solidariedade com o capitalismo e com o sistema econômico da livre concorrência e pode admitir variados modos de ordenamento da propriedade e de produção da riqueza”, elementos que estariam condicionados ao objetivo maior que seria o “progresso do espírito humano”, a busca da produção do melhor, sem pensar, porém, na criação de um homem perfeito, para não tolher “ao homem a sua humana faculdade de errar”.<sup>26</sup> Para o liberalismo o problema econômico da vida social insere-se no contexto amplo da realização da dignidade humana, isto é, “o problema configura-se em determinar, conforme lugares e tempos”, não apenas se uma certa ação é meramente econômica, quantitativamente produtiva, mas se é efetivamente liberal realizando o homem “na sua força e dignidade de homem”. Tal posição “não é uma negação do liberalismo econômico”, mas a afirmação de uma liberdade mais ampla que implica a “negação da moral utilitária, da qual o liberalismo se deixou contaminar”.<sup>27</sup>

Também a idéia de democracia afasta-se da prática do democratismo que, na leitura de Croce, permeia o projeto socialista: a diferença está na noção de igualdade que os socialistas idolatram e que, “concebida de modo extrínseco e mecânico, encaminha-se, queira ou não, ao autoritarismo”, embora “o democratismo se oponha a outras formas de autoridade”. A “posição oscilante do liberalismo em relação ao democratismo” desvela-se na natureza oscilante do próprio democratismo, liberal ante certos regimes autoritários, mas não tanto em relação a outros”, como às repúblicas sociais (que também são teocráticas); “severo contra os governantes e as colasses dirigentes e débil em relação à ‘praça’”. Para o liberalismo, que “nasceu e permanece intrinsecamente anti-igualitário, a liberdade, conforme palavra de Gladstone, é o caminho para produzir e promover não a democra-

cia, mas a aristocracia”, enquanto um regime aberto e pronto a acolher quem dele se aproxima.<sup>28</sup> A essa idéia contrapõe-se Gobetti, para o qual “o liberalismo nunca foi conservador”, mas respondeu às exigências conservadoras no momento em que assumiu “uma responsabilidade de governo sem e contra o povo”. Para Gobetti o “liberalismo pode manifestar a sua capacidade criativa de um Estado somente por meio de um processo autônomo de disciplina libertária”. A partir desse ponto de vista, Gobetti acentua uma proximidade entre liberalismo e democracia.<sup>29</sup>

Também a compreensão da relação entre teoria e prática, que parece elaborar-se com base na própria experiência de Croce que, durante sua vida, evitou engajar-se em um partido ou em qualquer dos grupos liberais existentes na Itália. Entendia que o curso da ação prende o político ao fato imediato, de modo que ele tende a assumir uma postura dogmática e estática, a partir da “crença de que ele verdadeiramente conhece os homens e o mundo... mas a verdade é que aquilo que ele dá o nome de conhecimento” não é mais conhecimento, mas instrumentalização do conhecimento.<sup>30</sup> No fundo, seu distanciamento político se fundava numa determinada compreensão do papel do filósofo e do historiador no âmbito da cultura.

Croce defendeu a diferença de seu pensamento em relação às várias tendências liberais, acentuando que a sua historiografia, “colocada não fora, mas acima dos partidos” é “pela própria natureza, liberal, mas não no significado da chamada historiografia liberal, isto é, dos liberais”, a qual, sem entrar no mérito da nobreza dessas visões, são “sempre historiografia de partido”.<sup>31</sup> Significa que, embora relacione história e política, Croce as separa como atividades específicas de modo que, como historiador, precisa buscar uma visão mais abrangente da realidade enquanto o político liberal mergulha na ação e faz da política a

<sup>(26)</sup> Idem, p. 335-336.

<sup>(27)</sup> Idem, p. 370.

<sup>(28)</sup> Idem, p. 336.

<sup>(29)</sup> GOBETTI, P., *Dizionario delle idee*, p. 39-40.

<sup>(30)</sup> CROCE, B., *Ética e Política*, p. 146-147.

<sup>(31)</sup> CROCE, B., *A História: Pensamento e Ação*, p. 152.

sua paixão. Isso não significa que Croce não tenha efetivamente atuado como formador de um modo de pensar homogêneo, a partir da sua contribuição constante junto a jornais da época. Croce não apenas definiu o papel do intelectual junto às massas, como desempenhou essa função durante toda a sua vida.

## Conclusão

As breves considerações sobre as noções políticas de Croce abrem a perspectiva de compreender a influência da concepção croceana no pensamento de Gramsci, influência que, de resto, o próprio Gramsci reconheceu e, ao longo de sua vida, procurou superar, realizando a crítica radical das idéias de Croce.

Croce absorveu e reinterpretou a filosofia clássica alemã no sentido de nela buscar apoio para compreender o desenvolvimento particular da história italiana. Para Marcuse, que procurou mostrar os elos entre a releitura de Hegel na Itália e as origens do fascismo, o "neo-idealismo italiano estava associado, desde o início, ao movimento pela unificação nacional e, mais tarde, à economia de fortalecimento do estado nacionalista". Para o fascismo, o retorno "à concepção de Hegel era uma manobra ideológica contra a fraqueza do liberalismo italiano".<sup>32</sup> Nesse contexto, podemos entender que Croce caminhava na contramão do processo político, visto que buscou em Hegel precisamente os fundamentos para a reelaboração do pensamento liberal.

As linhas introdutórias que esboçamos aqui são os parâmetros iniciais para uma análise mais ampla a ser desenvolvida ao longo da presente pesquisa, considerando a amplitude de um pensamento que se nutriu da mais complexa teoria filosófica e, ao mesmo tempo, da ação política imediata, cuja fecundidade Croce sempre considerou fundamental.

Croce alertou para a importância da questão cultural no contexto da política e para a função dos intelectuais na formação de uma concepção de mundo, além de formular, em linhas gerais, os conceitos básicos para a elaboração gramsciana do conceito de hegemonia enquanto relações de poder que resultam do equilíbrio entre força e consenso. A interlocução de Croce com filósofos e historiadores alemães permitiu esclarecer sua reflexão sobre as relações entre filosofia e história, que resultou na construção de sua historiografia. Finalmente, a relação entre política e moral desvela aspectos da moral liberal defendida por Croce, completando o percurso que nos propusemos e que será desdobrado em novas pesquisas.

## Bibliografia

CROCE, Benedetto. *Filosofia della pratica: Economia e ética*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

\_\_\_\_\_. *Etica e Politica*. Milano: Adelphi, 1994.

\_\_\_\_\_. *Elementi di politica*. Roma - Bari: Laterza, 1974.

\_\_\_\_\_. *L'idea liberale contro le confusioni e gli ibridismi: scritti vari*. Bari: Laterza, 1944.

\_\_\_\_\_. *Liberismo e liberalismo (Benedetto Croce e Luigi Einaudi)*. Milano - Napoli: Ricciardi, 1988.

\_\_\_\_\_. *La religione della libertà - Antologia degli scritti politici* (a cura di Girolamo Cotroneo). Milano: Sugar Co, 1986.

FAENZA, L. *Tra Croce e Gramsci*. Rimini: Guaraldi, 1992.

FRANCIONI, G. Gramsci tra Croce e Bucharin: sulla Struttura dei Quaderni 10 e 11. In: *Critica Marxista*, 1987, n. 6, p. 19-45.

GALASSO, G. *Croce, Gramsci e altri storici*. Milano: Il Saggiatore, 1978.

<sup>(32)</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução*, p. 364.

GOBETTI, P. *La Rivoluzione Liberale* (saggio sulla lotta politica in Italia). Torino: Einaudi, 1983.

\_\_\_\_\_. *Dizionario delle Idee*. Roma: Riuniti, 1997.

GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere* (Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana). Torino: Einaudi Editore, 1977, 2a. ed.

LOSURDO, D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci*. Napoli: La Città del sole, 1996.

MATTEUCCI, N. *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*. Milano: Giuffrè Ed., 1977.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SCHLESENER, A.H. *Revolução e Cultura em Gramsci*. Curitiba: Editora da UFPR, 2002.

\_\_\_\_\_. *Hegemonia e Cultura: Gramsci*. Curitiba: Editora da UFPR, 2002, (2ª ed.)

# O homem demiurgo

*The man demiurge*

Eliana BARBOSA  
ITUCSAL/UFBA

---

## Resumo

Este artigo analisa as noções de trabalho e imaginação criadora no pensamento de Bachelard, demonstrando que tais dimensões da existência humana nos levam a ultrapassar o plano dos fenômenos.

Palavras-chave: Bachelard, Imaginação, Trabalho.

---

## Abstract

*This paper analyses the notions of work and creative imagination in the thought of G. Bachelard, showing that dimensions of human existence as a way to go beyond the plan of the phenomenos.*

*Keywords: Bachelard, Imagination, Work.*

Se fosse possível sintetizar o pensamento de G. Bachelard diríamos que a sua preocupação é a de mostrar o homem como um ser criador. Para se compreender o papel ativo do conhecimento do mundo, é preciso compreender a noção de *provocação*. O conhecimento não se dá na passividade, o conhecimento é ação. Em relação ao conhecimento do mundo, "o mundo é minha provocação"; para o conhecimento científico, em que o conhecimento se dá por aproximação, "o mundo é minha verificação". O saber se constitui por uma série de retificações. O mundo é sempre resultado do trabalho do homem, pois este se caracteriza por seus poderes transformantes. É o trabalho que permite ao homem colocar em prática o seu poder de demiurgo, tanto no que se refere

à atividade artística como à atividade científica. O trabalho possui uma conotação muito importante na filosofia bachelardiana - é pelo trabalho que o homem vence a sua solidão. "Na solidão ativa, o homem quer cavar a terra, furar a pedra, talhar a madeira. Ele quer trabalhar a matéria, transformar a matéria. Agora o homem não é mais um simples filósofo *diante do universo*, ele é uma força infatigável *contra* o universo, *contra* a substância das coisas"<sup>1</sup> Dans la solitude active, l'homme veut creuser la terre, percer la pierre, tailler le bois. Il veut travailler la matière, transformer la matière. Alors l'homme n'est plus un simple philosophe devant l'univers, il est une force infatigable contre l'univers, contre la substance des choses

---

<sup>(1)</sup> Tv. p. 29.

(Tv p. 29) A ação é sempre contra o estabelecido, o que já está. A ação é sempre contra o estabelecido, o que já está aí. É preciso instaurar o novo.

É pelo trabalho que o homem satisfaz seu poder criador. O trabalho tem também um caráter propedêutico. “O trabalho sobre os objetos, contra a matéria, é uma espécie de psicanálise natural. Ele oferece chances de cura rápida, porque a matéria não nos permite enganarmo-nos sobre nossas próprias forças”<sup>2</sup>. *Le travail sur des objets, contre la matière, est une sorte de psychanalyse naturelle. Il offre des chances de guérison rapide parce que la matière ne nous permet pas de nous tromper sur nos propres forces.*

A natureza se oferece ao homem como um convite para que este exercite as suas forças; é pelo trabalho que o homem conhece a natureza. Não interessa a Bachelard estudar a “*vontade de poder*”, inspirada na dominação social. A sua preocupação é com a “*vontade de trabalhar*”, uma vontade que surge de uma necessidade interior e não de uma divisão do trabalho social. O trabalho coloca o homem no centro do universo e não no centro de uma sociedade<sup>3</sup>. “O trabalho é - no fundo mesmo das substâncias - uma Gênese. Ele recria imaginativamente, pelas imagens materiais que o animam, a matéria mesma que se opõe a seus efeitos”<sup>4</sup>. *Le travail est – au fond même des substances – une Gênese. Il recrée imaginativement, par les images matérielles qui l’animent, la matière même qui s’oppose a ses efforts.* O trabalho, em Bachelard, é sempre edificante. Mesmo na destruição há um sentido criador: “Pelo martelo obreiro, a violência que destrói é transformada em poder criador”<sup>5</sup>. *Par le marteau*

*ouvrier, la violence qui détruit est transformée en puissance créatrice.*

A imaginação está estritamente ligada à “*vontade*” como uma atividade desejada, dirigida, uma vontade necessária ao *trabalho* onírico, porque a imaginação não é uma atividade ociosa, uma *vagabundagem do espírito*, é uma atividade dirigida, uma atividade criadora e desveladora de seres. O devaneio, estado em que se imaginam e se criam imagens novas, está ligado à vontade de sonhar. O mundo é resistente, e, para vencer esta resistência, é preciso *vontade de trabalhar*. Bachelard usa a imagem do rochedo para fazer uma analogia com as coisas do mundo: “Por que o rochedo tem mais solidamente sua forma humana, sua forma animal, que a nuvem que passa?”<sup>6</sup> “?”, *Pourquoi, en effet, le rocher tiendrait plus solidement sa forme humaine, sa forme animale que le nuage qui passe?*, pergunta ele ao referir-se à resistência das coisas. É a vontade ligada à imaginação que vai possibilitar ao homem vencer a resistência do mundo.

Ao se referir aos trabalhos de Robert Desoille<sup>8</sup>, Bachelard o destaca, porque ele trata de uma metodologia do *devaneio dirigido*. “Imaginação e Vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. (...) A imaginação que esclarece o querer se une numa vontade de imaginar, de viver o que se imagina”<sup>9</sup>. *Imagination et volonté sont deux aspects d’une même force profonde. (...) A l’imagination qui éclaire le vouloir s’unit une volonté d’imaginer, de vivre ce qu’on imagine.* Refere-se também a Schopenhauer, que, mostrando a relação da contemplação estética com a vontade, estabelece uma separação, e comenta: “Esta separação da contemplação e da vontade apaga um caráter que queremos sublinhar: a vontade de con-

<sup>(2)</sup> Ibid. p. 30.

<sup>(3)</sup> Cf. Tv. p. 31.

<sup>(4)</sup> Ibid.

<sup>(5)</sup> Tv. p. 134.

<sup>(6)</sup> Ibid. p. 185.

<sup>(7)</sup> Ibid. p. 185.

<sup>(8)</sup> Air. p. 129.

<sup>(9)</sup> Ibid. p. 130.

templar. A contemplação, ela também determina uma vontade”<sup>10</sup>. *cette séparation de la contemplation et de la volonté efface un caractère que nous voudrions souligner: la volonté de contempler. La contemplation elle aussi détermine une volonté. A contemplação deixa de ser passiva e ganha uma caráter voluntário, ela passa a ser dirigida. Imaginação e vontade, que podem parecer, à primeira vista, antitéticas, são “*essritamente solidárias*”<sup>11</sup>. Só se imagina o que se quer. Esta relação entre imaginação e vontade indica o caráter de trabalho da imaginação, que deixa de ser uma atividade ociosa para se transformar num ato voluntário: sonha-se o que se quer, a vontade torna-se um marco entre o sonho noturno, involuntário e o devaneio.*

No trabalho com a matéria há uma troca de intimidade. Pelo trabalho o homem penetra a matéria, e o ser se realiza como imaginação dinâmica na medida em que movimenta os elementos que residem no inconsciente, da mesma maneira que a matéria resiste na natureza. É através do trabalho que se reage contra esta resistência.

Bachelard substitui a filosofia do “*dado*” pela filosofia do “*trabalho*”; a realidade que se oferece é substituída pela realidade procurada no mais íntimo do ser.

## A Imagem Literária

A imaginação se constitui num reino autônomo. Bachelard propõe que se considere a imaginação como um poder maior da natureza humana<sup>12</sup>. Ela não é uma faculdade, é o poder constitutivo do su-

jeito. Bachelard cita Blake, ao dizer: “A imaginação não é um estado, é a existência humana ela mesma”<sup>13</sup>. O imaginário vai garantir que a imagem não seja confundida com a percepção. Perceber e imaginar são coisas antitéticas. “A imaginação inventa mais do que as coisas e dramas, ela inventa a vida nova, ela inventa o espírito novo, ela abre os olhos a novos tipos de visão”<sup>14</sup>. *L’imagination invente plus que des choses et des drames, elle invente de la vie nouvelle, elle invente de l’esprit nouveau; elle ouvre des yeux qui ont des types nouveaux de vision. A imaginação é uma força tanto impulsiva como constitutiva, ela comanda o que se percebe, ela ultrapassa o campo das qualidades percebidas*<sup>15</sup>.

Bachelard estuda a imaginação através da produção literária, porque aí se encontra a verdadeira criação. A palavra usada não tem a função de um simples termo, ela não é condicionante nem condicionada, ao contrário, ela traz a imagem nova, a novidade. “Esta novidade é evidentemente o signo do poder criador da imaginação”<sup>16</sup>. *Car cette nouveauté est évidemment le signe de la puissance créatrice de l’imagination. A função da imaginação é a criação do novo, do que ainda não foi criado, e é na literatura que aprece o modo de atuação da imaginação. “A expressão literária tem uma vida autônoma”<sup>17</sup>. “A imaginação literária apresenta o maior poder de variações, o verdadeiro domínio para estudar a imaginação, não é a pintura, é a obra literária, é a palavra, é a frase”<sup>18</sup>. Le véritable domaine pour étudier l’imagination, ce n’est pas la peinture, c’est l’oeuvre littéraire, c’est le mot, c’est la phrase. A literatura é o exemplo de como a imaginação funciona. A imagem literária é “a imaginação em sua plena seiva, a imaginação em seu máximo de liberdade”<sup>19</sup>. A imagem literária, que*

<sup>(10)</sup> Eua. p. 41.

<sup>(11)</sup> Cf. Tv. p. 8.

<sup>(12)</sup> Cf. PE. p. 10.

<sup>(13)</sup> Air. p. 8.

<sup>(14)</sup> Eua. p. 24.

<sup>(15)</sup> Cf. Tv. p. 81.

<sup>(16)</sup> Ibid. p. 6.

<sup>(17)</sup> Ibid. p. 8.

<sup>(18)</sup> Eua. p. 252.

<sup>(19)</sup> Tv. p. 85.

é uma imagem poética, apresenta-se através da palavra. Existe uma diferença entre a imagem literária que parte da descrição de uma realidade e uma imagem literária nova, fruto do devaneio: "Há uma grande diferença entre uma imagem literária que descreve uma beleza já realizada, uma beleza que encontra sua forma plena, e uma imagem literária que trabalha no mistério da matéria e que quer sugerir mais do que descrever"<sup>20</sup>. Il y a une très grande différence entre une image littéraire qui décrit une beauté déjà réalisée, une beauté qui a trouvé sa pleine forme et une image littéraire qui travaille dans le mystère de la matière et qui veut plus suggérer que décrire"

A imagem poética é uma imagem nova, desvinculada do passado, presente em sua novidade. É obra da imaginação absoluta, tem todo o seu ser na imaginação. Tem um ser próprio, um dinamismo próprio, escapa à causalidade, não possui antecedentes como as imagens psicológicas. Estas influenciam depois, mas não são fenômenos de influência. Não há nada comum entre a reprodução mental de um objeto e a imagem literária. A imagem, para Bachelard, não é uma reprodução e sim a produção mental de um objeto. Ela também difere da metáfora.

Para ilustrar o pensamento de Bachelard e a tese, defendida em sua obra, de que a realidade exterior nada sugere, é interessante discorrer sobre a diferença que ele estabelece entre imagem e metáfora. Para Bachelard, trata-se de duas coisas distintas: "A metáfora é relativa a um ser psíquico diferente dela. A imagem, obra da imaginação absoluta, retira todo o seu ser da imaginação"<sup>21</sup>. A metáfora possui vários significados e admite um sentido pejorativo. Na metáfora, a palavra surge com um significado polêmico. Para exemplificar esta diferença, ao falar, em *La Poétique de l'espace*, sobre "a gaveta, os cofres e os armários", Bachelard quer mostrar que não se trata de

metáforas e sim de imagens de intimidade, trata-se da *insondável reserva dos devaneios da intimidade*", e aponta a metáfora da gaveta, usada por Bergson: "...quando Bergson fala de uma gaveta, que desdém!"<sup>22</sup>. Diz que, em Bergson, as metáforas são abundantes e as imagens raras. Cita uma passagem de *L'Évolution créatrice* (p. 5): "A memória, como tentamos provar, não é uma faculdade de classificar as lembranças numa gaveta ou inscreve-las num registro. Não há registros, não há gaveta...", e comenta: "A razão, diante de qualquer objeto novo, se pergunta (*L'Évolution créatrice*, p. 52): "Qual é dentre as categorias antigas a que convém ao objeto novo? Em que gaveta pronta para se abrir o colocaremos? Em que roupas já cortada vamos vesti-lo? Pois, efetivamente, um terno de confecção é o bastante para encerrar num termo um pobre racionalista"<sup>23</sup>. La mémoire, comme nous avons essayé de le prouver n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre, il n'y a pas de registre, pas de tiroir..." ... quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le ferons — nous entrer De quels vêtements déjà coupés allons nous l'habiller? Car bien entendu, un habit un pauvre rationaliste?

Na metáfora, a imaginação não atua, daí a metáfora não se prestar a ser objeto de um estudo fenomenológico. Para Bachelard, a metáfora é uma imagem fabricada, sem raízes profundas: "A metáfora é uma falsa imagem, já que não tem a virtude direta de uma imagem produtora de expressão, formada no devaneio falado"<sup>24</sup>.

No seu livro *La Psychanalyse du feu*, analisando os mitos acerca da origem do fogo, citados por Fraser no livro *Mitos acerca da origem do fogo*, Bachelard mostra a passagem da metáfora à realidade

<sup>(20)</sup> Ibid. p. 8.

<sup>(21)</sup> PE. p. 79.

<sup>(22)</sup> Ibid.

<sup>(23)</sup> Ibid. p. 80.

<sup>(24)</sup> Ibid. p. 81.

e critica a pobreza do realismo, que quer ver exatamente o contrário (a passagem da realidade para a metáfora)<sup>25</sup>.

A imagem existe antes do pensamento. Ela dá origem à linguagem. As imagens são as primeiras realidades psíquicas. Para o psicanalista, a imagem poética tem sempre um contexto, mas a originalidade da imagem poética está exatamente em não ter um passado, em não ser um conceito. Bachelard estabelece uma diferença entre ouvir um poema e falar um poema - *résonance e retentissement*. Na ressonância, ouve-se o poema, e a identificação com o poeta é tão forte, que ao ouvi-lo, se participa da sua criação. Na repercussão, o poeta fala, a palavra poética é a palavra instauradora, a partir dela surgem novas realidades<sup>26</sup>. Bachelard refere-se à duplicidade fenomenológica das ressonâncias e da repercussão num estudo sobre a obra de arte. A imagem de uma obra de arte repercute no sujeito, e essa repercussão “nos chama a um aprofundamento de nossa própria existência”. A comunicabilidade de uma imagem singular se dá através da repercussão. Pela repercussão, acontece um despertar da criação poética na alma do leitor, a imagem que surge da leitura do poema faz-se dele. “A exuberância e a profundidade de um poema são sempre fenômenos da dupla: ressonância-repercussão. Parece que, por sua exuberância, o poema desperta profundidade em nós. Para nos darmos conta da ação psicológica de um poema, teremos, pois, de seguir duas linhas de análise fenomenológico: uma que leva às exuberâncias do espírito, outra que vai às profundezas da alma”<sup>27</sup>. *L'exuberance et la profondeur d'un poème sont toujours des phénomènes du doublet résonance-retentissement. Il semble que par son exubérance, le poème reanime en nous des profondeurs. Pour rendre compte de l'action psychologique d'un poème, il faudra donc suivre des axes d'analyse phénoménologique, vers les exuberances de l'esprit et vers la profondeur de l'âme.*

É sempre através da repercussão que se participa do ato criador de um poeta. Através da repercussão, pode-se sentir a imagem em toda a sua intensidade e aprofundamento.

Bachelard rejeita qualquer tentativa de classificação sistemática da imaginação, contudo, em *L'Eau et les rêves*, ao falar das forças imaginantes, ele se refere a duas espécies de imaginação que atuam na criação poética: à linguagem formal e a material: “As forças imaginantes do nosso espírito se desenvolvem sobre dois eixos muito diferentes”<sup>28</sup>. A matéria é valorizada em dois sentidos: no sentido do aprofundamento e no seu dinamismo. Estas duas forças imaginantes agem em cooperação; é preciso que a imaginação material e a imaginação formal se completem.

No reino da imaginação, existe um *lei dos quatro elementos*: a imaginação material é formada pelo fogo, ar, água e terra. Estes elementos atuam na sua unidade e na sua combinação. “A imaginação material, a imaginação dos quatro elementos, mesmo se ela favorece um elemento, ama o jogar com as imagens de suas combinações. (...) A imaginação formal deseja a idéia de *composição*. A imaginação material deseja a idéia de *combinação*”<sup>29</sup>. *L'imagination matérielle, l'imagination des quatre éléments, même si elle favorise un élément, aime à jouer avec les images de leurs combinaisons. (...) L'imagination formelle a besoin de l'idée de composition. L'imagination matérielle a besoin de l'idée de combinaison.* Ao falar sobre a água, Bachelard mostra como a água é um elemento favorável para ilustrar essas combinações, pois ela assimila todas as substâncias. “Ela se impregna de todas as cores, de todos os sabores, de todos os odores”<sup>30</sup>. A imaginação material tem um princípio: “é a matéria que comanda a forma”<sup>31</sup>, ela é inventiva, pois suas imagens ultrapassam as formas.

(25) *Ibid.*

(26) Cf. PE. p. 7.

(27) PE. p. 6.

(28) Eua. pp. 1/2.

(29) *Ibid.* p. 126.

(30) *Ibid.*

(31) Eua. p. 161.

Não é possível falar numa espécie de imaginação para cada elemento, porque vários elementos podem se justapor e construir uma imagem particular, contudo, mesmo as imagens compostas, as imagens que se oferecem em série, elas designam um elemento fundamental. Um princípio fundamental da imaginação material é colocar, na raiz de todas as imagens substanciais, um dos elementos primitivos<sup>32</sup>. Os elementos e suas combinações fornecem a matéria sobre a qual a imaginação vai atuar. "É preciso seguir as imagens que nascem em nós mesmos, que vivem em nossos sonhos, imagens carregadas de uma material onírica rica e densa, que é um elemento inesgotável para a imaginação material"<sup>33</sup>. Tanto as imagens poética como a imaginação têm uma matéria<sup>34</sup>.

Ao falar da compreensão de um objeto em sua resistência, Bachelard diz que se fazem necessárias uma intenção formal, uma intenção dinâmica e uma intenção material. A intencionalidade da consciência admite graus de tensão que vão permitir a compreensão da imagem nas suas diversas tonalidades e atividades. Aqui ele critica a intencionalidade dos fenomenólogos, que não exprimem suficientemente as nuances ativistas. "Os exemplos dos fenomenólogos não colocam em evidencia os graus de tensão da intencionalidade, eles ficam muito *formais*, muito *intellectuais*"<sup>35</sup>.

São os elementos que permitem a estruturação da imagem. Estes elementos atuam de uma maneira ativa e, assim, eles se constituem em quatro tipos de provocação. A imaginação material é uma imaginação sempre em ato. O conjunto dos elementos é imaginado na sua inércia, mas cada elemento é imaginado no seu dinamismo especial. Em *L'air et les songes*, Bachelard se refere à imaginação dinâmica, que vai atuar sobre a imaginação material e a imaginação for-

mal. A imagem dinamizada é uma imagem completa. "A imaginação dinâmica propõe imagens de impulsão, de élan, de dinamismo, imagens onde o movimento produz no sentido da força imaginada ativamente"<sup>36</sup>. A imaginação aparece como uma força e como um movimento. O movimento das imagens não é uma metáfora. "Na imaginação dinâmica tudo se anima, nada se detém. O movimento cria o ser, o ar rodopiante cria as estrelas, o grito dá as imagens, o grito dá a palavra, o pensamento"<sup>37</sup>. Os estudos sobre a imaginação dinâmica devem buscar a imagem íntima escondida nas palavras. O dinamismo do objeto imaginado vai depender do dinamismo da imaginação, que, por sua vez, tem como função a de *animar* o elemento.

A concepção dinâmica do pensamento se constitui num ponto de ligação entre duas linhas de investigação. Para Bachelard, todas as formas de conhecimento são sempre dinâmicas, estão sempre em movimento, sempre abertas, voltadas para o futuro. A função da imaginação, assim como a função da razão, é sempre uma função de abertura. Para Dominique Lecourt, o elo unificador da obra de Bachelard é a tese sobre o dinamismo do pensamento. "Parece que uma tese única sobre o dinamismo do pensamento é o traço de união que liga estas duas linhas: dinamismo do movimento dos conceitos científicos e dinamismo da imaginação produtora de imagens poéticas"<sup>38</sup>.

A imagem produzida pela imaginação aparece em toda a sua singularidade e toda a sua pureza no devaneio. "As imagens são realidades psíquicas. Em seu nascimento, em seu dinamismo, a imagem é, em nós, o sujeito do verbo imaginar. Ela não é seu complemento. O mundo se imagina no devaneio humano"<sup>39</sup> les images sont, de notre point de

<sup>(32)</sup> Ibid. p. 158.

<sup>(33)</sup> Ibid. p. 27.

<sup>(34)</sup> Cf. MR. p. 4.

<sup>(35)</sup> Eua. p. 213.

<sup>(36)</sup> Air. p. 110.

<sup>(37)</sup> Ibid. p. 258.

<sup>(38)</sup> Lecourt, D. *Le Jour et la nuit*. p. 32.

<sup>(39)</sup> Air. p. 22.

vue, des réalités psychiques. A sa naissance, en son essor, l'image est, en nous, le sujet du verbe imaginer. Elle n'est pas complément. Le monde vient s'imaginer dans la reverie humaine.

## Sonho e Devaneio

É no livro *La Psychanalyse du feu* (1938) que Bachelard estabelece, pela primeira vez, a diferença entre sonho e devaneio. Esta diferença é fundamental para se compreender a atividade da imaginação. A palavra *devaneio* no sentido bachelardiano ganha uma significação própria, diferente do sentido comum da palavra, que tem por sinônimos sonho, fantasia, quimera. Na metafísica da imaginação, *devaneio* é uma palavra-chave para mostrar como a imaginação instaura um novo ser. O devaneio é o poder que permite ao homem penetrar nas coisas. O devaneio não é uma atividade vaga, difusa, mas uma atividade dirigida, é uma força *imaginante* que encontra seu dinamismo diante da novidade, é "... a mais móvel, a mais metamorfoseante, a mais inteiramente livre das formas"<sup>40</sup>. O devaneio não pode ser confundido com o sonho; nele, a alma está tranqüila, sem tensão e sempre ativa.

O sonho, ao contrário do devaneio, não tem valor para o estudo da imaginação, é algo que ocorre independentemente da vontade do sujeito. O homem não sonha o que quer; no sonho, o homem é passivo. "Imaginação e vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. A imaginação que esclarece o querer se une numa vontade imaginar, de viver o que se imagina"<sup>41</sup>. O sonho não tem valor numa fenomenologia da imaginação, pois não está ligado à vontade. Só através do devaneio o homem pode

imaginar. É a vontade ausente no sonho, que servirá como mola propulsora para o devaneio. A imaginação pode ser vista como uma atividade criadora, na medida em que, pelo devaneio, pode-se mergulhar, indo ao profundo das coisas, ou criando imagens novas. O sonhador da noite não pode enunciar um *cogito*. O sonho da noite é um sonho sem sonhador. Ao contrário, o sonhador do devaneio diz, conscientemente: sou eu quem sonho o devaneio<sup>42</sup>. O sonhador do devaneio está presente no seu devaneio, participa, com toda a sua alma, do devaneio, sonha o que quer. O devaneio é realizante.

O sonho, todavia, é importante, na medida em que ele fornece material para formação de imagens literárias. Através da união das experiências do sonho e das experiências da vida é que se formam as imagens literárias novas. O que interessa, no sonho, não são as suas causas, mas a produção de imagens<sup>43</sup>. "É no sonho que se apresenta a categoria dinâmica de *arrebatamento total*"<sup>44</sup>. Em *La Poétique de la rêverie*, Bachelard retoma a diferença entre sonho e devaneio, desenvolvendo mais sistematicamente esta oposição. Os devaneios são estado femininos da alma - *anima* - enquanto o sonho é *animus*. "O devaneio poético é um devaneio cósmico. Ele é uma abertura a um mundo belo, aos mundos belos"<sup>45</sup>. As imagens poéticas se fundam no devaneio. Neste livro, ele fala sobre *Le cogito du rêveur* e se refere ao sonho como algo estranho ao sujeito, daí a impossibilidade de se anunciar um *cogito* para o sonhador. Diz Bachelard: "Agora um filósofo do sonho: posso verdadeiramente passar do sonho noturno à existência do sujeito sonhador, como filósofo lúcido passa do pensamento - de um pensamento qualquer - à existência do ser pensante?"<sup>46</sup>. No sonho, a atividade da imaginação não atua, o sujeito não conhece o seu *eu*, não se identifica com ele. O sonho não se imagi-

<sup>(40)</sup> Eua. p. 2.

<sup>(41)</sup> Air. p. 130.

<sup>(42)</sup> PR. p. 20.

<sup>(43)</sup> Cf. Tv. p. 214.

<sup>(44)</sup> Tr. p. 233.

<sup>(45)</sup> PR. p. 12.

<sup>(46)</sup> Ibid. p. 126.

na, nele não há consciência, e, não havendo consciência, a imaginação não atua. No sonho, a imagem tem sentido duplo, ela sempre significa outra coisa que não ela mesma. Isto cria dificuldades para a imaginação, porque a imagem é a imaginação em seu poder atuante, ela é sempre ela mesma, por isso as metáforas, na concepção bachelardiana, não servem a um estudo fenomenológico. Para Bachelard, a metáfora só tem função em relação ao real, pois não é ela a realidade que explica a metáfora e sim o contrário<sup>47</sup>. A metáfora “... é uma falsa imagem, já que não tem a virtude direta de uma imagem produtora de expressão, formada no devaneio falado”<sup>48</sup>. *est une fausse image puisqu'elle n'a pas la vertu directe d'une image productrice d'expression, formée dans la rêverie parlée.*

No devaneio, onde a imaginação é fundamental, o homem está desperto. “Se quisermos estu-

dar os poderes poéticos do psiquismo humano, temos que nos concentrar num simples devaneio”<sup>49</sup>. O devaneio é considerado como uma atividade onírica na qual a consciência está presente, daí, no devaneio, a possibilidade de se formular um *cogito*.

Para Bachelard, o mundo está oculto, ele se apresenta através de aparências. É preciso chegar à profundidade das coisas. Não é possível ficar apenas no plano dos fenômenos. A imaginação vai encontrar mais realidade no que se esconde do que naquilo que se mostra<sup>50</sup>. “Nós somos seres *profundos*. Nós nos escondemos sobre as superfícies, sob as aparências, sob as máscaras, mas não nos escondemos dos outros somente, nos escondemos de nós mesmos, e a profundidade é em nós no estilo de Jean Wahl, uma transcendência”<sup>51</sup>. Essa afirmação revela a visão de mundo da filosofia bachelardiana.

<sup>(47)</sup> Cf. PF. p. 71.

<sup>(48)</sup> PE. p. 81.

<sup>(49)</sup> PR. p. 129.

<sup>(50)</sup> Cf. Tr. p. 11.

<sup>(51)</sup> Ibid. p. 260.

# A compaixão como superação e novo sentido da justiça eterna em Schopenhauer

*The compassion as overcoming and new sense of the eternal justice in Schopenhauer*

José Fernando da SILVA

Mestre em Filosofia

Doutorando em Filosofia - UNICAMP/SP

E-mail: fernandobandolim@bol.com.br

---

## Resumo

---

Este trabalho pretende estudar a relação que se estabelece no pensamento de Schopenhauer entre as noções de compaixão e justiça eterna. Pretendemos desenvolver a seguinte hipótese: não apenas há entre os termos uma relação de necessidade lógica, mas esta se mostra necessária a partir de dois aspectos distintos. Assim, se por um lado a percepção da existência de uma justiça eterna a pairar sobre o mundo é ponto de partida para a experiência mística que conduz o homem à compaixão, por outro lado, aquele que é capaz de alcançar este patamar metafísico (moral) instaura um novo sentido para justiça eterna.

Palavras-chave: compaixão, justiça eterna, vontade, pessimismo, egoísmo, punição.

---

## Abstract

---

*This paper intends to study the relationship between the concepts of pity and eternal justice in the Schopenhauer's thought. We intend to develop the following hypothesis: not only is there a necessary relationship between the concepts, but also this necessary relationship is shown in two different aspects. On one hand, if a conception of eternal justice above to the world is the beginning of a mystical experience and it conducts the man to pity, on the other hand the one who is able to reach the metaphysical (moral) stage constructs a new sense to eternal justice.*

*Keywords: pity, eternal justice, will, pessimism, egoism, punishment.*

## 1. A justiça eterna

Do ponto de vista schopenhaueriano, desde Sócrates o principal problema da filosofia tem como escopo a busca de uma ordem moral para o mundo, constatação que nos conduz à seguinte percepção: “investigações a respeito do campo moral são incom-

paravelmente mais importantes que aquelas a respeito do campo físico, estando, em geral, acima de todas as outras” (Schopenhauer 1966b, p.589). É desta perspectiva que devemos compreender o célebre pessimismo que Schopenhauer manifesta em relação ao mundo: ele decorre de uma visão metafísica e moral do mundo. Crê Schopenhauer que, contem-

plado de uma perspectiva isenta, ou seja, destituída de qualquer mistificação compensatória ou ilusão justificadora daquilo que é observado, constatamos que: primeiro que o sofrimento reina sobre o mundo; segundo que este manto que paira sobre tudo que existe é algo que não resulta do acaso<sup>1</sup>, mas, ao contrário, constitui-se como efetivação de uma *justiça eterna*, uma grande balança em que pende, de um lado a *culpa*, e do outro lado a *punição*. Vejamos de perto estes dois pólos.

Começemos pela *culpa*. Contemplar o mundo é como se colocar diante de um grande rio em cujo leito escorre, fluindo sem propósito ou finalidade, um caldo formado pelas dores e lágrimas de tudo que existe. Sabemos que para Schopenhauer, a vida é “no todo um *disappointment*, *naï*, *a cheat*, em outras palavras, porta o caráter de uma grande mistificação ou mesmo de uma fraude” (Schopenhauer 1974, p.299). Personificada num devir incessante que a tudo e a todos arrasta continuamente, constatamos, atônitos, que vivemos uma vida que não paga o preço de ser vivida: não obstante observarmos a presença de um fluxo incessante em que tudo se revela movido por uma finalidade, a vida não passa de uma ilusão sob a forma de um paradoxo.

O paradoxo: no mundo tudo parece cumprir uma finalidade e, no entanto, nem o mundo nem todos os atores que nele desempenham um papel têm qualquer finalidade real: a vida “reduz-se a um esforço sem alvo, sem fim” (Schopenhauer 1966a, p.321). Eis a ilusão escondida no paradoxo: toda finalidade é, na verdade, mera aparência, mistificação. Uma imagem elucidativa: vislumbremos a imagem de um ratinho correndo desesperadamente numa esteira rolante no encalço de um pedaço de queijo, pendurado logo acima da parte inicial da esteira. A quimera do bichinho torna-se maior ainda se imaginar-

mos o suposto pedaço de queijo como mero pedaço de isopor, aromatizado com o mais sedutor odor de queijo. Toda vez que o ratinho consegue morder o queijo, este não sacia sua fome. Este fato, porém, não o faz cessar o ávido movimento, pois permanece o ratinho constantemente iludido pelo aroma embriagador. A imagem do ratinho nos ensina que nossa própria vida não difere do constante movimentar uma esteira, animados por uma infinidade de metas, objetivos, ou se preferirmos, movidos por todo um conjunto de faltas ou carências que procuramos suprir. Ocorre que, uma vez alcançadas nossas metas ou supridas nossas carências, estas se revelam meras ilusões. Estas ilusões, no entanto, não nos conduzem a “descer da esteira”, mas nos levam a substituí-las por novas ilusões (mascaradas no formato de novos objetivos) que, obviamente, resultam em processos que uma vez findados sempre deixam uma sensação de engodo. Este movimento circular repete-se até o findar de toda existência. Além disso, quando olhamos com isenção, sentimos que este vazio é abissal no homem: “cada *vida humana* revela as qualidades de uma tragédia em que vemos, como uma regra, que a vida é um vazio, uma série de esperanças desapontadas, planos frustrados e erros reconhecidos posteriormente” (Schopenhauer 1974, p.312). Dito de outro modo: como o ratinho que jamais se sacia, - pois persegue a um queijo que jamais lhe aliviará a fome - a vida é sempre um buscar objetivos cuja consolidação positiva pede, já no momento seguinte, a substituição por nova meta, ou melhor, por nova quimera, pois uma vez alcançada a meta nossa ânsia permanece a mesma. Toda existência é, neste sentido, escrava de tendências que conduzem ao vazio!

Todos os seres vivos, do mesmo modo que toda matéria inanimada, são movidos por uma força cega, que, incondicionalmente, os impele neste fluxo

(1) Schopenhauer descarta tanto a resposta teísta quanto a formulação panteísta sobre o mistério do mundo. Segundo o filósofo alemão, a percepção do mundo como campo em que impera a dor e o sofrimento nos conduz a eliminar a possibilidade deste ser fruto da ação de um Deus, ou seja, de um ser magnânimo infinitamente dotado do supremo poder e da mais alta sabedoria (cf. Schopenhauer 1974, p.101). Já o panteísmo é rejeitado por duas razões: Schopenhauer denuncia primeiro o caráter meramente tautológico da simétrica justaposição dos termos *Deus* e *mundo*, ato vazio incapaz de acrescentar qualquer informação nova ao problema, portanto algo que apenas limita-se a fornecer um novo sinônimo para *mundo* (cf. Schopenhauer 1974, p. 99); segundo que, dada a perene e irresoluta presença do sofrimento no mundo, “muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio” (Schopenhauer 1947, p. 101).

imponderável e, portanto descabido. Schopenhauer designa *vontade* esta energia que a tudo subsume. A propriedade característica da vontade é o *egoísmo*, motivação ilimitada que arrasta a cada ser vivo ao autoprivilégio do querer, do bem-estar, sempre desconsiderando os interesses ou motivações alheias. Mote que precede e constitui toda existência, o egoísmo impulsiona tudo que existe a buscar o acúmulo de substância, a ininterrupta apreensão de matéria alheia em benefício próprio: “cada grau de objetivação da vontade luta pela matéria, o espaço e o tempo do outro” (Schopenhauer, 1966a, 146-7).

Schopenhauer enxerga o mundo delineado por uma dupla face: este pode ou ser visto como *representação*, portanto como multiplicidade fenomênica sujeita ao princípio de razão, ou como *vontade*, ou seja, como força que uma vez desmistificada de sua aparência múltipla revela-se como essência única e cega, cuja manifestação se faz sob a forma de um devir incompreensível e multifacetado. Dito de outro modo: podemos conhecer o mundo ou como *multiplicidade fenomênica* ou como *coisa-em-si*. Podemos apreendê-lo em toda sua densa variedade de manifestações fenomênicas sujeitas às leis naturais, e também podemos apreendê-lo em sua essência, ou seja, como magna força, energia eruptiva que Schopenhauer nomeia por *vontade* e que seria a responsável por tudo que constitui o mundo fenomênico. A primeira possibilidade de conhecimento delineia-se como conhecimento científico e, por mais que este se revele cada vez mais complexo e apurado, guarda sempre um elemento residual que nos direciona à busca de uma complementaridade metafísica que apenas a percepção da coisa-em-si pode preencher.

Neste ponto Schopenhauer denuncia a singular contradição que acompanha o homem moderno: “quanto mais as ciências físicas e naturais o tornam familiar com o mundo que habita, íntimo de suas relações e das causas que presidem suas modificações, mais este mesmo mundo naufraga (*sombre*) na contingência” (Rosset, p.75). A ilusão do progresso que erigimos a partir da incontestada eficácia da atividade científica afasta-nos de nossa essência, a saber, da per-

cepção do homem como o único animal metafísico. Para Schopenhauer apenas no homem se dá o espanto diante do mundo e seu devir incessante, espécie de intuição que desperta-nos a capacidade de se colocar face a face com a morte, assim como também a percepção da inutilidade de todos esforços praticados por qualquer ente existente (cf. Schopenhauer 1966b, p. 160).

A pluralidade de possibilidades e efetividades que apreendemos no reino fenomênico é a forma sob a qual a vontade se manifesta, modalidade que perfaz um estado de luta sem fim: não há vida sem combate, de sorte que, na natureza as formas superiores de objetivação da vontade apenas se concretizam ao conseguirem submeter graus de objetivação inferiores. Esta submissão não significa aniquilação, pois no interior de cada ser complexo habita toda uma infinidade de seres microscópicos travando incontáveis batalhas com o objetivo de obtenção de mais matéria, espaço e tempo. Eis porque o mundo é essencialmente sofrimento: devir louco e sem justificação, todo ser vivo experimenta sofrimento a fim de subjugar aos seus desejos uma outra porção de matéria (que no caso do homem em geral se efetiva sob a forma de interesse contrário ao interesse de outro ser humano), meta cuja realização denota um auto-sofrimento que apenas se realiza, na maioria das vezes, com a contrariedade da vontade de outro vivente, destarte, através do sofrimento alheio. Toda existência é, deste modo, sempre um efetivar de diferentes formas de egoísmo, insaciável satisfação que apenas se dá em detrimento de um querer alheio, portanto sempre impingindo sofrimento a outrem. Schopenhauer conclui que *existir é trazer a culpa pelo sofrimento no mundo*: à medida que existimos somos culpados pela dor e sofrimento que produzimos em todos os demais seres vivos que se antepõem aos nossos impulsos.

Contemplemos a noção de *punição*. Culpa pelo sofrimento no mundo, todo ser vivo recebe como punição uma existência cujo grau de dor e sofrimento a que se submete mantém proporção direta com o sofrimento que causa. O sofrimento constitui-se em propriedade interna da efetivação da vontade

no mundo: a manifestação do querer-viver se dá com a superação de obstáculos cuja contraposição apenas pode ser superada com dor, sofrimento e infelicidade, tudo isto acrescido da perpétua frustração resultante da ausência de sentido nas metas que alcançamos. Neste ponto Schopenhauer assume tese radical: a negatividade é, em geral, propriedade da felicidade, enquanto pertence à dor e ao sofrimento o manifestar-se positivo. Vejamos isto mais de perto.

“... não sentimos a saúde de nosso corpo, mas tão somente o ponto onde o sapato aperta” (Schopenhauer 1974, p. 291). A perfeita condição física que cotidianamente retemos nunca é por nós saudada, enquanto um simples corte de faca no dedo que descasca despreocupadamente uma laranja é motivo de imenso muro de lamentações. Implacável verdade: Schopenhauer chama-nos a atenção sobre o quanto a juventude e sua intrínseca propriedade da saúde são, costumeiramente, fato irrelevante, tesouros que constantemente negligenciamos; num sentido oposto, a debilidade que os anos depositam sobre todos é facilmente notada, ou seja, a velhice e os diversos infortúnios físicos que com ela advém não passam indiferentes diante de nossos olhos. Positivos, o mal e a dor nunca passam despercebidos; negativos, o prazer e a felicidade apenas são notados pela ausência, por exemplo, quando perdemos os incommensuráveis tesouros da juventude e da saúde.

A direta proporcionalidade entre a culpa e a punição atinge seu grau máximo no homem. Grau mais avançado de manifestação do querer-viver, ao homem cabe o papel de Atlas a sustentar nos ombros, senão o mundo, ao menos a mais alta cota de punição por existir. Schopenhauer sempre enfatiza que o sofrimento e a dor guardam uma direta proporcionalidade com a consciência: “na proporção em que o conhecimento ilumina e a consciência se eleva, também cresce a desgraça” (Schopenhauer 1966a, p.310). Assim é que no reino vegetal “não há ainda sensibilidade, por conseguinte não há dor”

(Schopenhauer 1966a, p.310). A dor cresce com o aumento da complexidade do ser vivo, “aparecendo no mais alto grau com o sistema nervoso dos vertebrados, e no mais alto nível, dado o maior desenvolvimento da inteligência” (Schopenhauer 1966a, p.310). Destarte, ponto máximo da manifestação da vontade, a inteligência humana instaura o reino da linguagem, e com ele a abstração conceitual do tempo. Capaz de vislumbrar a ilusão do devir, o homem sofre muito mais que todos os outros seres vivos: ao contrário dos outros seres vivos cuja existência se dá sempre num plano imediato, sofre o homem com as recordações do passado, com as constantes ansiedades em relação ao futuro, e, principalmente, com a percepção da morte prévia e definitivamente anunciada, ainda que temporalmente indeterminada. Neste sentido, para Schopenhauer a vida só é possível como legitimação de um perpétuo estado de culpa, acompanhado por uma perene punição. Estamos todos condenados, não à morte, conforme poderíamos supor, mas à vida: a simples existência lança-nos, inexoravelmente, na roda de Ixion, tornando-nos, sem qualquer apelação, submetidos à justiça eterna.

Segundo Schopenhauer, o homem é a mais perfeita de todas as formas geradas pela vontade, pois apenas na humanidade “a vontade pode chegar a uma plena consciência dela mesma, a um conhecimento claro e exaustivo de sua própria natureza, tal como esta se reflete na totalidade do universo” (Schopenhauer 1966a, p.288). Ao mesmo tempo, Schopenhauer faz a seguinte afirmação depreciativa em relação ao valor dos homens: “se queremos saber o valor do ser humano no sentido moral da palavra, considerado em geral e no conjunto, devemos considerar o seu destino em conjunto e no geral. Eis esse destino: necessidade, miséria, lamentos, dor e morte” (Schopenhauer 1966a, p.352). Cabe, neste ponto, a seguinte interrogação: como é possível compreender que o homem - o mais alto grau de manifestação da vontade, ou seja, a Idéia<sup>2</sup> mais sofisticada e complexa em que a vontade se mostra - possa

<sup>(2)</sup> Schopenhauer postula a objetivação da vontade no mundo mediada pelas Idéias de Platão, arquétipos eternos que não estão submetidos ao princípio da razão suficiente, e que se constituíram na “objetividade imediata da coisa-em-si” (Schopenhauer 1966a, p.174).

já estar condenada *a priori* à esfera mais elevada de males e dores que se possa vislumbrar?

## 1. A objetivação do caráter no homem

Procuraremos a compreensão e superação desta aporia a partir de duas dicotomias presentes no pensamento de Schopenhauer, a saber, *liberdade e caráter e egoísmo e moralidade*. Começemos com a relação dos termos *liberdade e caráter*.

Não há liberdade no mundo fenomênico. Tudo que está submetido ao *devir*, encontra-se preso a um determinismo rígido, absoluto, manifesto através da conduta determinada de cada ser vivo. As coisas se movem a partir de motivações características, qualidades cuja rigidez e impossibilidade de alternância designam o caráter inalienável que rege a cada ser vivo. Schopenhauer pensa a liberdade como algo negativo, ou seja, enquanto inexistência de impedimento. Em sua visão, a liberdade é propriedade exclusiva da vontade, isenta de qualquer possibilidade de constrangimento por parte do princípio da razão suficiente. Apenas o ser humano, numa situação excepcional que em breve exporemos, pode igualar-se ao querer-viver, assumindo o estatuto de *livre*.

“Toda coisa no mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solicitação de uma espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter” (Schopenhauer 1966a, p.287). No mundo fenomênico, portanto, não há escolha nas qualidades manifestas por um ser determinado, nem tampouco no agir contingente a estes atributos. As qualidades que norteiam a cada ente lhes são constitutivas de modo *a priori*. O conjunto das mani-

festações empíricas do ente expressa seu caráter empírico, fator que revela-nos, por extensão, seu caráter inteligível, ou seja, “a vontade em si da qual ele é um fenômeno” (Schopenhauer 1966a, p.287). Todo ser vivo reage direcionado por seu caráter às mais variadas composições factuais. Com isso, todos os entes tão somente obedecem a uma programação que lhes é própria, elemento determinante que reduz todo existir à efetivação de um plano previamente delineado. Assim, a árvore repete sempre o mesmo esforço de ascensão no crescimento de seu tronco, ramos, hastes, folhas, frutos e flores (cf. Schopenhauer 1966a, p.289). Similarmente, o comportamento dos animais expressa sempre um caráter, um conjunto de qualidades incessantemente repetido no fluxo temporal por cada indivíduo da espécie.

Se nos animais o caráter se manifesta na espécie (portanto, nunca no indivíduo)<sup>3</sup>, o mesmo não ocorre no homem. No homem as motivações de caráter se revelam nas propriedades de cada indivíduo da espécie, manifestando-se à medida que motivos exteriores estimulam o aparecer destas motivações. Viver é efetivar a determinação de nosso caráter. Assim como tudo que faz parte da natureza, também o ser humano não tem liberdade. Tudo que temos é uma ilusão da liberdade. Constantemente somos colocados diante de caminhos bifurcados, leques de ações distintas que em nós alimentam a ilusão de que escolhemos dentre as opções colocadas o caminho que desejamos percorrer. Ledo engano. “Normalmente elevam-se duas vozes: a da reflexão racional, e que vê longe, e a do instinto, que visa diretamente ao seu fim” (Schopenhauer 1966a, p.291). Erramos ao conceber como igualmente viáveis ambas as possibilidades, pois é a constituição íntima de nosso ser que determina o que, em última análise, efetivamente fa-

<sup>(3)</sup> Poder-se-ia questionar esta concepção schopenhaueriana alegando uma certa incompatibilidade entre ela e aquilo que constatamos em nosso convívio com animais de estimação. Estes, em geral, apresentam comportamentos idiossincráticos que não estão presentes nos outros membros da mesma espécie. Ocorre que, os traços gerais, portanto mais essenciais à espécie, estão nele presentes, resultando suas particularidades aos traços residuais produzidos por sua humanização, ou seja, a assimilação de características apreendidas do convívio com seres humanos. Se de fato estes resíduos têm uma certa unidade, ou seja, revelam uma individualidade, é porque são derivados do contexto humano em que vivem estes animais e, na verdade, em nada obstruem o caráter do animal. Podemos afirmar que tais resíduos assinalam um subterfúgio que permite ao caráter destes entes a efetivação de seu querer-viver no contexto em que habitam. Assim, a suposta “idiossincrasia” expressa apenas uma possibilidade contida no caráter inteligível do animal para a efetivação da vontade.

zemos. Assim, se determinado desejo pertence ao âmago de nosso caráter então ponderação alguma é capaz de evitar que busquemos sua realização.

Schopenhauer menciona três tipos de caracteres que o entendimento pode apreender: o caráter inteligível, o caráter empírico e o caráter apreendido. Sobre o caráter inteligível e o caráter empírico temos que “o primeiro é tão somente a vontade como coisa em si, manifesta num indivíduo determinado em um grau definido; o último é este mesmo fenômeno em si que se expressa nas ações do indivíduo, em função das leis do tempo e do espaço a que está sujeita a estrutura física do indivíduo (Schopenhauer 1966a, p.289). Ou seja: o caráter inteligível é anterior ao tempo e constitui-se em determinação da vontade, sendo, portanto, de cunho necessário. O caráter inteligível impõe às nossas ações uma *única* determinação. Constitui-se ele numa espécie de elemento mediano entre a vontade única e indivisível e a pluralidade fenomênica em que esta se revela no mundo. A emaranhada teia social em que nos envolvemos obscurece ao nosso intelecto a percepção desta *não ambígua* determinação de nosso caráter; porém, tal confusão reside em nossa capacidade de assimilação, não no caráter inteligível. O caráter empírico é a objetivação no mundo do caráter inteligível.

Por fim, Schopenhauer alude ao *caráter adquirido*. Esta expressão remete “ao que se forma na vida pela prática do mundo; é deste que se fala quando se louva um homem por ter caráter, ou quando se o censura por não ter” (Schopenhauer 1966a, p.303). Este é obtido apenas como resultado da vivência, ou seja, do conhecimento que adquirimos do mundo (as diversas motivações que ele coloca diante de nós) e conseqüentemente de nós próprios. O caráter adquirido é resultado de nossas vivências, construção que torna possível que, racionalmente, sejamos capazes de orientar nossas ações em conformidade com nosso caráter (empírico). “Tomamos claramente consciência da conduta que a nossa natureza individual nos impõe, fazendo provisão de máximas que estão sempre à nossa mão, graças ao que agimos com reflexão, como se a nossa própria conduta fosse

um efeito de nosso pensamento” (Schopenhauer 1966a, p.305). Podemos, portanto, dizer que o caráter adquirido permite-nos uma realização mais eficaz de nosso caráter empírico. O caráter adquirido vai como que tateando, sob a forma de erros e acertos, em busca do melhor caminho à plena manifestação de nosso caráter empírico. Importante notar que, a partir de nossas vivências mudamos a direção de nossos esforços, porém jamais alteramos a essência daquilo que efetivamente queremos. A experiência, a educação, enfim as motivações exteriores podem mostrar à vontade que ela usa mal os recursos de que dispõe à efetivação de seu querer, mas “fazer-lhe querer algo diferente daquilo que ela queria de início, isto é impossível” (Schopenhauer 1966a, p.295).

Retornemos à contradição levantada. Apesar de constituir-se no grau mais alto da manifestação da vontade, o homem permanece preso às determinações de caráter que a vontade lhe impõe *a priori*. Ao contrário do que se poderia supor, justamente por ser a grande obra-prima da natureza, a mais perfeita objetivação da vontade, o homem está condenado ao mais alto grau de punição por seu existir: pintadas em suntuoso alto-relevo, fruto de nossa percepção do tempo, no homem não apenas as gradações de dores alcançam os mais sofisticados índices, mas também é o homem quem suporta o fardo de único ser vivo a ter consciência da morte. Ao contrário dos demais animais que, instintivamente, revelam o temor que a vontade guarda em relação à morte nos atos de autoproteção, o homem *sabe* que vai morrer, e luta desesperadamente contra esta constatação, seja no aprimoramento de técnicas e recursos que prolonguem ao máximo a existência, seja na elaboração de metafísicas consoladoras, “antídoto que a razão, por força de suas reflexões, fornece contra a certeza da morte” (Schopenhauer 1966b, p.463). A antítese entre a vontade à vida e o temor à morte ganha proporções avassaladoras no homem, mascarando-se sob a forma de inúmeros artifícios que, ao final, apenas prolongam o vazio constitutivo da vida.

Resta, não obstante, uma esperança ao homem: apesar da presença deste manto que a tudo recobre

se mostrar presente de modo muito mais intenso sobre ele, Schopenhauer lança a possibilidade do homem ser o único ente que pode alcançar a libertação efetiva do jugo da vontade: se o sentido da vida é moral, — personificado na presença de uma justiça eterna que paira sobre tudo que existe — um ser com uma consciência plena dos contornos do mundo, pode ser capaz de instaurar uma ordem moral que anule a vontade e seu perpétuo ímpeto cego e desenfreado, abrindo uma janela em que se finde o egoísmo. Tal possibilidade legitimaria um outro sentido à expressão *justiça eterna*. Passemos à relação dos termos *egoísmo e moralidade*.

## 2. A motivação moral e o homem

Conforme foi anteriormente mencionado, crê Schopenhauer que o caráter se manifesta individualmente apenas nos homens. A espécie humana é a única que desenvolveu uma inteligência abstrata, instrumento que lhe permitiu a criação de um complexo cenário em que infindáveis variáveis animam a manifestação da vontade. Além disso, o domínio do raciocínio abstrato torna-lhe possível o desenvolvimento de um grau de consciência capaz de conduzi-lo à intuição da essência do mundo, e, conforme veremos, à possibilidade de supressão da vontade. Colocado este quadro, poderíamos ser tentados a questionar porque Schopenhauer jamais especifica o caráter individual no homem como algo resultante de peculiaridades de sua existência social. Dito de outro modo: por que ele jamais se permitiu a hipótese que atribui os contornos de nosso caráter à posse de uma linguagem? Ou mesmo ao desenvolvimento que impingimos à razão? Ou ainda, por que Schopenhauer jamais considerou a possibilidade de atribuir a cada cultura ou sociedade historicamente constituídas a responsabilidade pela elaboração de uma essência diversificada entre os homens? Que motivos impedem Schopenhauer de assumir qualquer uma destas hipóteses? Vejamos esta questão de perto.

Schopenhauer defende, fervorosamente, que todo caráter é sempre uma deliberação inata da von-

tade. A possibilidade de escolhas e alternativas que se manifestam no homem não passam de contrafações, aparências que escondem o que efetivamente compõe nosso ser: a vontade. A especificidade e magnanimidade da espécie humana fazem com que surja um complexo emaranhado de fenômenos dentro da esfera das relações humanas, fator que torna a manifestação de nosso caráter refém destas intrincadas circunstâncias. Isto não apenas contribui para uma maior dificuldade na eclosão de nosso caráter inteligível, como também fomenta-nos a ilusão do querer como produto legitimado por nossas escolhas, destarte como uma construção resultante dos acontecimentos que vivenciamos.

Schopenhauer contempla a questão do caráter originário do homem de duas perspectivas: aquela que observa sua origem metafísica, ou seja, como uma manifestação da vontade, e como manifestação moral, ou seja, o caráter visto como manifestação de um impulso que afirma ou nega uma vivência moral. Inspeccionemos a dicotomia *egoísmo - moralidade*.

Do ponto de vista da moralidade, Schopenhauer afirma que...

“... há, em suma, apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são:

- a) Egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) Malvadez, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) Compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (Schopenhauer, 2001, p. 137).

Todas as ações humanas derivam de uma destas motivações e, dentre estas potências, o egoísmo é a mais poderosa e atuante sobre o homem. Impulso vital, ilimitado, é ele que conduz o homem a querer conservar indefinidamente sua existência. O egoísmo revela-nos toda sua imensa força quando observamos

aqueles indivíduos que, já que moribundos e muitas vezes vivendo em pleno estado de invalidez, se agarram a todo fio de esperança que lhes possibilite prolongar sua absurda e débil existência. Do ponto de vista moral, o egoísmo caracteriza-se como a legítima motivação antimoral: ela engendra a postura do indivíduo se colocar como centro do mundo, prioridade de todos os esforços e, portanto, força que o leva a agir sempre buscando apenas aquilo que satisfaz a si próprio, ou seja, buscar sempre apenas aquilo que lhe beneficia.

O egoísmo não é, contudo, o único impulso antimoral que gera nossas ações. Há em segundo lugar a malvadez, motivação que expressa um prazer mórbido, uma certa alegria maligna em causar o mal a outrem. Aqui estamos diante de um tipo de motivação em que o agente coloca seus interesses em segundo plano, podendo, portanto, realizar uma ação que no futuro próximo ele sabe que se voltará contra si. Tudo que realmente importa ao indivíduo que age motivado por esta força, é o pespegar mal a outrem; causar dor e sofrimento a outro ente é a maneira com que ele satisfaz o querer de seu caráter.

Por fim, temos a compaixão, designada por Schopenhauer como o impulso moral por excelência. Esta se expressa na seguinte máxima: “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (Schopenhauer, 2001, p. 140). De acordo com a máxima, portanto, a compaixão divide-se em dois momentos: um primeiro momento negativo, a *justiça*; um segundo momento positivo, o exercício da *caridade*. Vejamos de perto cada um destes dois momentos.

Do ponto de vista das ações humanas, a justiça é uma virtude negativa, o que significa que, em geral, positivo é sempre o ato injusto. A injustiça caracteriza-se como o resultado do egoísmo, que, sendo por definição sem limites, constantemente faz com que um indivíduo invada os limites de outrem com o

objetivo de satisfazer seu querer que, neste caso, coincide com algo que pertence à vítima que tem os limites invadidos. O caráter negativo da justiça se segue do caráter positivo da injustiça, pois, na ausência de qualquer ato que viole os limites de posse ou de atuação de um indivíduo, defrontamo-nos com um quadro justo. Em outras palavras, encontramos diante da justiça sempre que ocorre a ausência de dano de um indivíduo em sua relação com o outro. Para Schopenhauer, os princípios de *justiça e injustiça* “têm de fato uma origem empírica, desde que surgem por ocasião do conceito de *dano*” (Schopenhauer, 2001, p. 148). Delineia-se, aqui, uma espécie de “direito natural schopenhaueriano”: concebe o filósofo alemão uma doutrina de direito que independe da regulação positiva, ou seja, do direito delineado no seio de uma religião positiva ou do direito produto da deliberação de um legislador no interior do Estado.

Vejamos o que Schopenhauer entende por exercício da *caridade*. A caridade é a segunda parte da máxima que acima mencionamos: “... ajuda a todos quanto puderes”. A caridade se caracteriza como aquela ação *espontânea* em que participamos de modo ativo do sofrimento alheio, abrindo mão de nossos próprios interesses, agindo apenas com o intuito de diminuir a dor de outrem. Ela forma com a justiça, ou seja, a ausência de qualquer ação danosa a outrem<sup>4</sup>, o corpo da compaixão. Por seu papel ativo ela é mais importante que a justiça.

Assim, do ponto de vista de nossas motivações morais, Schopenhauer alude a três impulsos básicos: o egoísmo, a malvadez e a compaixão. No primeiro prevalece o bem próprio, no segundo o sofrimento alheio e no último, o bem alheio. O primeiro dos impulsos é majoritário em nossas vidas, o que não impede que, em doses aleatórias, os seres humanos manifestem os outros dois impulsos. Devemos salientar que Schopenhauer fala aqui das motivações humanas

<sup>4</sup> Há um tipo de ação em que encontramos também a noção de *justiça*, a saber, quando agimos por *dever*. Sempre que assumimos um compromisso com outrem, a *ausência* de ação é que caracteriza a presença de uma injustiça, enquanto que a ação que legitima o contrato torna efetiva a presença da justiça. Schopenhauer menciona como exemplo desta idéia o dever que os pais têm em relação aos cuidados com os filhos, pois, da ausência destes na vida de seus filhos resulta a própria morte precoce destes, o que, portanto, caracteriza este tipo de omissão em grave manifestação de injustiça.

que delimitam a moralidade, ou seja, impulsos antimorais (egoísmo e malvadez) e impulso moral (a compaixão), portanto aborda ele algo que antecede a qualquer racionalidade. O pensamento de Schopenhauer fundamenta as ações morais sobre algo que é substancialmente derivado da natureza inata dos indivíduos, o que significa que ele descarta qualquer sistematização racional da moral.

Expressão da moralidade por excelência, a compaixão legítima a visão schopenhaueriana que aproxima a moralidade e a metafísica, pois, conforme acabamos de assinalar, a origem da compaixão, ou melhor, da motivação à compaixão no homem, se dá de modo inato. Lembremos que esta manifestação moral se dá de modo fortuito, pois não temos como determinar porque determinado indivíduo age movido por este impulso e não pelo impulso soberano, o egoísmo. Curiosamente, é a própria vontade que coloca em alguns indivíduos a motivação da compaixão, impulso que nega o egoísmo - a motivação própria da vontade no mundo. Uma vez que se coloca de modo totalmente antitético à presença e à proliferação do egoísmo e de sua extremada decorrência (a malvadez), a compaixão constitui-se - na esfera do caráter inato de alguns indivíduos - em instância que se sobrepõe à vontade.

Há, contudo, na visão de Schopenhauer, uma outra possibilidade, no plano moral, de se superar o egoísmo da vontade, possibilidade esta também caracterizada como *compaixão*, porém com uma gênese não mais inata ao caráter do indivíduo, mas como resultado de uma experiência metafísica da vida.

## 5. Relacionando a compaixão e a justiça eterna

A outra possibilidade moral de superação da vontade<sup>5</sup> pode, segundo Schopenhauer, se dar em

qualquer ser humano, caracterizando-se como algo que pode incidir não apenas sobre o soberano caráter egoísta, mas também sobre sua manifestação mais extremada, a malvadez. Ela é, portanto, capaz de anulá-los. Esta superação metafísica do querer-viver se assenta sobre a constatação da inevitabilidade do egoísmo no mundo, e na constatação desta inevitabilidade se caracteriza como um grande erro. Sigamos os passos de Schopenhauer e tentemos compreender como ele concebeu esta possibilidade.

Vimos que o egoísmo é a forma como a vontade revela-nos sua presença em tudo que existe no mundo, força cega que arrebatava a tudo que existe à realização de propósitos essencialmente vazios de finalidade. O egoísmo revela-se, portanto, como o princípio que gera e alimenta uma guerra eterna no mundo, colocando nos graus de objetivação mais elevados da vontade um nível diretamente proporcional dos resultados danosos desta luta incessante.

A forma de manifestação da vontade no mundo se mostra na oposição entre o que podemos chamar de "microcosmo" e "macrocosmo". O princípio de individuação engendra uma infinidade de entes absolutamente separados entre si, pluralidade que traz como unidade oculta a vontade que a todos anima. Deparamo-nos, assim, com uma realidade que abriga uma infinidade de microcosmos, cuja existência é a efetivação de um estado de guerra contra tudo que se antepõe ao seu querer ou ânimo vital. Cabe recordar, que, a essência de cada um destes incontáveis microcosmos coincide com o macrocosmo: a vontade.

Contemplemos este ponto de outra perspectiva. Chegamos a este mesmo prisma quando analisamos o papel epistemológico que o sujeito ocupa no pensamento de Schopenhauer. O sujeito do conhecimento empírico ocupa em relação ao mundo um lugar similar ao olho relativamente ao campo de vi-

<sup>(5)</sup> Segundo Schopenhauer é também possível, ainda que por um breve período, além da superação moral do querer-viver, a superação da vontade na experiência estética *sub specie aeterni*. Tal experiência pode ocorrer na contemplação de um pôr-do-sol ou na realização de uma obra de arte. Dentro desta segunda possibilidade, o artista expressa sua pura percepção da natureza dos objetos, comunicando à humanidade as Idéias que objetivam a vontade no mundo. Assim, quando o gênio da pintura esboça a imagem de um cavalo, mostra-nos não o retrato de um cavalo qualquer, mas a própria Idéia de cavalo que dá forma a todos os cavalos que nos aparecem como representação.

são, a saber: assim como o olho enxerga tudo que se coloca em seu horizonte sem fazer parte do seu campo de visão, do mesmo modo o sujeito cognoscente é pressuposição ao nosso conhecimento do mundo, sendo “aquele que conhece todas as coisas sem ser jamais conhecido” (Schopenhauer 1966a, p.5). O sujeito instaura as formas do espaço e do tempo e escapa a estas formas. Conhecemos, é verdade, nosso corpo, objeto que, do mesmo modo que todos os demais, cai sob uma série de leis e é também objeto de representação. Ocorre que, o sujeito que reconhece seu corpo como objeto imediato - e como tal também dependente da razão suficiente - observa que, os movimentos e ações dos outros corpos são a ele produtos compreensíveis apenas graças ao paradigma engendrado por seu próprio corpo. O sujeito cognoscente se reconhece também como sujeito que quer, ou seja, revela-se a ele que o conhecimento que ele tem de sua vontade permite-lhe conhecer seu próprio corpo, direcionando-o, necessariamente, à efetivação de seu querer. À descoberta de que se possui uma alma que é essencialmente movida pelo egoísmo, o indivíduo também se dá conta de que tudo que está à sua volta é também movido por esta força. Segue-se desta constatação que, ainda que ínfimo em relação à incomensurável dimensão da natureza, o indivíduo também é centro do mundo. A descoberta de si como sujeito volitivo que instaura o mundo como representação torna-o “um microcosmo perfeitamente equivalente ao macrocosmo” (Schopenhauer 1966a, p. 332).

Enfrentemos agora a seguinte questão: por que a inevitabilidade do egoísmo seria um grande erro? Eis uma resposta atraente: “de um ponto de vista mais profundo é um erro colocar-se como centro do mundo” (Janaway 1989, p.281). Todos os homens estão presos ao Véu de Maya, ou seja, todos os seres humanos (como de resto todo ente existente) são reféns do princípio de individuação. Se as coisas se passam assim, então todo indivíduo está sempre radicalmente separados de todos os demais indivíduos. O princípio de individuação que a todos subjuga é mote do egoísmo. É prerrogativa do egoísmo que o indivíduo se veja radicalmente distinto

daquilo que ele não é. Eis o grande erro: no fundo todos somos produtos da mesma motivação, ou seja, somos todos filhos da vontade, mãe ingrata que ao nos conceder a existência nos condenou a viver num redemoinho de sofrimentos e dores. O grande erro decorre da aparência, da ilusão do mundo como representação. É o véu de Maya que nos oculta, sob o manto do princípio de individuação, nossa indiferenciação em relação aos outros indivíduos.

Somente quando conseguimos atravessar as cortinas do Véu de Maya, deixando para trás o fragmentado e multiforme mundo fenomênico, é que somos capazes de instaurar uma ordem moral (a única que Schopenhauer admite). Apenas quando contemplamos o mundo como totalidade, ou seja, quando não mais vemos as coisas do mundo sob o prisma do princípio da individuação, sendo capazes de nos percebermos como idênticos a tudo que está à nossa volta, é que estamos aptos a escapar aos grillhões do querer-viver. É quando enxergamos nossa essência como vontade, como querer-viver, vislumbrando que o sofrimento expressa-se claramente durante toda a existência humana como o seu verdadeiro destino (Cf. Schopenhauer 1966b, p.635), é que engendramos nossa liberdade do jugo da vontade. Neste ponto destaca-se a seguinte questão: o que, afinal, nos conduz à esta percepção do mundo como totalidade? Que novo contorno ganha nossa existência quando adquirimos tal percepção do mundo?

*“A genuína bondade de disposição, a virtude desinteressada e a mais pura nobreza de caráter não têm sua origem no conhecimento abstrato; decorrem, contudo, do conhecimento. Mas este é conhecimento direto, intuitivo, e o raciocínio não tem nada a ver com ele, nem a favor nem contra; um conhecimento que por não ser abstrato, não pode ser transmitido, e deve ser buscado dentro de cada um de nós”* (Schopenhauer 1966a, p. 387-8).

Eis, portanto, que o descortinar da ilusão do princípio da individuação se faz graças a alguns re-

quisitos: não é algo que possa se dar dentro dos domínios da razão, sendo, portanto um conhecimento de origem intuitiva; é, portanto, algo que se dá apenas na esfera do indivíduo. Vejamos estes dois pontos mais de perto.

Schopenhauer guardou sempre a convicção de que a moral não diz respeito ao domínio de máximas religiosas transmitidas através do costume, nem tampouco, conforme acreditava Kant, está ligada à faculdade da razão. A razão e o corpo do conhecimento abstrato que ela engendra ocupariam papel secundário na escalada da vida. Por isso, de acordo com Schopenhauer, constantemente nos deparamos com situações em que, por mais salutar que possa ser a intervenção da razão, ela se revela totalmente impotente diante da cólera do querer-viver. Todo processo de aculturação é apenas um caminho que o egoísmo encontra para melhor realizar sua meta. Todas as máximas ou mesmo todas as ponderações e abstrações que aprendemos no seio de nossa comunidade apenas são válidas quando não interferem com o caráter inteligível que em cada um de nós está depositado. Assim, a superação do querer-viver não poderia jamais partir do conhecimento abstrato. A superação da vontade é algo não apenas individual como também incomunicável, pois reside fora do alcance dos conceitos.

Vejamos como Schopenhauer concebe o aparecimento da intuição no indivíduo. Não nos esqueçamos que o sujeito que conhece o mundo como representação também é espelho do mundo, ou seja, também se coloca fora dele enquanto sujeito cognoscente. Assim, que circunstâncias possibilitariam a este sujeito escapar do âmbito fenomênico e captar o mundo em seu sentido mais amplo, destituído de toda sua individuação? A superação moral da vontade deve se dar no indivíduo através de uma intuição. Isto se dá quando ele consegue se colocar acima de suas motivações, contemplando o mundo como totalidade. Em outras palavras: a superação moral apenas pode se dar quando o sujeito é capaz de se colocar como limite do mundo, fora do fluxo temporal, apreendendo a unidade que abarca a tudo que existe, destarte enxergando o real sentido da vida

que esta unidade impõe a todos os objetos imediatos.

Quem é o sujeito capaz de efetivar esta experiência metafísica? Aquele que pode vivenciar no sentido pleno uma paz e alegria celestial, aquele que pode assumir um radical ascetismo e tomar como mote o misticismo, ou seja, a consciência da identidade entre si e todas as outras coisas (Cf. Schopenhauer 1966b, p. 613). Capaz de contemplar o mundo *sub specie aeterni*, pode o sujeito metafísico enxergar a justiça eterna que paira sobre o mundo e, constatando que “a dor está essencial e indissolivelmente unida à vida” (Schopenhauer 1966a, p. 381), se irmana com o sofrimento alheio, tomando como suas as dores dos outros seres, assumindo a *compaixão* como mote de sua vida. Desprendido do querer fugaz, assume a pobreza voluntária e intencional “para atenuar os sofrimentos do outro” (Schopenhauer 1966a, p.613), utilizando também seu ascetismo como arma para mortificar sua vontade. Concebe Schopenhauer ainda que, aquele que consegue anular em si todos os anseios e disposições da vontade experimenta uma paz, uma serenidade incomensurável, pois, livre das aflições e tormentos que caracterizam a Roda de Ixion, pode o indivíduo viver a liberdade de *não* desejar.

A compaixão como resultado da ascese de um sujeito metafísico mantém uma dupla relação com a justiça eterna. O primeiro elo se forma com a intuição da existência de uma justiça eterna a pairar sobre tudo que existe, ou seja, a percepção da vida como a sujeição a uma eterna culpa e uma eterna punição pela própria existência. O segundo elo se contrapõe à justiça eterna sob a forma de uma ação moral, momento em que o indivíduo toma para si as dores do mundo e se dedica a amenizar a constante presença destas dores. Se o egoísmo é um grande erro, ou seja, se a culpa que todos os entes trazem consigo é resultado de uma grande ilusão que os arrasta a caminhos que levam a lugar algum, segue-se que aquele que pratica a compaixão efetiva uma justiça reparativa. Pode-se afirmar que aquele que age movido pela compaixão instaura uma outra modalidade de justiça eterna no mundo, a saber, uma que ao invés de punir, ape-

nas redime. A balança tem seus pratos refeitos: ao invés de *culpa e punição*, agora *ausência de dano e piedade*. Podemos chamá-la também de “justiça eterna” por ela se efetivar a partir de uma contemplação *sub specie aeterni* do mundo.

## Bibliografia

JANAWAY, Christopher. 1989. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford, Clarendon press.

ROSSET, Clément. 2001. *Écrit sur Schopenhauer*, Paris, PUF.

SCHOPENHAUER. 1974. *Arthur, Parerga and Paralipomena* vol. II, Oxford, Oxford University press.

\_\_\_\_\_. 2001. *Sobre o fundamento da moral*, São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. 1966a. *The world as will and representation* vol. 1, New York, Dover Books.

\_\_\_\_\_. 1966b. *The world as will and representation* vol. 2., New York, Dover Books.

## Algumas considerações acerca da maquinaria husserliana e seu projeto fenomenológico

### *Some considerations concerning the husserlian machinery and his phenomenological project*

Alex Fabiano Correia JARDIM<sup>1</sup>

*"Os tormentos da obscuridade, da dúvida que vacila de um para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar..."*

*Husserl*

---

#### Resumo

A proposta do texto é discutir alguns conceitos fundamentais da fenomenologia de Husserl e suas implicações na afirmação de uma filosofia do sujeito ou da consciência. Ao tratar do tema, Husserl pensa o problema do transcendental a partir da idéia de consciência e a constituição do mundo ou dos estados de coisas enquanto resultado de uma designação ou produção de sentido imanente à própria consciência que se apresenta enquanto intencionalidade. Um dos principais objetivos de Husserl é instituir a consciência enquanto doadora de sentido e para tal, ele elabora uma grande maquinaria conceitual que servirá de suporte para todo seu trabalho.

Palavras-chave: fenomenologia, consciência transcendental, sujeito, sentido.

---

#### Abstract

*The text's offer is to discuss some primordial conceptions of the Husserl's phenomenology and his implications in the affirmation of a philosophy of the subject or of the conscience. By the treat of the theme, Husserl thinks the problem of the transcendental by the start of the idea of conscience and the organization of the world or of the states of things white result of a designation or production of sense immanent to the ownner conscience that introduces itself white intentionality. One of the Husserl's objectives main is to institute the conscience white gives of the sens and for that, he elaborates a big machinery conceptual that will serve of support for all his work.*

*Keywords: fenomenology, conscience transcendental, subject, sense.*

---

<sup>(1)</sup> Professor de História da Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros, MG. Aluno do Programa de Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, SP, sob orientação do Professor Doutor Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior. Bolsista FAPEMIG. Parte deste texto é referente à tese de doutorado a ser apresentada. E-mail: <alfaja@hotmail.com>

## Introdução

Quando Husserl trata do tema da filosofia do sujeito, ele inicia em sua obra *Filosofia da Aritmética* -1891- um longo percurso em direção à elaboração de um método que propicie verdades claras acerca do mundo, num esforço por analisar as categorias matemáticas. Nesta obra, conclui Husserl que mesmo os conceitos objetivos não podem ser compreendidos sem levar em conta as operações subjetivas às quais se chega ao ser. Podemos observar que a maneira de Husserl tratar o sujeito é largamente influenciada pela psicologia, mas trata-se, todavia, numa primeira tentativa de uma investigação que coloca em jogo ao mesmo tempo os elementos objetivos e subjetivos. Nesta obra aparece a discussão inicial do método fenomenológico, modificado posteriormente, pouco a pouco a partir das implicações que o envolve. Segundo SCHÉRER (1982) *“a história dos anos que Husserl passou em Halle, de 1887 a 1901, é a de uma lenta emancipação. Época de trabalho intenso e difícil, marcada por batalhas teóricas a sustentar, a primeira e mais importante das quais se seguiu à publicação, em 1891, da Filosofia da Aritmética.*

Na obra *Investigações Lógicas* (1900 e 1901), Husserl rompe com a influência do psicologismo que pretendia fundamentar a lógica e a filosofia na psicologia experimental<sup>2</sup>. É nesta obra que Husserl começa a ver a análise subjetiva não mais como um complemento necessário da análise objetiva, mas diferentemente, que é impossível se chegar a qualquer tipo de certeza necessária e universal sem a idealidade das significações. As regras lógicas que devem dar as diretrizes para o fundamento da verdade, ou seja, do “como” é possível alcançar a objetividade, numa remissão da lógica à unidade da experiência (do Eu): reconduzir a experiência à subjetividade, clarificação do juízo via intuição, investigar a

esfera da própria intuição, determinar as condições de preenchimento das próprias intuições dos indivíduos. Com isso, Husserl pretende aproximar a noção de sentido ao problema das regras e numa afirmação bastante corajosa, traçar um novo sentido do subjetivo, tal qual nunca tinha sido pensando antes.

“(…) A fenomenologia nasce da certeza de que toda filosofia moderna permaneceu cega em relação ao verdadeiro significado do subjetivo, apesar do rótulo de “filosofias da subjetividade”. Ela nasce da certeza de que esse domínio do “subjetivo” é inédito o suficiente para não ter sido vislumbrado por ninguém. A vida subjetiva em sua essência própria – dirá Husserl – nunca foi estudada. O subjetivo nunca foi investigado, apreendido ou concebido. E Descartes não foi o único a ser cego em relação a ele. Locke e seus sucessores também não o vislumbraram. Nem mesmo a filosofia Kantiana o entreviu, apesar de seu projeto de retornar “às condições de possibilidade subjetivas do mundo experimentável e cognoscível”. Nenhuma filosofia jamais tomou como tema o “reino do subjetivo” e, por isso, nenhuma delas verdadeiramente o descobriu, mesmo que ele opere em toda experiência, em todo o pensamento e em toda vida” (HUSSERL apud MOURA: 2001, p.214)

Entre 1906 e 1908, Husserl dá um curso de Filosofia em Göttingen. Título do curso: *A Idéia de Fenomenologia*. Este curso só foi publicado postumamente, em 1950. Segundo Walter Biemel, este curso proporciona na obra de Husserl o que ficou conhecido como “virada idealista”, corrigindo a impressão de que somente nas *Idéias para uma*

<sup>(2)</sup> “O que nas minhas “Investigações Lógicas” se designava como fenomenologia psicológica descritiva concerne à simples esfera das vivências, segundo o seu conteúdo incluso. As vivências são vivências do eu que vive, e nessa medida referem-se empiricamente às objectividades da natureza. Mas, para uma fenomenologia que pretende ser gnoseológica, para uma doutrina da essência do conhecimento (a priori), fica desligada a referência empírica. Surge assim uma fenomenologia transcendental, que foi efectivamente aquela que se expôs em fragmentos, nas “Investigações Lógicas”. (Husserl B.II. Husserliana apud BIEMEL, p.14).

*Fenomenologia Pura...* Husserl se dirigiu ao idealismo<sup>3</sup>. Para muitos, esta virada correspondia uma queda na especulação e uma ferida nos princípios anteriores, ou seja, “as regras lógicas deveriam nortear o fundamento da verdade”.

Considerada por muitos a sua obra mais importante, *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913 - resultado da “virada idealista”), é a primeira tentativa para realizar uma fenomenologia universal. Nesta obra ele sistematiza o conceito de redução via epoché (suspensão do juízo do mundo - colocar o mundo entre parênteses) e nos apresenta o problema da intencionalidade como elemento de justificação última de toda objetividade.

Em 1929, Husserl, já aposentado e substituído por Heidegger, seu discípulo, deu em Paris duas conferências que futuramente se transformou numa de suas mais conhecidas obras: *Meditações Cartesianas*, publicada em francês em 1931 e que só após a morte do autor foi publicada em alemão (depois de 1950).

## Algumas peças da maquinaria husserliana

Quando Husserl afirma em sua *Fenomenologia* que *consciência é sempre consciência de algo...* Ele monta um esquematismo entre consciência e objeto. Quando eu afirmo que a minha consciência é consciência de algo há nela uma intencionalidade, um dinamismo, uma direção. A partir da minha intencionalidade eu chego à idéia de fenômeno, isto é, àquilo que se apresenta à minha consciência, num tipo de existência ideal do conteúdo do meu juízo. Mas fenômeno, no caso de Husserl, não podemos chamar o objeto de fato, na sua empiricidade. O que interessa a Husserl neste caso, e aqui é surpreen-

dente o seu pensamento, é o transcendental do objeto, como se fosse um elemento irreal, mas que encerra o seu sentido. É o Noema do objeto, seu sentido objetivo e que diz respeito ao seu significado. Tornar o objeto evidente para Husserl é realizar a apreensão imediata do sentido noemático. Neste caso, não há mistério algum nos estados de coisas, no mundo. Tudo é provido de sentido, de significado. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado, dado que seu sentido será remetido à minha consciência. Chamaremos a isto de processo de reciprocidade. Jamais se pode afirmar que há na consciência um “grande vazio”, um espaço destinado a ser ocupado. Não há em Husserl a noção de consciência vazia. Ela deve ser preenchida pelos conteúdos do objeto. Seus noemas. Assim teremos a subjetividade transcendental como condição da objetividade. Vejamos o que ele nos diz num dos arquivos da Husserliana, aqui traduzido por Walter Biemel na introdução da obra *A idéia da fenomenologia*:

“A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objectivo (referente a objectos que não são consciência...). O interesse gnoseológico, transcendental, não se dirige ao ser objectivo e ao estabelecimento de verdades para o ser objectivo, nem, por conseguinte, para a ciência objectiva. O elemento objectivo pertence justamente às ciências objectivas, e é afazer delas e exclusivamente delas apenas alcançar o que aqui falta em perfeição à ciência objectiva. O interesse transcendental, o interesse da fenomenologia transcendental dirige-se para consciência enquanto consciência vai somente para os

<sup>(3)</sup> Segundo Walter Biemel, o texto “A idéia de Fenomenologia” correspondem a Cinco Lições pronunciadas por Husserl em Gotinga, de 26 de abril a 2 de maio de 1907. Elas indicam inequivocamente quando procuramos entender em que momento da evolução espiritual de Husserl elas surgiram, que viragem no seu pensamento representam. Nas Cinco Lições, exprimiui Husserl pela primeira vez em público estas idéias, que haviam de determinar todo o seu pensamento ulterior. Nelas oferece uma clara exposição tanto da redução fenomenológica como da idéia fundamental da constituição dos objetos na consciência.

fenômenos, fenômenos em duplo sentido: 1) no sentido da aparência (*Erscheinung*) em que a objectividade aparece; 2) por outro lado, no sentido da objectividade (*Objektivität*) tão só considerada enquanto justamente aparece nas aparências e, claro está”, transcendentemente”, na desconexão de todas as posições empíricas...” (Id. *Ibidem*).

Segundo Husserl, qual o sentido do mundo exterior fora da dimensão egológica? A existência, o ser, é uma camada de significação no sentido objetivo total, uma característica de ser que necessita ser constituída transcendentemente como qualquer outra camada significativa. Em lugar da idéia de representação, Husserl fala de imanência transcendental: tudo que há é subjetivo como se num extenso plano de horizontes, todo o movimento e dinamismo fossem determinados pelo sujeito. Por uma consciência transcendental. Este é o ponto nevrálgico do pensamento husserliano que nos levará ao problema do sentido e da significação. O modo de ser do sujeito é a sua idealidade. Lá está a significação. Ela é o meio idealizador por meio do qual se tem acesso à realidade. Salientamos aqui que quando Husserl fala acerca de significação do objeto, ele não está interessado simplesmente com o objeto em sua empiricidade. Preocupar-se com esta perspectiva é apresentar um conhecimento do tipo “natural” determinada por uma “atitude dogmática”, como ele bem atesta em vários momentos de sua obra, em especial na obra *A Filosofia como ciência do rigor* (1911).

A Fenomenologia não pretende fazer uma descrição objetivista/natural do mundo real, do contrário, pretende realizar uma ciência das significações que não diz respeito ao mundo real do senso comum. Preocupa-se exclusivamente com o objeto que é significado e no modo em que ele é significado (o modo garantirá a Husserl a certeza da verdade acerca do objeto significado - uma investigação da própria intuição e determinação das condições de preenchimento das próprias intuições). Anterior às próprias significações, deverá existir, segundo Husserl, regras

para a constituição do juízo. Um tipo de gênese do entendimento da intencionalidade, ou seja, entender porque a minha consciência é sempre consciência de algo e as garantias de verdade no itinerário entre essa consciência e esse algo. Isso está bastante claro em sua obra *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, “a idéia do objeto, assim, nada mais é do que a evidência do objeto, ou seja, sua constituição racional mesma” (HUSSERL: 1957). Indicamos também a leitura da *Terceira Meditação – Os problemas constitutivos-Verdade e Realidade*. (Idem: 2001, 72-80). Posteriormente, Husserl nos dirá que a fenomenologia não tem a preocupação de explicar a realidade de maneira descritiva. A pretensão é entender e explicar como dizer o mundo tal como ele aparece em minha consciência (tarefa de uma lógica transcendental). Segundo Husserl:

“Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças apenas a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legítimo e válido - seja qual for sua forma ou espécie - adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que - para nós - lhe pertencem verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em consequência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental” (M.C. p. & 26, p.76)

Teremos aí duas questões: Como esse mundo pode ser expresso já que ele foi reduzido pela lógica transcendental à minha consciência (risco do solipsismo - solidão do eu?). É possível falarmos de uma imanência da vida da consciência em Husserl, sem necessariamente ocorrer uma negação do mundo? Como posso tornar a linguagem uma maneira clara de expressão do sentido puro do mundo? Como podemos garantir que a constituição que nos revela a estrutura íntima dos objetos é uma síntese da intencionalidade? Rapidamente, ressaltamos que a obra de Husserl fica ziguezagueando num “entrar e sair” do

solipsismo. Um tipo de dança, que se de início nos confunde, posteriormente vai se clareando e ele vai suprimindo a oposição entre consciência e mundo. Logo, somos levados a entender, o que não é possível devido uma leitura apressada, que Husserl não afirma sistematicamente um solipsismo<sup>4</sup>. Basta nos atermos com cuidado à última das *Meditações Cartesianas* a qual Husserl, já no título nos chama a atenção: *Determinação do domínio transcendental como "intersubjetividade monadológica"*.

O objeto que me aparece a partir de uma intencionalidade se dá à minha consciência noética em estado puro (noema - unidade referente do objeto que vem à presença). Essa presença do objeto em seu estado de pureza podemos chamar de "presente vivo" na subjetividade constituinte na imanência da consciência (*Erlebnis - fluxo dos vividos*), portadora da qualidade de realização de uma síntese unificadora da forma material dos objetos que é designado em sua primeira apresentação. Husserl pretende se afastar da noção de consciência vazia, chamando a atenção sobre a impossibilidade de um objeto que não pode ser pensado. Não existe um mistério, algo nebuloso num objeto que nunca poderemos alcançar. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado. O "em-si" é pensado por Husserl como objeto puro – "sem exterior, sem fora". Herdeiro de uma filosofia do sujeito, Husserl não poderia "limitar" o sujeito-doador, chamado de subjetividade transcendental ao mundo, aos objetos empíricos. Ela é sempre constituinte a partir do qual se dá as possibilidades da objetividade (leis da lógica formal e da lógica transcendental). Nesse caminho, ele se afasta da idéia de representação ou de um tipo de dependência em relação ao mundo, isto é, pensar o mundo apenas como reconhecimento. Desta maneira, garante os fundamentos para uma filosofia rigorosa.

(*Idéias diretrizes para uma filosofia pura, Meditações Cartesianas e Filosofia como ciência do rigor* são obras que tratam deste problema).

Husserl nos convida para um pensamento racional acerca do Ser, que sem excluir o objeto fáctico, nos conduz da realidade do objeto reduzido (redução eidética), à idealidade transcendental. O objeto só tem sentido para uma consciência transcendental que mesmo afirmando o posicionamento de um significante localizado na figura de um sujeito, jamais pode perder de vista a objetividade das estruturas do objeto. O mundo dos objetos me remete a um horizonte geral da minha experiência e qualquer coisa envolvida neste horizonte traz já, o horizonte do mundo. "*Na singularização e na descrição dessa estrutura, o objeto intencional situado do lado do cogitatum desempenha - por razões fácticas de se apreender - o papel de um guia transcendental*" (HUSSERL, 2001:67).

O que caracteriza o "fenômeno" enquanto intencional é facultar esse jogo de remissões em que cada parte remete a outra parte e depois ao todo. É pela estrada desses horizontes dos fenômenos que o sentido se dá. Desta maneira, fenômeno e sentido estão juntos e são comunicáveis. Esse é o mundo noemático, mundo da significação.

A originalidade de Husserl está na elaboração de sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. Sendo assim, não podemos separar o conceito de filosofia transcendental da noção de racionalidade, agora compreendida enquanto intenção, ação, dinamismo. É essa intenção que dá sentido ao mundo, numa reciprocidade entre consciência (noética, racional) e objeto. O sujeito doa sentido ao objeto, mas o objeto é o elemento constitutivo do sujeito,

<sup>(4)</sup> Na Segunda Meditação Cartesiana: *O campo de experiência transcendental e suas estruturas gerais*, Husserl nos esclarece: "Como novigos em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao eu transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e - dessa forma - a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2001:48)".

como função de preenchimento. Enfim, ambos se implicam. Desta maneira, no momento em que há doação de sentido, constitui-se o significado do objeto, e esse ato constituinte é essencial para a constituição da subjetividade transcendental como aquela unificadora de vivências, descrevendo a estrutura universal dos modos de consciência possíveis desses objetos via “entidades categoriais”, que segundo Husserl, “manifestam uma origem que provém de “operações” e de uma atividade do eu que as elabora e as constrói passo a passo (Husserl, 2001:68)”.

O pensamento de Husserl contribui decisivamente com um debate que se iniciou no século XVII que foi a descoberta do cogito, da sua identidade enquanto consciência, consolidando noções como: interioridade, essência, ego, etc. Podemos dizer que Husserl vai se situar na tradição filosófica como “devedor” do pensamento moderno, basta vermos a introdução das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl assume a sua dívida para com Descartes em uma conferência dada na Sorbonne<sup>5</sup>. O que não o impede de assumir também, a seu modo, o desenvolvimento de uma crítica. Melhor dizendo, quando ele radicaliza as exigências do cartesianismo, adentra na contemporaneidade filosófica. Importante salientar aqui uma ligação interna de várias obras de Husserl no que se refere a uma crítica à ciência européia. São obras que pertencem a temporalidades diferentes, mas, que admitem uma crise nos valores da ciência. Basta observarmos as suas colocações logo na introdução de três obras importantes: *Meditações Cartesianas*, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* e *A crise da humanidade européia e a Filosofia*. Fica claro para Husserl uma preocupação em torno da tradição do pensamento ocidental. Há um risco evidente de que a Razão seja esquecida em função de “irracionalismos”. Como nos fala PELIZOLLI (2002) “para ele, está em questão não só o destino da filosofia, mas da Europa, da humanidade, na medida em que a primeira é a sua raiz, seu

centro e sentido teleológico último, o sentido que a razão tomou a punho”. E para sairmos de tal crise que se instaura na filosofia, Husserl nos mostra a condição, recorreremos a Descartes: “Não é o momento de fazer reviver seu radicalismo filosófico?” (Id.Ibidem:23).

“Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as *Meditações cartesianas*, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao ego cogito puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. Esse caminho vamos percorrer juntos. Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda, vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade disso se fizer sentir. Devemos também trazer à luz certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha (Id.Ibidem: 23-24)”. (Grifo nosso).

Poderíamos dizer que Husserl se coloca claramente enquanto um neocartesiano e ao mesmo tempo como um anticartesiano (falamos de anticartesiano porque ele pretende levar ao extremo o método da dúvida através da “redução fenomenológica”). Não se pode falar de fenomenologia sem referência a noção de redução. É ela quem permite a realização de uma filosofia autêntica, fundada sobre “princípios universais”. É com a redução fenomenológica que segundo Husserl, somos “libertados do mundo” como “uni-

<sup>(5)</sup> “Sinto-me feliz de poder falar da fenomenologia transcendental nessa honorável casa dentre todas por onde floresce a ciência francesa. Tenho para isso razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. (HUSSERL: 2001, 19)”.

co" caminho para o conhecimento. Na verdade, o mundo para Husserl é de uma enorme incerteza e indeterminação. O que vale uma feroz crítica à toda filosofia naturalista, como ele deixa bem claro em várias obras, em especial, ressaltamos o texto "*A filosofia como ciência do rigor*". A redução fenomenológica é a responsável metodologicamente na relação consciência-mundo por proporcionar ao sujeito as condições necessárias (enquanto consciência constituinte da síntese ativa) em dar sentido ao mundo. Quem sabe poderíamos afirmar sem medo de errar que redução fenomenológica e filosofia transcendental se confundem. Conquista de Husserl que lhe dá a garantia ou condições para pensar "àquilo que aparece em minha consciência". Também poderíamos tratar a redução como um tipo de depuramento: só é possível pensar o mundo como significação apenas pela consciência e o objeto enquanto correlato dos atos da consciência intencional, proporcionando ao sujeito o atributo de "ver o objeto".

A redução fenomenológica proporciona a expressividade do sentido de mundo. Algo que poderíamos denominar como a busca de um tipo de unidade que diz respeito ao conhecimento do mundo. Não estamos falando de um dualismo entre essência e acidente com seus atos fortuitos e dispersos que não podem mais explicar a realidade. Em tudo está em jogo a idéia de totalidade, de unidade, de mundo. Esta exigência interna do pensamento de Husserl é devido ao que ele chama de "crise das ciências européias", conseqüentemente, uma crise da razão e nos fundamentos da ciência. Talvez possamos considerar de caráter humanista a preocupação husserliana. Vejamos a sua fala que efetivamente tem um caráter de "chamamento" para uma vitalidade da filosofia européia:

"A crise da existência da Europa só tem duas saídas: ou a Europa desaparece, ao tornar-se sempre mais estranha à sua própria significação racional, que é o seu sentido vital, e afundar-se-á no ódio ao espírito e na barbárie; ou, então, a Europa renascerá do espírito, graças a um heroísmo

da razão que ultrapassará definitivamente o naturalismo. O maior perigo que ameaça a Europa é a lassidão. Combatamos este perigo dos perigos como "bons Europeus", animados por essa coragem que mesmo um combate infinito não assusta. Então, da chama destruidora da incredulidade, do fogo onde se consome toda a esperança na missão humana do Ocidente, das cinzas da pesada lassidão, ressuscitará a Fênix de uma nova interioridade viva, de uma nova espiritualidade; será para os homens a secreta promessa de um futuro grande e duradouro: pois só o espírito é imortal (HUSSERL apud RICOEUR: 1950, p.257-258)".

Interessa a Husserl restaurar o sentido da razão e a verdadeira filosofia, para isso é uma exigência pensar a subjetividade enquanto o solo e/ou o terreno de todos os conhecimentos. Assim sendo, a razão é entendida enquanto autêntica e autônoma, dispensando-se qualquer forma de relativismo. Tal preocupação já aparece inicialmente nas *Investigações Lógicas* (mesmo que de maneira um pouco ingênua e temporária) onde se é possível estabelecer regras provenientes da normatização de regras e leis - proposições e enunciados -.

"Ora, é a idealidade da verdade que constitui a sua objectividade. Não é um facto contingente que uma proposição pensada hic et nunc concorde com um estado de coisas dado. Esta relação diz respeito, pelo contrário, à significação idêntica da proposição e ao estado de coisas idêntico. A "validade" ou "objectividade" (ou, consoante ao caso, a "não-validade", "a ausência-de-objeto") não cabe ao enunciado enquanto tal vivido temporal, mas ao enunciado *in specie*, ao enunciado (puro e idêntico)  $2 \times 2$  são 4, e outros do mesmo gênero (HUSSERL apud KELKEL et SCHÉRER: 209-211)".

Preocupando-se menos com o problema de uma “crítica à relatividade”, e continuando o interesse em buscar o sentido da razão, na *Lógica Formal e Transcendental* (onde Husserl de certa maneira acredita que a verdade permanece vinculada a “relatividades”), ele admite que toda a verdade tem um amplo e inesgotável<sup>6</sup> horizonte, podendo incidir sobre as *Investigações Lógicas* como um tipo de subversão. Isso não se nega. Apesar de neste instante falarmos de um “outro” relativismo, segundo MOURA (2001), agora sancionado pela própria fenomenologia, certamente distinto do antigo “relativismo cético”, mas não menos proibido pela doutrina das *Investigações Lógicas*.

Quando Husserl se propõe uma radicalização do cartesianismo, uma questão “salta” imediatamente: Qual é o sentido do problema do sujeito? Para isso, não podemos pensá-lo numa mera oposição entre “exterioridade” e “interioridade”. Isso se torna um impedimento para se compreender verdadeiramente o que é o subjetivo como modo de doação seguindo-se da consideração da objetividade do ponto de vista transcendental. O subjetivo ou o sujeito surge como ponto nevrálgico em Husserl a partir da consideração acerca do sentido e da significação. Desta forma, o modo de ser do sujeito é a sua “idealidade”. Lá está a significação – ela é o meio ideal por onde se tem acesso à realidade. Sendo assim, notamos que Husserl se preocupa exclusivamente com o objeto que é significado e no modo como ele é significado. O modo como o objeto se apresenta na consciência (enquanto conteúdo noemático) garantirá a certeza da verdade do objeto significado.

O objeto está condenado a existir somente a partir de significações determináveis e variáveis. Vê-se a importância do papel da Fenomenologia que é reconhecer o subjetivo e as significações infinitas dos

objetos, não como adequação, isto pode ser tranquilamente dito. Tal pensamento é esquecido em função dos “modos subjetivos” de doação de sentido, caracterizando uma dinâmica no que diz respeito à constituição e organização do mundo.

Para Husserl, a intencionalidade é o grande diferencial em se tratando do problema do conhecimento e da constituição do mundo. Ela libera a idéia de objeto, dando a este um juízo claro. Ela é a tendência constitutiva da consciência para o objeto. É pela intencionalidade que se dá uma descrição realista de uma lógica idealista. E esta lógica origina-se pela subjetividade transcendental que se encaminha para uma finalidade que é a do objeto como ponto de chegada. Não falamos aqui do objeto segundo a compreensão dada pelo senso comum. De agora em diante, num olhar fenomenológico, o objeto é posto em suspensão (epoché). A sua existência, como “ser” denomina-se enquanto significação que é dada transcendentalmente pela experiência metódica da “redução”. Neste caso, quando Husserl fala da relação consciência e objeto, ele indica exatamente uma correlação consciência – sentido objetivo. Tal perspectiva deixa claro que a consciência é sempre “consciência de algo”, logo, um “ato de doação de sentido”.

A empreitada da fenomenologia é explicar como “dizer o mundo”, “o ser”. Como ele aparece em minha consciência. Quais as significações do mundo e como ela acontece independente de uma relação imediata com o “mundo dos objetos empíricos”. Sendo assim, podemos dizer que a fenomenologia se coloca como uma ciência dos sentidos via intencionalidade que funcionará como se fosse uma “ligação” com o mundo. Mesmo que Husserl considere toda a importância dada à lógica formal (ele nunca negará a sua necessidade, encarando-a como

<sup>6</sup> Segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura, para Husserl, a “verdade em si” que surgia alegremente nas *Investigações* será descrita como uma “pressuposição ingênua”. Trata-se de duas faces de uma mesma moeda: a verdade em si é uma “pressuposição ingênua” da doutrina que “constrói” a evidência como uma pretensa “apreensão absoluta” do verdadeiro. Para a fenomenologia de 1929, simplesmente não existe mais aquela evidência que traria a verdade a uma “doação real”. E isso porque, a partir de agora, Husserl compreenderá aquela antiga verdade em si como uma “idéia situada no infinito”, logo nunca passível de nenhuma “doação real” (...) “Uma vez postas de lado as antigas convicções teóricas, a fenomenologia reconhecerá que não existe “norma absoluta” do verdadeiro, e que nem mesmo o “em si” evocado pelas ciências pode desempenhar o papel dessa norma (MOURA, 2001: 196-197)”.

procedimento inicial de investigação), o que teremos de mais importante e provocador de uma série de inquietações é o problema de fundamentação de uma lógica transcendental. Ela nos remete a uma dimensão ontológica, pois somos levados a abrir o debate sobre a problemática da constituição do mundo e de nós mesmos (do Eu) no plano de uma consciência imanente. Mas não podemos deixar de ressaltar uma questão extremamente relevante: a idéia anteriormente entendida de “constituidora do objeto” vai exibir uma “carência” que não a deixa plenamente “autônoma”. O objeto com “*princípio*” da constituição transcendental. Logo, esbarraremos numa relação de reciprocidade consciência - objeto e chamaremos esta relação de implicação. Conseqüentemente, não haverá mais motivos para afirmar que Husserl se mantém no solipsismo.

Se o objeto é um efeito ou produto de uma intencionalidade que o constitui, ela mesma, condição necessária para uma consciência transcendental, se apresentará como dependente do objeto. É como se em lugar de uma progressão: consciência - objeto, falássemos agora de uma regressão: objeto - consciência, já que o objeto-mundo passa a exercer uma máxima importância para a edificação do pensamento husserliano. O objeto aparece como exemplo fáctico de sua idéia correlativa e por outro lado, a idéia aparece como o exemplar ideal de sua realização fáctica. É como se fosse um ato de normatização recíproca da idéia pelo fato e do fato pela idéia. É como se afirmássemos que o ego, outrora constituinte, não se bastasse ou se suportasse enquanto uma consciência vazia e se dinamisasse compulsivamente na ordenação de um mundo de significados, contornos e formas. Ou seja, se o ego é ato puro de constituição do mundo, ele também se faz e se consolida porque

está em direção a “alguma coisa” e neste ato de constituição de algo, ele também se inventa e se descobre. É como se o objeto remetesse o ego/sujeito à sua originalidade. Dessa forma, Husserl, não mais solipsista, se vê às voltas com a intersubjetividade. O assunto é abordado, como já falamos anteriormente na *Quinta Meditação Cartesiana* (2001). O objeto-mundo em Husserl é possibilidade. Mas esse mundo como nos é apresentado por uma fenomenologia carece de um melhor entendimento - como aparece os conteúdos do objeto em minha consciência?

A exigência, anteriormente afirmada por nós, de em Husserl observarmos uma luta para se encontrar a verdade acerca dos objetos, impulsiona um outro aspecto de igual relevância e que ele enfatiza, não só na última *Meditação Cartesiana*, mas também na 5ª lição de *A Idéia de Fenomenologia*: Como podemos garantir que a constituição pelos “modos de ser” da subjetividade transcendental nos revela a estrutura íntima dos objetos como uma síntese da intencionalidade?<sup>7</sup>

Podemos responder tal questionamento utilizando a seguinte afirmação: a intencionalidade é uma tendência constitutiva da consciência para o objeto. Ela é uma descrição realista de uma lógica idealista. E tal lógica origina-se pela subjetividade transcendental que se encaminha para uma finalidade que é a do objeto como ponto de chegada. Ela, por fim, indica uma direção. Novamente nos vimos diante do problema do sujeito (enquanto consciência transcendental). Necessitamos então fazer duas considerações importantes que diretamente se associam: 1ª - em relação à questão da verdade e 2ª - a idéia de fundamento último. Vinculando as duas considerações, não fica difícil entender que para Husserl a verdade está onde a evidência elimina qualquer argumento da dú-

<sup>(7)</sup> Na 5ª Lição do texto *A Idéia da Fenomenologia*, Husserl nos dá algumas pistas: “O ponto de partida foi a evidência da cogitatio. A princípio, pareceu que tínhamos um solo firme, genuíno/puro ser. Aqui, haveria apenas que agarrar e ver. Facilmente se podia conceder que, a propósito destes dados, era possível comparar e distinguir, extrair universalidades específicas e assim juízos de essências. Mas, agora, revela-se que o puro ser da cogitatio, numa consideração mais precisa, não se exhibe como uma coisa tão simples; mostrou-se que já na esfera cartesiana se “constituem” diferentes objectalidades, e o constituir significa que os dados imanentes não estão simplesmente na consciência como uma caixa - como de início se afigura -, mas que se exibem respectivamente em algo assim como ‘fenômenos, em fenômenos que não são eles próprios os objetos nem contêm como ingredientes os objetos; fenômenos que, na sua mutável e muito notável estrutura, criam de certo modo os objetos para o eu, na medida em que precisamente se requerem fenômenos de tal índole e tal formação para que exista o que se chama de “dado”. (HUSSERL: s/d, p.101-102)”.

vida. É o que em Husserl se apresenta com uma evidência tão radical e clara? O “eu puro”. Límpido e alvo. É nessa consciência pura que o objeto-mundo encontrará a sua significação e existência.

Mas Husserl nos obriga a esboçarmos uma questão que acreditamos relevante na exploração da temática da evidência absoluta: uma evidência absoluta não pode admitir em seu conteúdo variantes de intensidade e de multiplicidade. E ao falarmos do conhecimento do objeto-mundo, estamos pensando que ele se dá num fluxo intermitente de variações incessantes. Sendo assim, não podemos falar de evidência absoluta diante deste quadro. O conhecimento fica deficiente, finito e sem a possibilidade de evidenciarmos. Com isso, a idéia de evidência absoluta se afasta. Continuamos presos ao mundo da sombra, dos simulacros, das contingências? Por mais atenção que eu venha a ter na reflexão acerca dos estados de coisas, ainda assim, haverá sempre uma abertura diante do fluxo do movimento contínuo dos objetos sensíveis para a irreflexão (ele falará sobre isso na Quarta Meditação Cartesiana).

Este problema que se apresenta a Husserl não o afasta da sua inquietação em direção à verdade. No mesmo instante que a crença na verdade absoluta e evidente se tornou inatingível (pelo menos em se tratando das coisas, dos objetos empíricos), pode-se dizer que a busca por ela passa a ser perseguida com mais rigor e método. Mas a verdade que agora se pretende é a evidência absoluta do fenômeno. Husserl não admite a impossibilidade de pensar o mundo, de um mergulho infinito em suas obscuridades e de lá nunca mais sair. Ele não fecha os olhos à claridade de um mundo expresso, mesmo ciente das nossas deficiências metodológicas para se chegar a uma verdade evidente.

## Considerações finais

É a finitude e a deficiência que nos possibilita a crítica. Toda evidência absoluta elimina qualquer chance da dúvida. É na finitude de nossa atividade de pensar que temos que fundamentar as razões sufi-

cientes para estabelecer a verdade ou o conhecimento, escapando dos limites das experiências meramente psicológicas, que por sinal, são sempre parciais e relativas. Para Husserl, esse é o esforço constante, ou seja, o vivido psíquico deve repousar sobre o vivido lógico e transcendental, o qual consiste na produção pela consciência universal de objetos ideais. Essa produção longe de ser arbitrária, do contrário, obedece à essência dos objetos, isto é, à sua apresentação enquanto estado vivido: o expresso imediato do objeto ou o “ser dado do objeto”. É aquilo que é dado pode ser descrito fenomenologicamente.

Chegaremos neste entendimento do objeto pela redução fenomenológica. É ela que nos permite, segundo Husserl, abrir o campo da vida da consciência (chamado por ele de campo transcendental), tornando clara as operações (atos da consciência) que fazem com que o objeto representável seja dado. É a redução como método que nos leva a um tipo de “princípio suficiente” (como falamos anteriormente), nos proporcionando as condições e as possibilidades em se alcançar à relação essencial e primeira entre consciência, objeto e a respectiva constituição do ego/sujeito. Husserl abre a *Quarta Meditação Cartesiana* tocando neste ponto, que é por sinal, um problema que garante o pleno desenvolvimento da Fenomenologia. Vejamos:

“Os objetos só existem para nós e só são o que são como objetos de uma consciência real ou possível. Se esta proposição precisa ser algo diferente de uma afirmação no ar ou um tema de especulações vazias, ela deve ser comprovada por uma explicitação fenomenológica correspondente. Só uma pesquisa que abordasse a constituição no sentido mais amplo, indicado anteriormente, e em seguida no mais restrito que acabamos de descrever, poderia levá-la a efeito. É isso segundo o único método possível de acordo com a essência da intencionalidade e de seus horizontes. Já as análises preparatórias que nos conduzem à inteligência do sentido do

problema destacam o fato de que o ego transcendental (e, se considerarmos sua réplica psicológica, a alma) é aquilo que ele é unicamente em relação aos objetos intencionais (...) (HUSSERL, 2001: 81)".

Husserl elabora sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. É essa intenção que dá sentido ao mundo.

Em sua obra *A idéia da Fenomenologia* (1907), na *Primeira Lição e Segunda Lição* Husserl propõe o debate sobre o problema do conhecimento e porque não dizer, do pensamento, dado que ele tratará do "verdadeiro pensamento" como uma atitude filosófica, e afirma que se trata "dos mais profundos e mais difíceis problemas, em suma, do problema da possibilidade do conhecimento" (Id. *Ibidem*, p.42). Tal proposição, de inspiração notadamente kantiana, nos remeterá às mesmas indagações de Descartes, ou seja, da necessidade de se estabelecer um princípio universal que possibilite o estabelecimento de verdades acerca de um pressuposto. Parece-nos bem claro a proposta de Husserl na defesa de um pressuposto enquanto condição para o conhecimento. É o pressuposto do Eu Penso - Eu Sou como estatuto e dado absoluto. É como se pensássemos o sujeito como um puro ver intencional ou como movimento dinâmico diante da experiência da idéia para se atingir a região da consciência transcendental purificada, alcançando uma base fundadora do mundo e autofundadora, isto é, uma reflexão sobre si mesmo.

## Bibliografia

HUSSERL, Edmund. *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*. Trad. de Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 447, p.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, 173 p.

HUSSERL, E. *A idéia de Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*. Trad. Gerard Granel. Paris: Gallimard, 1976, 589 p.

HUSSERL, E. *A Filosofia como ciência do rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, s/d, 74 p.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Trad. De l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, 567 p.

KELKEL, Arion L. e SCHÉRER, René. *HUSSERL*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, s/d, 119 p.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Husserl nos limites da fenomenologia; Husserl: significação e existência; A invenção da crise; cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. In. *Racionalidade e Crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, p. 133-236, 2001.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. A subjetividade e a intersubjetividade no registro transcendental da fenomenologia de Husserl. In. *O Eu e a diferença. Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 20-96, 2002.

## Sobre a Mimesis em Aristóteles

### *On Mimesis in Aristotle*

Luisa Severo Buarque de HOLANDA<sup>1</sup>

#### Resumo

Este artigo tem o intuito de formar um panorama do conceito de mimesis na obra de Aristóteles, demonstrando que ele atua fortemente nas mais diferentes áreas abordadas e investigadas pelo filósofo. Em campos tão variados quanto o estético, o lingüístico e o ontológico, é possível encontrar exemplos de passagens relevantes onde o substantivo mimesis, ou outros termos da família do verbo *miméomai*, desempenham um papel significativo. Ademais, é possível ainda salientar importantes momentos da obra aristotélica em que o termo mimesis não aparece explicitamente, mas onde a idéia atua de modo decisivo, por meio da utilização de conceitos afins. Por fim, pretende-se com isso haver demonstrado a amplitude de significados do termo em questão - de onde deriva a dificuldade de estabelecimento de uma tradução única, igualmente válida para todos os contextos em que surge - assim como a unidade de onde emana a pluralidade de seus sentidos.

**Palavras-chave:** imagem, imitação, modelo, paradigma, semelhança.

#### Resumé

*L'article cherche donner un panorama du concept de mimesis dans l'oeuvre d'Aristote, et faire voir qu'il joue un rôle important dans les plus diverses questions étudiées par cet auteur. Dans des domaines si distinctes que l'esthétique, le linguistique et l'ontologique, il possible de rencontrer des exemples d'extraits où le nom mimesis, ou d'autres termes de la même famille, jouent un rôle significatif. En plus, on peut encore faire ressortir d'importants moments de l'oeuvre aristotélique où le terme mimesis n'apparaît pas explicitement, mais où l'idée intervient de façon décisive, à travers l'utilisation de concepts similaires. Finalement, on prétend avoir démontré l'amplitude du concept étudié - à l'origine de la difficulté d'établir une traduction également valide pour tous les contextes dans lesquels il apparaît - ainsi que l'unité à la source de la multiplicité de ses sens.*

*Mots-clés:* image, imitation, modèle, paradigme, ressemblance.

Para compreendermos que papel desempenha o conceito de mimesis na obra de Aristóteles, precisamos ter em mente dois modos distintos de atuação: por um lado, há passagens em que o termo, ou termos aparentados, aparecem explicitamente. Por outro lado, há uma abundância de passagens, igualmente

determinantes no que tange ao conceito de mimesis, em que o termo não está explícito, mas a idéia é atuante.

Os primeiros casos nos mostrarão, inicialmente, que o substantivo mimesis e o verbo *mímeisthai*

<sup>(1)</sup> Doutoranda em Filosofia pela UFRJ. E-mail: luisa.severo@terra.com.br

podem ter um emprego bastante amplo. Aristóteles aceita, por exemplo, um certo papel desempenhado pela mimesis no âmbito dos seres inanimados: "Mas os entes que estão em mudança, como terra e fogo, eles também, imitam os incorruptíveis."<sup>2</sup>; "Assim, o deslocamento retilíneo também, imitando o deslocamento rotatório, é contínuo."<sup>3</sup> Contextos desse tipo, entretanto, nos mostram apenas que o filósofo pode empregar o termo em questão de modo irrestrito, e que nem sempre a imitação em Aristóteles está ligada à consciência, já que o autor dificilmente admitiria, na natureza, um desejo ou intenção de assemelhar-se a algo. Além disso, indica vagamente uma prioridade dos entes incorruptíveis sobre os corruptíveis, e do deslocamento rotatório sobre o contínuo.

Em outros casos, o termo é utilizado para descrever certos comportamentos de animais irracionais, o que corrobora a idéia de que nem sempre a imitação está ligada a uma intenção: "... um pássaro que é um grande imitador; um caçador irá dançar na sua frente e, enquanto o pássaro está imitando seus gestos, o cúmplice vem por trás e o apanha"<sup>4</sup>. A passagem acima apresenta uma acepção de mimesis ligada à reprodução de movimentos, ou uma espécie de mímica intuitiva. Como no caso dos elementos e do movimento retilíneo, não é possível atribuir ao pássaro em questão uma intenção de repetir a dança do caçador, e ainda assim é a própria noção de imitação que está presente aí. O que fica claro com isso é o fato de que, de acordo com as passagens citadas, a mimesis não pode ser considerada uma característica estritamente humana. Não obstante, é sobretudo como característica humana que ela começa a exercer uma função mais fundamental, e é a partir do âmbito humano que poderemos compreender que função ela exerce precisamente no âmbito não humano.

"O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, ele é o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras no-

ções), e os homens se comprazem no imitado."<sup>5</sup> Em primeiro lugar, nota-se que a passagem da *Poética* sustenta que o homem não é o único animal imitador, nem é a imitação exclusiva do homem mas, de todos, ele é o mais imitador. No entanto, essa diferença quantitativa sugere também uma diferença qualitativa, como demonstra a sentença anterior: "e nisso difere dos outros viventes." Ou seja: a imitação pode estar presente em seres variados, mas é justamente pela imitação que os homens se distinguem dos outros viventes. Isso significa que a imitação, nos homens, se realiza de modo no mínimo diverso, e talvez mais pleno: se podemos atribuir uma certa condição mimética aos entes corruptíveis em geral, ao movimento retilíneo e a animais irracionais que repetem certos gestos, é apenas aos homens que podemos atribuir uma imitação que ultrapassa os limites da cópia, da semelhança casual ou da repetição mecânica, embora estas últimas também possam ser efetuadas pelos homens. É, portanto, na definição da natureza humana que a mimesis terá lugar privilegiado, pois em tais contextos o termo se torna fundamental.

Trocando em miúdos, isto significa que, se quisermos elaborar uma hierarquia mimética, podemos dizer que a imitação, dos entes inanimados aos animais irracionais, e destes aos homens, torna-se cada vez mais imitação; ela é mais propriamente mimesis no âmbito humano. Não se restringe a ele nem se modifica nos outros âmbitos, mas neles está presente por analogia, por semelhança, ou seja: é neles uma imitação da imitação humana.

Não obstante, é possível por outro lado afirmar que a própria mimesis humana, por sua vez, tem como base certos procedimentos miméticos encontrados nos esquemas aristotélicos de compreensão ontológica, o que nos leva a crer que a idéia de mimesis se infiltra decisivamente na metafísica de Aristóteles, auxiliando na explicação de vários processos abordados por sua filosofia. É isso que veremos

<sup>(2)</sup> *Metafísica*, 8, 1050 b 22.

<sup>(3)</sup> *Da Geração e Corrupção II*, 10, 336 b 27.

<sup>(4)</sup> *História dos Animais*, 597 b 23 - 26.

<sup>(5)</sup> *Poética*, 1448 b.

agora, separando, a título de esclarecimento, os vários domínios investigados pelo filósofo, e vendo como atua em cada um deles a noção de mimesis.

### I) Mimesis técnica:

A célebre passagem da *Física* que relaciona a técnica humana à natureza por meio da mimesis merece aqui uma atenção especial, pois pode ser muito esclarecedora no tocante ao significado do termo em questão. “Mas, de uma maneira geral, a arte em certos casos completa (*epitelei*) o que a natureza não é capaz de realizar, em outros casos ela imita a natureza”.<sup>6</sup> No contexto em que a passagem citada se encontra, Aristóteles pretende demonstrar que há finalidade na natureza. Para que isso aconteça, é necessário concordar que a arte, em certos casos, completa a natureza e, em outros, a imita. Em um primeiro momento, nos surpreende a afirmação de uma certa impotência da natureza e de uma capacidade artística de complementar a incapacidade natural. Tende-se, portanto, a interpretar tal afirmação da seguinte forma: certas artes completam e complementam a natureza. Tais artes são: a culinária, por exemplo, que torna mais saborosos certos alimentos que estão à nossa disposição naturalmente; a medicina, que nos torna sãos quando nossos corpos são incapazes de se curar sozinhos; a carpintaria, que produz objetos para nosso conforto e utilidade, e assim por diante. Por outro lado, outras artes, em vez de completarem, imitam a natureza. Estas seriam tão somente as chamadas artes reprodutivas ou miméticas, tais como a pintura e a escultura, que copiam objetos naturais.

Todavia, é possível levantar alternativas para tal interpretação. Podemos arriscar uma outra compreensão da passagem em questão se frisarmos as seguintes colocações: mais do que dividir as artes humanas em dois níveis distintos, - o das artes complementares e o das artes miméticas - o autor parece sustentar que todas as artes são capazes tanto de com-

pletar a natureza quanto de imitá-la. Entretanto, a noção ligada ao verbo completar (de *epitéleo*, significando também executar, realizar) não pode ser entendida apenas como o preenchimento de uma lacuna, assim como a imitação não pode ser entendida somente no sentido da reprodução. Tais sentidos estão certamente incluídos na sentença, mas ela se torna tanto mais fértil quanto mais compreendemos que a arte é, acima de tudo, capaz de, por um lado, completar e modificar a natureza com o intuito de revertê-la em função da própria utilidade e, por outro lado, capaz de realizar e de gerar aquilo que a natureza não pode nem realizar nem gerar, mas ao realizá-lo e ao gerá-lo, está precisamente imitando a capacidade natural de geração e de realização. Além de complementar a natureza, realizando aquela que seria a função natural em casos nos quais a natureza falha, a arte realiza e consome funções que não são propriamente naturais<sup>7</sup>. A arte é por excelência produtora porque gera coisas que não existiam, atualizando certas potências e, como tal, se igualando à natureza em sua mais específica característica, que é o poder de gerar, e portanto não se restringindo à imitação da sua função. No domínio da arte está a capacidade de realizar a essência de substâncias que, de outro modo ou em outro domínio, não existiriam. Essa observação traz consigo uma compreensão de mimesis que ultrapassa o âmbito da reprodução, sem renegá-lo.

### II) Mimesis poética:

Incluída no domínio da *téchne*, mas merecendo atenção especial dentro dele precisamente por ter recebido por parte de Aristóteles um tratamento específico, encontra-se a arte poética, que exerce um papel importante no que tange à mimesis. É justamente em seu tratado dedicado à poesia que Aristóteles define o ser humano como o mais imitador dos viventes, definindo posteriormente a poesia como algo que deriva do caráter mimético do ser humano e

<sup>6</sup> *Física*, 199 a 15 - 20.

<sup>7</sup> “Pois toda arte e toda educação tendem finalmente a compensar as deficiências da natureza”. (*Política*, 1036b7)

de sua inerente capacidade de se deleitar perante as imitações que realiza, incluindo aí poesia, escultura, pintura, música, dança etc.

Ademais, algumas espécies de poesia são definidas, não apenas como imitações, mas como imitações de ações. Resulta dos poemas em geral que o espectador possa reconhecer alguma conexão causal universal em uma história particular, em personagens particulares atuando de acordo com suas características, verossimilmente e segundo a necessidade. O poeta, portanto, ao elaborar seu enredo, precisa ou inventar ou escolher histórias unas, ligadas por conexões causais, e acontecimentos que tenham ocorrido uns por causa dos outros e não apenas uns após os outros.

Das considerações aristotélicas sobre o ofício do poeta, e sobretudo a partir do imperativo da verossimilhança, resulta que as regras da mimesis poética não derivam do objeto a ser imitado, mas do efeito, ou fim desejado pela arte em si. Ao imitar ações, o poeta revela as ligações de causa e efeito entre elas, botando em relevo os motivos que levam a determinadas formas de agir das personagens. Precisa, portanto, imitar a estrutura de acontecimento dos fatos reais, mais do que fatos reais em si mesmos. Precisa nos convencer da realidade de certos fatos, reais ou não, pelo que têm de verossímil. Por isso, certos fatos reais não se prestam à verossimilhança, ainda que tenham ocorrido. O efeito visado pela poesia tem privilégio sobre a realidade imitada, assim como o impossível verossímil tem privilégio sobre o possível inverossímil, pois o que é de fato imitado não é tanto a realidade das ações como o modo real por meio do qual as ações acontecem<sup>8</sup>. Por conseguinte, imitando a estrutura de funcionamento e as regras básicas dos acontecimentos na realidade, o poeta pode recriar ações, e a isso propriamente se dá o nome de imitação na poesia.

Isso nos leva a crer que a imitação não existe apenas para reproduzir, mas sobretudo para produzir

efeitos nos próprios animais imitadores que as efetuam e que as contemplam. Esses efeitos são reconhecida-mente de duas ordens: 1) um efeito sobre as afecções do espectador, que constitui a catarse e 2) um efeito sobre a faculdade cognitiva do espectador, chamado de efeito de reconhecimento e de aprendizagem. Ambos os efeitos - que embora sejam aqui atribuídos à poesia podem ocorrer com outros tipos de mimesis, como a música e a pintura, por exemplo - demonstram que a relação dos homens com as obras de imitação favorece algumas experiências que não são provocadas pela natureza por si só, sem um tratamento estético<sup>9</sup>.

O primeiro efeito mencionado acima, a catarse, foi até hoje um dos pontos mais comentados da *Poética*. O segundo, a saber, o efeito do reconhecimento, necessariamente causado pela contemplação poética, é o que mais nos interessa aqui. No quarto capítulo da *Poética*, onde o autor arrisca uma definição das origens da poesia, encontra-se, após a afirmação de que por imitação os homens aprendem as primeiras noções e de que se comprazem no imitado, o seguinte esclarecimento:

Sinal disto é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, as representações de animais ferozes e de cadáveres. Causa é que o aprender muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, e dirão, por exemplo, 'este é tal'. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da

<sup>8</sup> Cf. *Poética*, cap. IX.

<sup>9</sup> Cf. Veloso, 2004, p. 284.

execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie.<sup>10</sup>

Logo, o que agrada na imitação é, além de outras coisas, o reconhecimento de uma semelhança, de um traço que nos reconduza ao original que serviu de modelo ao autor da imitação. Mas, além disso, nos comprazemos no imitado porque, ao operarmos o reconhecimento de tal semelhança, somos capazes de realizar um certo tipo de raciocínio. O reconhecimento envolvido na contemplação de uma obra está diretamente ligado ao aprendizado de algo sobre o modelo original. A substituição do modelo por uma cópia, que em geral abre mão dos detalhes mais irrelevantes, efetua um distanciamento quase teórico cuja função consiste em fazer compreender as causas e as estruturas dos acontecimentos, em frisar as conexões necessárias entre as ações, em auxiliar na apreensão da natureza dos fatos e coisas ali representados.

### III) Mímesis cognitiva e lingüística:

Além de um certo tipo de conhecimento gerado pelas obras de arte miméticas, podemos afirmar que a mímesis tem participação na origem de todo conhecimento. Ela certamente não constitui o único elemento a participar do processo de gênese do conhecimento, mas é condição necessária para que a capacidade de conhecer se atualize. Tais observações transparecem na passagem do tratado aristotélico sobre a alma em que o autor investiga relações entre as aptidões dos seres vivos. Na hierarquia das faculdades da alma, a faculdade perceptiva é compartilhada por vários animais, enquanto que a intelectual, que está acima dela, é exclusiva dos seres humanos. No entanto, sem a imagem produzida pela percepção o intelecto não é capaz de funcionar, pois “a alma nunca pensa sem uma imagem (*phantásmatos*)”<sup>11</sup>. Tal imagem funciona como uma marca deixada pela percepção, e por isso é compreendida por Aristóteles

como um mímema do objeto percebido, ou seja: ela constitui de fato uma reprodução, ou representação, do objeto na alma. A imagem, na alma intelectual, substitui o objeto para que ele seja pensado, precisamente como uma cópia, em certos casos, pode substituir o original. Assim sendo, o processo de substituição do objeto percebido por uma marca da percepção, para que possa ser pensado, constitui também um ato mimético, e tal ato é prerrogativa para a faculdade cognitiva.

O referido processo substitutivo do conhecimento aparece explicitamente aplicado à linguagem na seguinte passagem de *Dos Argumentos Sofísticos*: “É impossível introduzir numa discussão as próprias coisas discutidas: em lugar delas usamos os seus nomes como símbolos e, por conseguinte, supomos que as conseqüências que decorrem dos nomes também decorram das próprias coisas”.<sup>12</sup> Mesmo não havendo coincidência numérica entre nomes e coisas, somos capazes de agrupar certas coisas a partir de suas similaridades e, assim, dar-lhes os mesmos nomes, a fim de substituí-las, podendo com isso evocar o que está à distância e fazer referências a coisas ausentes.

Todavia, se os nomes são imitações, isso não significa propriamente que imitam aquilo que designam, mas sim que imitam as imagens formadas em nossa alma, que por si já são imitações substitutas dos entes que percebemos. Em *Da Interpretação*, essa idéia fica bem clara:

Palavras faladas são símbolos da experiência mental e palavras escritas são símbolos das palavras faladas. Assim como nem todos os homens têm a mesma escrita, nem todos têm os mesmos sons de discurso, mas as experiências mentais, que estes simbolizam diretamente, são as mesmas para todos, assim como também aquelas coisas das quais nossas experiências são as imagens.<sup>13</sup>

<sup>(10)</sup> *Poética*, 1448 b 10 - 20.

<sup>(11)</sup> *De Anima*, 431 a.

<sup>(12)</sup> *Dos Argumentos Sofísticos*, 165 a 5.

<sup>(13)</sup> *De Interpretatione*, 16 a 5.

Na passagem acima, Aristóteles menciona dois tipos de relação de substituição: de um lado, a substituição das coisas pelas suas imagens na alma - que havia sido mencionada anteriormente - e de outro lado a substituição dessas mesmas imagens pelas palavras, denominadas *symboloi*. Apesar de suas diferenças, que sugerem, talvez, que o primeiro tipo seja mais imediato e natural e o segundo forjado convencionalmente<sup>14</sup>, ambas podem ser entendidas como processos miméticos. O que caracteriza a mimesis aristotélica não é, portanto, uma qualidade natural ou convencional; a imitação é igualmente legítima nos dois âmbitos.

Portanto, se ambos são processos miméticos, o que importa aqui é observar que, ao substituírem aquilo que imitam, são capazes de desencadear um novo processo, para o qual funcionam como ponto de partida. É, portanto, no âmbito da substituição que devemos entender a atuação da mimesis aristotélica, no tocante ao pensamento e à linguagem. Se a substituição das coisas pelas imagens mentais que lhes são naturalmente semelhantes serve como base inicial para todo e qualquer tipo de pensamento, a substituição das mesmas imagens por símbolos convencionalmente semelhantes também constitui a base do processo lingüístico.

Todavia, a questão lingüística acaba por ultrapassar imensamente o próprio âmbito de que deriva pois a estratégia de Aristóteles consiste, em grande parte, em resolver lingüisticamente alguns dos principais problemas ontológicos levantados por seus predecessores e contemporâneos. De certo modo, a formulação central do sistema aristotélico, de que o ser se diz de múltiplas maneiras, pode ser descrita como uma solução lingüística para o cerne das mais fortes questões ontológicas, e as categorias, que correspondem à formulação da multiplicidade de acepções do ser, delimitando as esferas de cada uma de tais acepções, são sem dúvida um sistema simultaneamente lingüístico e ontológico.

<sup>(14)</sup> Cf. Aubenque, 1962, p. 107.

<sup>(15)</sup> *Das Partes dos Animais*, 645 a.

<sup>(16)</sup> *Idem*, 644 a.

## IV) Conclusão

Feitas as devidas considerações, poderemos finalmente atingir o ponto central da presente argumentação no que diz respeito à questão da mimesis. Se nos contextos em que o termo aparece explicitamente já é possível entrever seus desdobramentos, é lá onde a mimesis e seus correlatos não são mencionados, mas onde a idéia é utilizada, que vemos que o conceito está presente no sistema aristotélico de modo bastante pregnante. Um bom exemplo desse tipo de utilização é o tratado intitulado *Das Partes dos Animais*, onde encontramos um procedimento básico que sobre ela repousa, sem mencioná-la. Tal procedimento consiste em apresentar analogias, isto é, métodos explicativos que evidenciam a correspondência entre o que se pretende investigar e algo que nos é mais familiar, para explicar as funções e finalidades dos órgãos de certos seres vivos. Essas correspondências analógicas são evidentemente consideradas pelo filósofo como casos miméticos tais como, por exemplo, quando compara os ossos dos homens às espinhas dos peixes<sup>15</sup>, ou as escamas dos peixes e as penas dos pássaros<sup>16</sup>.

É natural que estranhemos a atribuição de um possível mimetismo a tais comparações já que, além de não podermos detectar nenhuma intenção das espinhas dos peixes de se assemelharem aos ossos humanos, por exemplo, também não podemos recorrer à anterioridade cronológica para justificar a prioridade dos ossos humanos em relação às espinhas do peixe. Se a relação de semelhança é uma via de mão dupla, que pode ser afirmada igualmente de um e de outro dos componentes da relação (as espinhas se assemelham aos ossos tanto quanto os ossos se assemelham às espinhas), então por que motivo afirmamos ser essa correspondência uma relação mimética? Além disso, o próprio Aristóteles, em um contexto em que expõe duras críticas à metafísica platônica, afirma que "uma coisa pode muito bem parecer ou se

tornar semelhante a uma outra, sem mesmo ter sido modelada sobre ela"<sup>17</sup>, o que indica que semelhanças não são suficientes para justificar um mimetismo. Com efeito, nem toda semelhança é mimética, e por isso o simples fato de que uma comparação esteja sendo feita não confirma uma atuação da noção de mimesis.

Para justificar o mimetismo nos casos das supracitadas analogias, devemos ressaltar, em primeiro lugar, que já foi suficientemente explicitado o fato de que o conceito aristotélico de mimesis não depende de nenhum tipo de intenção, por isso o que difere a semelhança mimética da não-mimética, ou da semelhança comum, não pode ser a intencionalidade. Além disso, se adotarmos um tipo de raciocínio aristotélico para abordarmos essa questão, logo compreenderemos que, além de haver semelhança entre as funções realizadas pelos órgãos comparados no referido tratado, há sempre prioridade de um em relação ao outro no sentido de uma maior perfeição. As analogias ocorrem, como foi dito, para explicar a função de um órgão por meio da função daquele que nos é mais conhecido. Os seres humanos nos são mais conhecidos, é evidente, por sermos nós mesmos seres humanos. Todavia, podemos afirmar também que os seres humanos têm prioridade em relação aos outros animais porque, segundo essa visão, são mais perfeitos do que eles, e a natureza aristotélica caminha em direção à perfeição, passando por todas as fases de seus processos produtivos sempre tendo em vista uma finalidade superior. A causa final é sempre seu ponto de partida, e "é em nome dela que que as coisas anteriores são produzidas e existem"<sup>18</sup>. Como afirma o tratado em questão: "Pois de todos os animais que nos são familiares, apenas o homem partilha do divino, ou pelo menos partilha dele em maior medida do que o resto. Por esta razão, então, e também porque

suas partes externas e suas formas nos são mais familiares do que as dos outros animais, precisamos falar do homem antes."<sup>19</sup> É também essa a justificativa para o fato de que o homem é o único animal que adotou uma postura ereta, "de acordo com sua natureza e essência divinas."<sup>20</sup> Por essa razão, não é possível afirmar que as analogias dos tratados biológicos são casos de semelhanças comuns, ou casuais, já que o fato de serem determinadas por causas finais, que buscam atingir o objetivo mais alto e mais perfeito, impede de serem regidas apenas pelo acaso. Afinal, "a natureza age a respeito disso como qualquer homem prudente faria"<sup>21</sup>.

Por conseguinte, o que caracteriza as semelhanças propriamente miméticas como tais - por oposição às semelhanças comuns entre coisas que são equivalentes, isto é, que estão num mesmo patamar - é a existência de um evidente privilégio de um dos lados da comparação sobre o outro. A semelhança mimética pressupõe que os entes comparados tenham sido postos em uma ordem de valor, de preferência, de anterioridade e posterioridade lógica, ou qualquer forma de subordinação, já que a mimesis está sempre inserida em uma hierarquia. Com isso, voltamos a assinalar que é muitas vezes como fundamento metafísico, mais do que como termo explícito trabalhado pelo autor, que a mimesis chega a desempenhar um papel decisivo<sup>22</sup>.

Além disso, o fato de que a mimesis está sempre inserida em hierarquias é ilustrativo da relação entre tal conceito e os métodos explicativos de Aristóteles, pois uma de suas mais importantes estratégias consiste precisamente em inserir hierarquias e sistemas de subordinações em todos os seus campos de investigação. É possível encontrar, por exemplo, em sua extensa obra, inúmeros casos de hierarquias teleológicas,

(17) *Metafísica*, 991 a 30.

(18) *Das Partes dos Animais*, 639 b 5.

(19) *Idem*, 656 a 10.

(20) *Ibidem*, 686 a 30.

(21) *Ibidem*, 687 a 10.

(22) Para citar apenas um dos importantes comentários sobre a mimesis aristotélica que afirmam que ela desempenha um papel ontológico, devemos ressaltar a interpretação de Aubenque, que considera a relação ascendente a Deus ou, em outras palavras, a teologia teleológica de Aristóteles, como dependendo diretamente de um comportamento mimético. Cf. Aubenque, 1962, p. 390.

em que devemos reconhecer o fim supremo e os fins subordinados de cada processo, ou seja: há fins propriamente ditos e fins que trabalham em função dos mesmos, e que são assim denominados porque lhes são úteis e porque possuem uma atuação semelhante à deles. Dito de outra forma, os fins subordinados são chamados de fins por uma semelhança com o fim principal, mas suas características aparecem naqueles em menor grau e em outra escala. Destarte, o valor mimético encontra-se no fato de que, de modo geral, os subordinados assemelham-se aos principais, lhes correspondem, sem serem o mesmo, sem haver identidade, e nesse sentido os imitam. Por conseguinte, recebem um mesmo nome, mas somente por analogia, por semelhança, por sinonímia ou por homonímia em cada caso. Tal compreensão da atuação do conceito de mimesis se encontra de modo evidente na seguinte passagem do Livro Iota da *Metafísica*: “Assim, é particularmente a medida do número que tem maior exatidão, já que admitimos que a unidade numérica é absolutamente indivisível sob todos os pontos de vista, e que, em todo o resto, nada fazemos além de imitar e reproduzir a unidade do número”<sup>23</sup>. Logo, no que tange à indivisibilidade, a unidade numérica tem prioridade em relação às outras unidades, que são assim chamadas por parecerem com ela, sob vários aspectos. Há, portanto, o primordial e os derivados, ou subordinados, aos quais as mesmas denominações se aplicam por correspondência, de modo profundamente mimético.

Por tudo isso, pode ser detectada no pensamento de Aristóteles e em seus modos de resolver certos problemas filosóficos uma visão hierárquico-mimética da realidade, em que as características dos entes são compartilhadas em níveis distintos, e precisam ser reconhecidas semelhanças e diferenças para que se revele a maior ou menor importância e predominância de cada conceito, de cada explicação, de cada finalidade e de cada objeto em cada caso.

Entretanto, tais hierarquias caminham em sentido oposto à compreensão platônica de uma realidade

de privilegiada. A visão de mundo aristotélica pode ser entendida também como a metafísica da simultaneidade, em que gênero e espécie, universal e particular, aparecem simultaneamente; em que estados opostos podem ser encontrados ao mesmo tempo numa substância, desde que ao menos um esteja em potência; em que não há privilégio absoluto do estático sobre o mutável; em que o movimento tem tanto estatuto de realidade quanto a estabilidade; em que não há anterioridade cronológica da forma em relação ao indivíduo, mas apenas prioridade lógica. Assim sendo, no tocante à mimesis, o modelo perde seu valor absoluto em prol de uma mimesis mais relativa, em que o imitado (paradigma) não tem privilégio sobre a cópia (*mímema*) em todos os contextos e, quando tem, tal privilégio funciona somente em relação a algo, e num dado momento, e não de modo absoluto.

Por conseguinte, ao utilizar a idéia de mimesis, com frequência o autor está salientando uma semelhança entre duas coisas que se encontram em diferentes patamares de prioridade, mas que possuem ambas igual direito de existência e mérito próprio; ou ainda, uma relação comparativa e analógica com enorme capacidade substitutiva. Isso não significa que não haja mais paradigmas, mas sim que, mesmo havendo um paradigma e um *mímema*, ao ocorrer o processo de substituição daquele por este é gerada simultaneamente uma série de novas possibilidades de relação com o *mímema* que não ocorreriam anteriormente, como nos supracitados casos da técnica como *mímema* da *physis*, do pensamento como *mímema* dos entes e da linguagem como *mímema* do pensamento. Nesse sentido, a substituição serve para algo, tem uma utilidade bem definida e cria um novo nível de realidade. O *mímema* aristotélico é sem dúvida fonte de experiências que não poderiam ser despertadas pelo paradigma, justamente porque não há identidade entre ambos e porque aquele repete certas características deste em menores graus e em outros contextos. Logo, podemos dizer que Aristóteles pela primeira vez aponta para a existência de uma função exclusiva à cópia,

<sup>(23)</sup> *Metafísica*, 1053 a 1.

ou ainda, ao substituto, que ultrapassa o nível de uma imitação da função e dos efeitos do modelo imitado. O *mímema*, a partir de então, passa a possuir uma finalidade específica e a desempenhar um papel próprio, único e exclusivo.

## Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Poética*. In Os Pensadores, Aristóteles, Volume II, São Paulo; Ed. Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Arte Retórica e Arte Poética*. Coleção Universidade de Bolso, Rio de Janeiro; Ediouro, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Physique*. Paris; ed. GF Flammarion, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nikomachische Ethik*. Berlin; Akademie Verlag, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. In Os Pensadores, Aristóteles, Volume II, São Paulo; Ed. Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. In Coleção Obras Maestras, Barcelona; Editorial Iberia, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La Métaphysique*. Paris; Agora, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. In Livros VII - VIII, Campinas; IFCH/UNICAMP, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Politique*. Paris; ed. Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *De Anima*. London; Penguin Books, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Biological Treatises*. In. Great Books of the Western World. The Works of Aristotle, volume II. London; Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.
- AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'être Chez Aristote*. Paris; Presses Universitaires de France, 1943.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris; Hachette, 1950.
- CASSIN, Barbara et NARCY, Michel. (introd., texte, trad. et comm. de), *La Décision du Sens. Le Livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris; Vrin, 1989.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris; Klincksieck, 1990, v. 1.
- DESTREE, Pierre. *Éducation Morale et Catharsis Tragique*. In *Les Études Philosophiques*, p. 536 - 541; 2003.
- DONINI, Pierluigi. *Mimèsis Tragique et Apprentissage de la Phonèsis*. In *Les Études Philosophiques*, p. 436 - 451; 2003.
- GEFEN, Alexandre. *La Mimèsis*. Paris; Flammarion, 2002.
- HALLIWELL, Stephen. *La Psychologie Morale de la Catharsis*. In *Les Études Philosophiques*, p.499 - 518; 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Aesthetics of Mimesis*. New Jersey; Princeton University Press, 2002.
- KLIMSIS, Sophie. *Voir, Regarder, Contempler: le plaisir de la reconnaissance de l'humain*. In *Les Études Philosophiques*, p. 466 - 483; 2003.
- PLATÃO. *Sofista*. In Os Pensadores, Platão, São Paulo; Ed. Abril Cultural, 1983.
- VATTIMO, Gianni. *Il Concetto di Fare in Aristotele*. Torino; Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1961.
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles Mimético*. São Paulo; Discurso Editorial, 2004.
- ZINGANO, Marco. *Katharsis Poética em Aristóteles*. In *Síntese*, 76, p. 37 - 55; 1997 [a].
- \_\_\_\_\_. *L'Homonimie de l'Être et le Projet Métaphysique d'Aristote*. In *Revue Internationale de Philosophie*, 51, p. 333 - 356; 1997 [b].

## Natureza humana, dever moral e finalidade do Estado em Maquiavel

*Human nature, moral duty and purpose of the State in Maquiavel*

José Luiz AMES

---

### Resumo

---

Partimos do estudo na noção de homem presente no pensamento de Maquiavel para estabelecer a idéia de Estado e sua relação com a ética. Existe, quanto a esta questão, uma vasta polêmica na tradição interpretativa e que podemos reduzir a duas perspectivas fundamentais. Primeira: Maquiavel compreende a natureza humana como corrompida de forma definitiva, o que transforma o Estado em instrumento puramente coator da malevolência humana. Nesta ótica, não há espaço para pensar em finalidades éticas do Estado. Segunda: mesmo partindo da idéia de que há no homem uma inclinação à maldade, não considera isso algo irreversível. Destaca a importância da educação como instrumento de formação humana e de cultivo de valores morais. O Estado, ainda que deva manter a ordem para a segurança de todos servindo-se dos instrumentos coativos da lei e da força, isto, no entanto, é apenas um meio para a realização das finalidades mais elevadas da justiça. O trabalho mostra que o Estado maquiaveliano se fundamenta na natureza humana e tem por objetivo possibilitar o agir ético do homem. O Estado não se autofundamenta, nem é um fim em si e muito menos está separado da ética.

**Palavras-chave:** Maquiavel, Dever Moral, Estado, Natureza Humana.

---

### Abstract

---

*We start from the study of human being, present in Machiavelli's thought, in order to establish the State's idea and its relationship with ethics. There is, in regard to this question, a great polemic in the interpretive tradition which we could reduce to two fundamental perspectives. The first is: Machiavelli understands human nature as definitely corrupted, and, as a consequence, the State turns into a purely coercitive instrument of human malevolence. There is no space in this view to think of the State in terms of ethical purposes. The second is: even taking for granted the idea of the human being's inclination to evil, Machiavelli thinks this is not irreversible. So, he underscores the importance of education as an instrument for human formation and cultivation of moral values. In spite of the fact that the State must maintain the order for the people safety making use of the coercitive instruments of both law and force, this is just a means to the achievement of justice highest purposes. This paper shows that Machiavellian State is grounded in human nature and aims to enable ethical human agency. The State is not selfgrounded, so to say, it is not an end in itself, nor even it is separated from ethics.*

**Keywords:** Machiavelli, Moral Duty, State, Human Nature.

A imagem atualmente corrente de Maquiavel como fundador de uma nova visão política distante

de toda ordem moral, ampara-se numa longa tradição de interpretação. Desde a Inglaterra do século

XVI até Leo Strauss<sup>1</sup> em nossos dias, não faltaram intérpretes que viram na obra de Maquiavel a expressão de uma política voltada exclusivamente para seus fins, sem atentar para quaisquer limites na obtenção de seus resultados. Para Leo Strauss, Maquiavel foi o único pensador político cujo nome entrou no uso comum para designar um tipo de política guiada exclusivamente pelas considerações de conveniência e que emprega qualquer meio para alcançar seus objetivos, sejam estes engrandecer a pátria ou colocar a pátria a serviço do engrandecimento do político. Embora ressalve que este fenômeno é tão velho quanto a própria sociedade política, Strauss sustenta que “Maquiavel foi o primeiro a defendê-lo de maneira pública em livros, com seu nome sob o título. Maquiavel o fez publicamente defensável”.<sup>2</sup>

A defesa do florentino foi, na maior parte das vezes, realizada por intérpretes que opuseram ao destruidor da ética, o técnico da ação, alguém que concebe a política como uma atividade situada fora do domínio da moral, “acima do bem e do mal”.<sup>3</sup> Ernst Cassirer é, talvez, o mais conhecido dos defensores da tese de que Maquiavel é um técnico frio sem compromissos éticos ou políticos, um analista político objetivo, um cientista moralmente neutro e desinteressado quanto ao uso de suas descobertas “técnicas”, disposto a entregá-las tanto a libertadores quanto a déspotas. A atividade política se ajustaria tanto ao Estado legal quanto ao ilegal, não sendo imoral, nem moral. Ele simplesmente ofereceria a todos os soberanos, reais ou virtuais, legítimos ou ilegítimos, conselhos eficazes para estabelecer e manter o seu poder, para evitar as discórdias internas, para prevenir ou para triunfar sobre as conspirações.

Utilizando-se de uma imagem ilustrativa, Cassirer compara a reflexão política de Maquiavel

aos resultados das experiências feitas por um químico: o florentino estudaria as ações políticas da mesma maneira que um cientista as reações químicas. O químico, que prepara em seu laboratório uma poção poderosa, não pode, segundo Cassirer, ser responsabilizado pelos efeitos que ela é capaz de produzir: nas mãos de um médico se torna um remédio salvador, mas nas de um criminoso é um recurso para matar. Nos dois casos não se poderia nem criticar nem louvar o químico: ele apenas teria realizado competentemente a sua tarefa de técnico fornecendo as regras, a fórmula e o processo de aplicação. Maquiavel trataria o jogo político do mesmo modo: “ele dá suas prescrições políticas. Não é incumbência sua saber quem irá empregá-las, ou se serão empregadas para fins bons ou maus”.<sup>4</sup> Desse modo, pondera Cassirer, é um equívoco qualificar de “imoral” a obra de Maquiavel. Ela é, na sua opinião, “técnica”. Ora, sustenta ele, “num livro técnico não há porque buscar regras de conduta ética, de bem e de mal. Basta que nos diga o que é útil e o que é inútil”.<sup>5</sup> Assim, conclui ele, “o que parece censurável e imperdoável num político não são seus crimes, e sim seus erros”.<sup>6</sup>

Ainda que a obra de Maquiavel possibilite semelhante leitura, precisamos levantar alguns questionamentos: mostra-se nosso autor realmente como um “cientista” que não se preocupa nem um pouco com o uso que se fará disto que ele descobre? Extrai indiferentemente de uma generalização máximas positivas e negativas? Mantém-se, como diz Cassirer, no papel de “técnico”, revelando uma neutralidade tal que o universo político poderia ser considerado um objeto físico? Será que as regras gerais que formula são expostas de modo indiferente quanto à sua aplicação?

<sup>(1)</sup> Maquiavel é chamado por Strauss de “mestre do mal” (*teacher of evil*). Depois de referir algumas proposições escandalosas proferidas por ele, declara: “se é verdade que unicamente um homem mau se presta ao ensinamento de máximas de gansterismo público e privado, é preciso admitir que Maquiavel foi um homem mau” (*an evil man* - STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Ap. LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972, p. 260-1).

<sup>(2)</sup> STRAUSS, Leo. *Historia de la filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 287.

<sup>(3)</sup> CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 176.

<sup>(4)</sup> CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., 183.

<sup>(5)</sup> CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 181-2.

<sup>(6)</sup> CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 173.

A análise de determinadas passagens da obra de Maquiavel parece tornar insustentável a ideia daqueles que, como Cassirer, pretendem excluir qualquer preocupação normativa da sua arte política. Maquiavel está longe de mostrar-se indiferente em relação ao fim visado pelas ações humanas. Sua linguagem deixa claro que a política não se mede unicamente pelo êxito, não é um simples cálculo estratégico, mas revela que há um valor a ser realizado através da política.

Esta constatação permite também perceber o equívoco daqueles que pretendem ver em Maquiavel o primeiro teórico do divórcio entre política e ética.<sup>7</sup> A clássica oposição entre leis da política e normas da moral não implica no seu pensamento numa separação de duas esferas autônomas da ação (política e ética). Ao contrário, quando Maquiavel rejeita as limitações impostas à ação política não o realiza em favor de algo não-moral, um puro jogo de habilidade técnica procurado por sua eficácia (a política), e sim o faz em prol de um universo no qual política e moral estão “firmemente unidas”.<sup>8</sup>

Como, então, Maquiavel compreendeu a ação política? A partir de quais princípios avaliou a realidade política de seu tempo? Adotou ele algum critério a partir do qual julgava a realidade ou procurava unicamente descrever as coisas? A leitura do capítulo XV de *O Príncipe* parece querer nos ensinar que, se nos orientarmos pelo modo como os homens “deveriam viver”, chegaremos “a repúblicas e principados que jamais existiram”. Conceber os homens não como são, mas como gostaríamos que fossem é algo não apenas inútil, como também desastroso, pois quem segue este ensinamento “aprende antes sua ruína do que sua preservação”. Por esse motivo Maquiavel prefere edificar suas reflexões sobre um

terreno reconhecidamente baixo, mas que tem a vantagem de ser sólido. Contudo, não lhe interessa descrever o comportamento dos homens unicamente para preencher uma necessidade especulativa. Antes, seu propósito é “escrever algo útil para quem a entende”; ou seja, ensinar aos príncipes como devem governar a partir do conhecimento de como os homens são.

E como são os homens? “Pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos e são ávidos de vantagens”, diz Maquiavel no capítulo XVII de *O Príncipe*. Sem dúvida, seria melhor, continua o florentino no capítulo XVIII da mesma obra, “manter a palavra empenhada e viver com integridade e não com astúcia”, seguir os preceitos do bem, opor-se àqueles do mal, respeitar, na própria ação, os grandes valores da clemência, da fidelidade, da humanidade, da integridade e da religiosidade. Este modo de proceder seria o desejável “se os homens fossem todos bons”. No entanto, “como são maus e não mantêm a palavra para contigo, não tens porque também cumprir a tua”. Na verdade, jamais se deve esquecer, lembra ainda Maquiavel no capítulo XXIII, que “os homens sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons”, ideia que ele repete em outra obra, no capítulo III do primeiro livro dos *Discursos*, praticamente com as mesmas palavras: “os homens fazem o bem apenas quando são obrigados e o mal sempre que tiverem oportunidade”. É preciso ter presente, enfim, complementa o florentino na mesma obra, que “a maldade dos homens não se doma com o tempo, nem se aplaca com os benéficos” (*Discorsi* III, 3).

A partir dessa descrição não há como não chegar à imagem de um soberano inescrupuloso. Esta-

<sup>(7)</sup> Trata-se da conhecida tese defendida inicialmente por Benedetto Croce em diferentes ensaios e posteriormente assumida por inúmeros comentadores e intérpretes da obra de Maquiavel. Em resumo Croce sustenta que Maquiavel descobriu a necessidade e a autonomia da política, que paira além do bem e do mal morais e que tem suas próprias leis contra as quais é inútil rebelar-se, já que estas leis “non si può escorcizzare e cacciare dal mondo con l’acqua benedetta”. No artigo publicado nos *Quaderni* sustenta que Maquiavel admitia a “autonomia” não só da política, mas também da moral, faltando-lhe somente a exigência de “mediar ambas autonomias”.

<sup>(8)</sup> É o que defende Burnham: “Maquiavel divorciou a política de certa classe de moral, a saber, da moral corrompida. Contudo, procedeu assim a fim de unir a política e a moral e estabelecer ambas, firmemente, no mundo real do espaço, do tempo e da história, que é o único mundo do qual podemos conhecer algo” (BURNHAM, James. *Los Maquiavelistas: defensores de la libertad*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1945, p. 57).

do existiria, antes de tudo, para colocar limites à destrutividade humana. Uma existência comum duradoura seria possível somente depois que o egoísmo e a tendência anti-social da natureza humana estivessem controladas por meio de Instituições estáveis e por um agir político prudente. A ordem estatal garantiria a segurança da vida de seus cidadãos e daria certeza de justiça. Esta seria a função principal do Estado. As leis impediriam os homens de satisfazerem sua inclinação natural ao mal. Com esta ordem de idéias Maquiavel legitimaria o poder incondicional do Estado, bem como sua manutenção com quaisquer meios e a qualquer preço.

No entanto, podemos generalizar desta maneira as observações de Maquiavel acerca da maldade dos homens? Estariam elas totalmente destituídas de juízos de valor? Devemos ponderar, antes de qualquer coisa, que não parece apropriado considerar suas proposições acerca da maldade humana como se fossem princípios antropológicos. Deparamos na sua obra com tantas declarações opostas a uma natural maldade humana, que estas ficam imediatamente relativizadas.

Encontramos, sobretudo, inúmeras passagens nas quais Maquiavel fala da dupla alternativa humana, de ser ou de agir de forma má ou boa. Ele percebe claramente que não é possível explicar sempre o agir humano como se fosse mau, mas reconhece também a ambigüidade própria à vida humana: “como já tive ocasião de dizer, nas ações humanas, além das dificuldades com as quais se tropeça para levar algo a bom termo, sempre existe algum mal próximo ao bem, e o bem provoca o mal tão facilmente que parece impossível este quando se deseja aquele” (Discursos III, 37).

Constatar a ambigüidade na compreensão maquiaveliana de homem não significa, por si só, que ele admita a existência de valores morais que valham para além da vida política. Para tanto, é preciso evidenciar que Maquiavel tem presente critérios éticos nas suas observações políticas. Consideremos, a este propósito, algumas passagens significativas. “Este exemplo mostra claramente quão detestável é a calúnia,

tanto nas cidades livres como em qualquer tipo de regime político” (Discursos I, 8). A ingratidão, por sua vez, é caracterizada como vício no título do capítulo 30 do livro I: “O que deve fazer um príncipe, ou uma república, para escapar ao vício da ingratidão...”. “Empregar a fraude em qualquer ação é sempre detestável [...]; Somente direi isto, que não me parece louvável a fraude que rompe a fé e os pactos” (Discursos III, 40). “Entre todos os homens dignos de elogio, os que mais louvor merecem estão os que foram chefes e fundadores das religiões [...]. São, pelo contrário, infames e detestáveis os homens que destroem as religiões [...], inimigos da virtude[...].” (Discursos I, 10).

Parece, pois, óbvio que existem valores morais para Maquiavel. Como, no entanto, estes não produzem efeito entre os homens por si mesmos, mas somente se impõem em virtude da educação, Maquiavel precisa considerar seriamente esta possibilidade humana. Com efeito, ele reconhece a importância da educação em relação à história. É precisamente a educação a razão fundamental de bem e mal, no decurso dos tempos, estarem distribuídos diferentemente entre os povos: “É verdade que estas ações são mais virtuosas nesta província do que naquela, ou naquela do que nesta, segundo a forma da educação que modelou o modo de vida de cada povo” (Discursos III, 43). A mesma ênfase na importância da educação para a formação humana é destacada por Maquiavel para explicar diferença entre as famílias: “o caráter de uma família não pode ter sua origem unicamente no sangue, pois vemos que este se mistura pelos casamentos, mas é necessário que proceda da distinta educação que recebe uma família em relação a outra” (Discursos III, 46).

Está claro, pois, que não há uma natureza humana inclinada irremediavelmente para o mal. Há, isto sim, uma certa ambigüidade presente na ação dos homens, pois “não sabem ser honrosamente maus ou perfeitamente bons” (Discursos I, 27). Ademais, vimos que, ainda que Maquiavel admita uma propensão maior ao mal do que ao bem, isto não é algo impossível de ser revertido. Muito pelo contrário, a

educação tem a força de moldar o caráter dos homens e incliná-lo ao bem mesmo que, por natureza, não esteja voltado a ele. "Natureza humana" não designa unicamente os aspectos inatos, mas também aqueles adquiridos pela experiência. Resulta disso que as tendências inatas podem ser modificadas pela educação. Dessa maneira de ver as coisas não brota uma definição acerca da natureza humana, mas apenas uma afirmação sobre a forma segundo a qual o governante deve agir em relação ao provável comportamento dos homens. Ele deve sempre supor a potencial malevolência humana, precisa tê-la implicitamente presente na instituição das leis.<sup>9</sup> Isso nos conduz à proposição fundamental: "É dever de um homem bom ensinar aos outros o bem que tu não pudeste praticar em virtude da malignidade dos tempos ou da fortuna, para que, sendo muitos os capazes, algum deles, mais amado pelo céu, possa colocá-lo em prática" (Discursos II, Introdução).

A maneira enfática com a qual Maquiavel resalta como dever pessoal (tu) ensinar o bem, dá a medida da importância que ele dá ao valor moral. Não se trata de um agir que vise o êxito ou o poder pura e simplesmente, mas de cooperar com os outros e operar sobre eles em favor da coletividade.<sup>10</sup> No entanto, sobre o que se baseia esse dever do homem bom de ensinar o bem? Será que ele deve ser entendido como serviço ao Estado, de cuja existência no fim das contas tudo depende? A leitura por inteiro da Introdução do Livro II parece desfazer esta interpretação. Na Introdução Maquiavel se coloca o problema de saber se é correto sempre criticar os tempos atuais e louvar os antigos. Às vezes, diz ele, isso é um

engano, mas outras não. Diante disso, ele impõe-se a tarefa de elucidar a verdade acerca da questão. Assim, a razão para o dever do homem bom de ensinar o bem é a verdade acerca do bem e do mal que se manifesta na história. Em que consiste esta verdade? A resposta nos remete ao problema do exame do fundamento e da finalidade do Estado

O grande desafio que Maquiavel se coloca é descobrir de que maneira é possível, a partir de homens egoístas nos quais prevalece a tendência à perversidade, constituir uma comunidade humana estável que visa o bem comum. Sabendo que "os apetites humanos são insaciáveis" (*Discorsi* II, Introdução), a instituição de um Estado requer o controle dos desejos egoístas dos indivíduos. Quando temos presente que tal comedimento não está inscrito na natureza humana, como será possível a fundação de uma comunidade política?<sup>11</sup>

O fato de a maldade ser inerente à natureza humana não faz dela uma determinação absoluta e imutável.<sup>12</sup> Se fosse assim, seria impossível explicar como esse homem perverso poderia se converter em sujeito político. Se todos fossem indistintamente maus e incapazes de perceber o bem, como seria possível constituir uma unidade política que visa o bem comum? Maquiavel, ao dizer que "os homens são mais propensos ao mal do que ao bem" (*Discorsi* I, 9), deixa aberta a possibilidade de que a maldade possa ser modificada e controlada, pois fala em "propensão", tendência ou inclinação, não numa natureza humana malévola de forma irreversível. Na verdade, o fato de Maquiavel partir de uma pressuposição fundamentalmente pessimista acerca da natureza hu-

<sup>(9)</sup> Esta é a interpretação de FICHTE, J.G. Maquiavel como escritor. In: *Revista Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio* n° 10. São Paulo: Brasiliense, 1978.

<sup>(10)</sup> Leonhard von Muralt é do entendimento que "nesta proposição está a chave de toda obra de Machiavelli" (MURALT, L. von. *Machiavellis Staatsgedanke*. Basel: Benno Schwabe, 1975, p. 76). Ainda que devam reconhecer a importância do reconhecimento de uma visão moral em Maquiavel, soa exagerado ver nela a chave de toda sua obra.

<sup>(11)</sup> Wolfgang Kersting mostra a ruptura provocada por Maquiavel em relação à noção de natureza humana dominante no discurso medieval-cristão. No lugar de uma essência humana voltada naturalmente à vida política, surge o desejo desmedido e incontrolável. "A função disciplinadora da incontrolável sensualidade confiada à razão na teoria tradicional da antropologia moral do pensamento europeu desde Platão até Kant é realizada em Maquiavel pelo Estado. O poder da razão dá lugar à razão do poder, a regulação interna do desejo anárquico é feita pela sujeição externa" (KERSTING, W. *Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*. *Philosophisches Jahrbuch*. Vol. 95, n° 2, 1988, p. 236).

<sup>(12)</sup> Estamos, neste particular, de acordo com Sebastian de GRAZIA, para quem "a disposição para o mal pode ser inata, é uma disposição, uma tendência, uma propensão, nunca plenamente determinada ou estabelecida" (*Maquiavel no Inferno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 85).

mana tem uma finalidade prática: permite que o dirigente considere sempre a situação mais difícil da ação política de modo que descubra o procedimento mais adequado às circunstâncias de sorte a alcançar, graças a esta estratégia, um controle mais efetivo da ordem política. Sabendo que os homens “usam a maldade de seu espírito toda vez que têm livre ocasião” (*Discorsi I, 3*), o governante sabe também que deve precaver-se. Partindo desse pressuposto, fica mais seguro obter um resultado positivo.

Cobiça, ambição, desejo de poder, ingratidão, desconfiança, somente podem ser controladas através da ordem estatal. Sem esta, passaria a reinar entre os homens uma luta de todos contra todos cujo desfecho seria o aniquilamento do gênero humano. Existência humana requer o exercício do poder. Sem a proteção deste, aquela estaria ameaçada de destruição. Mostra-se aqui o fundamento principal do Estado: ordem, que garante a continuidade da existência humana. Basta referir a seguinte passagem dos *Discursos*, na qual Maquiavel trata da finalidade visada pelos homens ao se submeterem a uma autoridade comum, para corroborar esta idéia: “no princípio do mundo, sendo poucos os habitantes, viveram por algum tempo dispersos, semelhantes aos animais; logo, ao multiplicar-se, se reuniram e, para poder se defender melhor, começaram a buscar entre eles o mais forte e de maior coragem, o fizeram seu chefe e lhe prestaram obediência” (*Discursos I, 2*).

No início deste mesmo capítulo dos *Discursos*, Maquiavel refere uma outra finalidade para a existência do Estado: “feliz se pode chamar aquela república na qual tenha surgido um homem tão prudente que lhe tenha dado leis ordenadas de tal maneira que, sem necessidade de corrigi-las, possa viver segura sob elas” (*possa vivere sicuramente sotto quelle* – *Discursos I, 2*). No entanto, as duas finalidades, *ordine e vivere sicuramente*, são para Maquiavel tão somente meios para uma finalidade ainda mais elevada do Estado: “quem examinar bem o fim desses (daqueles tumultos que muitos, de modo irrefletido, condenam), encontrará que não engendraram exílios nem violências em prejuízo do bem co-

mun, mas leis e ordens *in beneficio della publica libertà*” (*Discursos I, 4*). Ordem (que, para ser efetivada, implica a coação da lei) e vida segura no Estado estão a serviço da manutenção e promoção da liberdade pública.

Por que Maquiavel considera a *publica libertà* um valor tão elevado? “A utilidade comum que resulta do *vivero libero* não é percebida por alguém enquanto o possui: poder gozar de seus bens sem temor, não duvidar da honra da esposa e dos filhos, não temer por si mesmo; jamais alguém se confessará devedor de quem não o ofende” (*Discursos I, 16*). A liberdade pública proporciona aos cidadãos a certeza do usufruto dos bens e de sua vida e é a garantia da salvaguarda de sua dignidade. A vida política não se resume, pois, à pura necessidade de manutenção do poder. Ainda que o Estado deva considerar a realidade, que implica na utilização da força para sua preservação, esta não é sua finalidade última. O Estado não existe em função de si mesmo, mas da realização de fins como a ordem, a liberdade pública, a segurança da pessoa e da propriedade, a proteção da honra da família. O Estado existe, portanto, em vista destas finalidades mais elevadas.

Não podemos esquecer, porém, que “os homens jamais fazem o bem, a não ser por necessidade [...]. Por isso se diz que a fome e a pobreza fazem os homens laboriosos e as leis os fazem bons. Quando uma coisa anda bem por si mesma não é necessária a lei, mas quando desaparece este bom costume, a lei se faz necessária com urgência” (*Discursos I, 3*). O Estado tem por finalidade desenvolver bons costumes através das boas leis. Há uma certa circularidade entre bons costumes e boas leis: “assim como os bons costumes, para manter-se, necessitam das leis, assim as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes” (*Discursos I, 4*). Inegavelmente, Maquiavel reconhece o valor do bem em geral e que o bem pode ser ensinado e praticado.

O Estado, para Maquiavel, não se autofundamenta, nem tem fim em si mesmo. Ele se fundamenta sobre a natureza humana: dada a propensão natural dos homens ao mal, o Estado impede a autodes-

truição do gênero humano através da lei. No entanto, a coação é tão somente um meio. A existência do Estado tem por finalidade realizar valores morais que transcendem a pura existência material. Se a única finalidade da existência do Estado fosse controlar a inclinação malévola dos homens, qualquer Estado capaz de impedir a anarquia seria aceitável de forma igual. Tiranias e Repúblicas se distinguiriam entre si unicamente pela maior ou menor capacidade de evitar a luta de todos contra todos. Não é isso, porém, o que Maquiavel pensa. Assim como ele mantém viva a distinção entre bem e mal, ainda que o príncipe se veja obrigado a praticar o mal, conserva também a diferença entre as formas boas e más de governo.

Afirmar que Maquiavel não lança todas as formas de governo na vala comum resulta na constatação de que ele não se limitou a descrever o Estado realmente existente, mas que ele se questionou acerca do Estado justo. Quais qualidades são inseparáveis da idéia de um Estado justo? Não há dúvida de que deve ter em vista as finalidades descritas anteriormente. No entanto, e de modo preciso, é aquele Estado que defende sua independência nas suas relações externas; que garante a paz e a ordem internas; que protege a liberdade e o direito dos cidadãos; e, finalmente, que proporciona o bem-estar da vida da coletividade.

O Estado justo deve ser uma República ou um Principado? Para Maquiavel, esta é uma questão que não pode permanecer na dependência da vontade subjetiva das preferências pessoais dos dirigentes por uma ou outra forma de governo. O determinante são as condições concretas nas quais vive um povo, particularmente a questão da igualdade e da desigualdade dos cidadãos: "Convém, pois, fundar uma república onde existe ou tenha sido instituída uma grande igualdade e, inversamente, estabelecer

um principado onde a desigualdade seja grande, pois de outro modo se fará algo desproporcionado e pouco duradouro" (Discursos I, 55).

Apesar de notável preferência de Maquiavel pela forma republicana<sup>13</sup>, não se deixa influenciar por ela quando examina as condições concretas que a tornam viável. A única chance de restaurar ou de criar uma república num Estado corrompido é que apareça um homem de *virtù* decidido a fazê-lo. Para alcançar o seu objetivo, é preciso que se torne senhor absoluto do Estado e conserve este poder pleno para reprimir pela força "os homens cuja insolência não pode ser corrigida pelas leis" (Discursos I, 18) até que o povo seja reeducado politicamente. Em outras palavras, num quadro de corrupção generalizada das instituições é inútil, além de perigoso, esperar que estas tenham ainda força suficiente para promover a restauração do Estado. Paradoxalmente, portanto, o Principado aparecia a Maquiavel como o caminho mais seguro para a criação de uma república viável.

Maquiavel reconheceu que, apesar das confusões reinantes no seu tempo, não poderia ser abandonada a idéia do Estado justo. Mesmo que as circunstâncias de sua época não fossem propícias para a realização desse Estado justo, permanecia valendo o dever do homem bom de ensinar aos outros o bem. Este Estado justo é aquele que concede aos seus cidadãos a liberdade e promove o bem-estar coletivo. Este Estado justo não é aquele no qual reina a tirania e o despotismo, mas um Estado no qual dominam as leis às quais até mesmo os governantes estão subordinados.

## Referências Bibliográficas

BURNAHM, James. *Los Maquiavelistas: defensores de la libertad*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1945.

<sup>(13)</sup> A paixão republicana de Maquiavel pode ser confirmada num breve texto escrito a pedido do Cardeal Julio de Medici em 1520: "Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices". Neste texto retoma a tese exposta no capítulo LV do livro I dos Discursos, segundo a qual onde existe igualdade é necessário instituir uma república e onde falta esta condição e a desigualdade domina é possível fundar somente um principado. Corajosamente defende que, por caracterizar-se por uma *grandíssima equalità*, Florença não era apropriada à forma principesca que interessava aos Medici implantar.

CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

DE GRAZIA, Sebastião. *Maquiavel no Inferno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

KERSTING, Wolfgang. Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre vom politischen Handeln. *Philosophisches Jahrbuch*. Vol. 95, n° 2, 1988.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. Discorsi sopra la prima deca di Tito-Livio. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1992.

MACHIAVELLI, Niccolò. Il Principe. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1992.

MURALT, L. von. Machiavellis Staatsgedanke. Basel: Benno Schwabe, 1945.

STRAUSS, Leo. *Historia de la filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

## Do Estado à Sociedade sem Estado

### *From State to the Society without State*

Juliana WÜLFING<sup>1</sup>

*“Tudo o que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profano, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas”<sup>2</sup>.*

---

#### Resumo

A necessidade do estado ou a construção artificial de um código de relações que discipline as pessoas e suas condutas é um tema debatido há tempos. Hobbes, o importante contratualista do século XVI, defende a idéia de que o homem não é um ser naturalmente sociável. Ele é, com efeito, autoritário, egoísta, ambicioso... mas a busca pela proteção, a construção de um ser soberano que fornece a proteção, que restrinja a natureza má dos homens para criar o estado natural, de modo que todos se unem para a criação do estado - o Leviathan. Hoje, o estado Leviathan enfrenta problemas sérios para manter seu soberania. O estado não tem respondido aos desejos sociais, afrouxado sua função política e passado a mesma para ter mais papel econômico que função social. O mercado se apossou dos deveres antes exclusivos do estado. O cidadão sente-se inseguro diante desta realidade nova desde que não há mais um único poder, centralizado, forte, que dita as regras da vida. Diversos teóricos tentaram a interromperam este concepção, entre eles Karl Marx e Friedrich Engels. Este artigo propõe uma reflexão sobre a matéria do estado, sua eficácia e a necessidade do mercado, a globalização, o social e o indivíduo neste mundo de transformações.

Palavras-chave: Estado, soberania, cidadania, transformações.

---

#### Abstract

*The necessity of State, in other words, the artificial construction of a relation's code that's behave and discipline a people is a theme discussed for ages. Thomas Hobbes, the important contractualist of the XVI century, defends the idea that's the man is*

---

<sup>(1)</sup> Coordenadora do Curso de Direito da União Educacional do Norte - UNINORTE e professora da Universidade Federal do Acre - UFAC. Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. E-mail: julianawulfing@yahoo.com.br.

<sup>(2)</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p. 24.

*not naturally a sociable being. He's selfish, authoritarian, suspicious, ambitious... but the search by the earth's God protection, the construction of a sovereign being that provides protection, that restrains the bad nature of the men to create the natural state, make do with everyone join together with the purpose of the State's creation - the Leviathan. Nowadays, the Leviathan State had faced serious troubles to keep its sovereignty. The State hadn't answered to the social wishes, had loosed its political function and passed to have more economical than social function. The market take on duties that before are exclusivities of the State. The citizen feels insecurity face to this new reality since there isn't more a single power, centralized, strong, that dictate the life's rules, but its concept stills inviolable. Several theoreticians tried to broke off this conception, among them Karl Marx and Friedrich Engels. Marx, no reconciled with the power that the economical relations exerts over the individual with the submission to the work, to the money, suggests that the individual reflects about his relations with the world and reconquest the freedom through a no classes society, without social incompatibilities, without slavery, without class's oppression, without State. Therefore, this paper propose to rethink the State's matter, its effectiveness and need face to the market, the globalization, the social and individual needs, at last, face to the transformations occurred in the world.*

*Keywords: State, sovereignty, citizenship, transformation*

## 1. Hobbes e o Estado

Para Hobbes, a vida é comparável a uma corrida da qual não é permitido perder. Corre-se em busca do amor e da realização dos desejos. Permitir a ultrapassagem é a miséria, ultrapassar é a felicidade e o abandono é a morte. A vida é um eterno movimento, não existe uma tranquilidade de espírito, sempre haverá paixões, medos, sensações...

○ ser humano não é naturalmente um ser sociável – como no modelo tradicional de Aristóteles, pelo contrário, a natureza humana é marcada pela competição pela desconfiança e pela glória, o homem é o lobo do homem, e o Estado de Natureza uma guerra de todos contra todos.

○ homem é meramente um mecanismo de suas paixões, desejos, apetites, sensações, ódios, aversões. Através de seus instintos é levado a conquistar a comodidade, tudo o que lhe traz prazer. ○ egoísmo é uma inclinação de todos os homens que se manifesta pela busca incessante de poder e mais poder.

Poder, em Hobbes, confunde-se com a satisfação dos desejos. A riqueza, a ciência, a fama, o conforto e a admiração, são apenas formas de manifestação deste poder. ○ homem, quando não há um poder superior que lhe dê limites, utiliza-se de suas

potencialidades, sua inteligência e sua força exclusivamente para saciar seus desejos. Sua busca é constante, dia após dia, só findando com a morte.

○ homem mais poderoso não é necessariamente o mais rico ou mais letrado, mas sim, o que tiver mais experiência, mais capacidade de adivinhações. Aquele que estiver mais habilitado para profetizar sobre determinado assunto, que conhecer o maior número de signos. Ou seja, o domínio ocorre pela experiência, pela capacidade do homem de observar e compreender o universo.

Dessa forma, o conhecimento literário não é suficiente, porque quem se baseia apenas nos livros parte de conceitos pré-estabelecidos, “faz como aqueles que agrupam diversas pequenas somas em uma soma maior, sem considerar se as primeiras estavam corretas. Ao final, diante de um erro visível não desconfiado dos primeiros fundamentos, não sabe que caminho deverá seguir. Limita-se, então, a perder tempo, vagando sobre livros, como os pássaros que, tendo entrado pela chaminé, ficam presos dentro da casa e se atiram contra a falsa luz de uma janela de vidro porque carecem de iniciativa para buscar um novo caminho”<sup>3</sup>. Ou seja, o conhecimento é uma construção adquirida através de meditações, de percepções e da sensibilidade de cada indivíduo.

<sup>(3)</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000. 49 p. 36.

É a intensidade das conquistas e a possibilidade de realizar as paixões que fazem do homem um vencedor. Quanto maior a ambição maior será a necessidade de adquirir poder para enriquecer, ser reconhecido, ter honrarias para realizar seus afãs.

Assim, o poder de um homem está nos meios que dispõe para alcançar algum bem evidente que pode ser tanto a força, a aparência, a eloqüência e a liberdade como o poder que se adquire com o uso dessas faculdades como a reputação, os amigos, a riqueza. À medida que crescem as qualidades que fazem um homem ser amado ou temido pelos demais, cresce seu poder de manipulação e conseqüentemente de receber serviços ou assistências.

Por tudo isso, o indivíduo hobbesiano nega a possibilidade de receber benefícios de outro mais poderoso. Isso significaria se obrigar, e a obrigação é servidão, já a servidão que não se pode compensar é servidão perpétua e perante um igual, é odiosa. Repele o poder da religião, onde alguns acrescentaram suas próprias convicções sobre possíveis situações futuras e impossíveis de serem comprovadas, pois divinas. Talvez seja a maior manifestação de um poder.

Para todo o homem o outro é um concorrente, que faz uso das mesmas armas — força e inteligência — na busca do poder, o único meio de chegar ao êxtase da existência.

Por isso, Hobbes dirá que a natureza do homem é marcada pela eterna desconfiança. Como um não sabe qual o desejo do outro, quais suas atitudes, o mais razoável é o ataque, que pode ser com o intuito de vencer ou simplesmente para evitar ser surpreendido. E a guerra se generaliza entre todos os homens, não que haja uma irracionalidade, está é a única forma de sobreviver no então denominado Estado de Natureza.

Esse temor contínuo impossibilita a indústria, a navegação, o comércio, a ciência, a sociedade, o progresso. Não há propriedade, os bens só pertencem ao homem enquanto ele os puder manter. Não há justiça, os valores neste Estado são força e astúcia. A vida se torna “solitária, pobre, grosseira, animalizada e breve”<sup>4</sup>.

No Estado de Natureza não há um poder coercitivo que obrigue aos homens a viverem em paz, ao contrário, a única forma de se manter vivo é sendo o poder, dominando aos demais. Dessa forma, “quando não existe um Poder comum capaz de manter os homens em respeito, temos a condição do que se denomina Guerra; uma Guerra de todos os homens contra todos. Assim, a Guerra não é apenas a Batalha ou o ato de luta, mas o período de tempo em que existe a vontade de guerrear...”<sup>5</sup>.

Hobbes admite que o Estado de Natureza é apenas uma ficção<sup>6</sup>, que não houve um tempo em que houvesse uma guerra generalizada, porém, o espírito da guerra está dentro do homem. O homem não é bom por natureza, ele é egoísta, egocêntrico, centralizador, traiçoeiro.

Viver em sociedade é um suplício, mesmo assim, o homem se submete porque percebe que a união é necessária. Que ao unir-se com os demais terá a possibilidade de conquistar mais poder, porque “O Maior de todos os Poderes humanos é o Poder integrado de vários homens unidos com o consentimento de uma pessoa Natural ou Civil: o Poder do Estado ou aquele de um representativo número de pessoas, cujas ações estão sujeitas à vontade de determinadas pessoas em particular, como é o Poder de uma Facção ou de várias facções coligadas. Assim, ter servos como ter amigos também é poder porque significa união de forças”<sup>7</sup>. Dessa forma, é permitido ao homem aumentar constantemente seu domínio sobre seus

<sup>(4)</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>(5)</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>(6)</sup> BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, pág. 36 e 37, sob subtítulo “a guerra de todos contra todos”, comenta o pensamento de Hobbes ao estabelecer o fictício Estado de Natureza.

<sup>(7)</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D’Angina. São Paulo: Ícone, 2000. 49 p. 70.

semelhantes, uma vez que isso é necessário a sua sobrevivência.

O que faz com que o homem rejeite o Estado de Natureza e opte pelo Estado de Sociedade está em suas paixões, muito mais do que na razão. Com medo da morte que lhe ameaça, constantemente, é preferível inclinar-se à Paz. A um acordo com todos os homens, onde basta respeitar uma singela lei: “façamos aos outros o que queremos que nos façam”<sup>8</sup>. Trata-se de uma renúncia necessária, baseada no instinto de conservação da vida, na busca da Paz que promete a sobrevivência.

O homem percebe que um Estado de natureza seria intolerável, porque o desejo de viver em paz e o desejo de poder são incomunicáveis. Constata a necessidade da existência de uma instância superior capaz de impor uma ordem limitadora da natureza violenta do homem, porque “Sem a espada, os Pactos não passam de palavras sem força que não dão a mínima segurança a ninguém”<sup>9</sup>. Tencionou a constituição de um poder que assumisse a responsabilidade de eliminar a “guerra de todos contra todos”<sup>10</sup>, pela paz entre os indivíduos.

Desse modo, o homem foi levado a estabelecer um contrato juridicamente perfeito, “entre cada um e cada um”<sup>11</sup>, constituindo a sociedade política. Por este pacto, abriu mão de seu direito de proteger a si próprio, para obrigar-se a um terceiro “que reside em um Homem, como numa Monarquia, quer numa Assembléia, como nos Estados Populares e Aristocrá-

ticos”<sup>12</sup>, que uma vez constituído, substituiu a vontade de todos e assume a personalidade de cada súdito. Assim, o cidadão abdica de seu direito de proteger a sua própria vida em troca da proteção soberana<sup>13</sup>.

Através do pacto foi instaurada a sociedade política com poderes ilimitados, que é a constituição de um poder moral, o Estado<sup>14</sup>. É a geração do Leviatã<sup>15</sup>, que na lenda bíblica representa o Deus mortal com poderes só menores que os do Deus imortal. Denota uma força irresistível que se traduz em uma construção lógica para formação de uma ordem política que ponha fim à luta de vida ou de morte.

As obrigações do soberano consistem em proporcionar ao súdito a tão sonhada segurança, que não se trata de uma mera conservação da vida, mas a promoção de políticas públicas que dêem condição ao cidadão de alcançar a felicidade, a liberdade (até o limite do direito do outro) e a igualdade de lei, de trabalho, de saúde, de instrução, de acesso aos cargos públicos, etc<sup>16</sup>.

O soberano tem ainda um outro dever, ser sempre virtuoso. Enfraquecendo-se, não mais podendo cumprir com sua obrigação de proteger ao súdito, este se vê desobrigado de prestar-lhe obediência, podendo voltar ao Estado de Natureza e juntar-se a um novo protetor.

Por isso, Thomas Hobbes defende a constituição de um poder soberano único e forte. Para o autor, não é permitido que haja dissidências. A obe-

<sup>(8)</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>(9)</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>(10)</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>(11)</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>(12)</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>(13)</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fonte, 1998, p. 108, afirma que o poder soberano “é o que chamamos de absoluto, o maior que homens possam transferir a um homem”.

<sup>(14)</sup> Hobbes, assim define o Estado “Uma pessoa instituída, pelo ato de uma grande Multidão, mediante Pactos recíprocos uns com os outros, como Autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a Paz e a Defesa Comum. O titular dessa pessoa chama-se SOBERANO, e se diz que possui Poder Soberano. Todos os restantes são SÚDITOS” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D’Angina. São Paulo: Ícone, 2000. 49 p. 126).

<sup>(15)</sup> Hobbes estabelece o seu entendimento e o simbolismo do nome Leviatã em *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D’Angina. São Paulo: Ícone, 2000, p. 229.

<sup>(16)</sup> Neste sentido: CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 2001, p. 77.

diência e o respeito dos súditos devem ser única e exclusivamente ao soberano constituído. O Estado não pode enfraquecer-se com disputas de ordem religiosa e civil, assim, ao soberano pertencem ambos os poderes. Da mesma forma, para impedir o acúmulo de riqueza por alguns em detrimento de outros, as terras são distribuídas aos súditos em porções suficientes para seu sustento, ficando ao encargo do Estado vigiar o correto uso destas.

O Estado, assim, é como uma grande família que necessita de um patriarca valente, astuto, de prestígio. Que garanta o bem-estar, que amplie o domínio do território em prol de seus filhos. Que com astúcia subjuguem os Estados vizinhos, por força ou artimanhas vis, com o objetivo de enriquecer seu povo.

Ao titular da soberania estão disponíveis todas as armas e meios necessários para a manutenção da ordem, para a preservação da paz e obtenção da segurança dos súditos. Os indivíduos cederam ao soberano o que tinham de mais valioso, a liberdade<sup>17</sup>. Ficaram em uma situação miserável, sujeitos aos apetites e paixões de um homem com poderes supremos e ilimitados.

Mesmo assim, por mais autoritário e despótico que possa parecer, o poder soberano ainda é mais vantajoso que a ausência de um poder. Existem criaturas políticas segundo Aristóteles, como as abelhas e as formigas que vivem de forma sociável naturalmente. Porém, o ser humano é incapaz de constituir uma organização tão pacífica e ordenada. É impulsionado pela ânsia de poder que geram apetites e juízos particulares, que necessitam ser controlados por um poder maior, o Estado<sup>18</sup>.

Porque onde não há Estado, há uma guerra incessante, não há respeito, sensibilidade. Nada é de ninguém, tudo é conservado pela força. Não há família nem sociedade. "Fora dele, ninguém tem assegurado o futuro de seus labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência"<sup>19</sup>. Sem o governo de sociedade a insegurança é generalizada.

Assim, este homem artificial chamado Estado, foi criado para garantir a paz e conseqüentemente, a conservação da espécie humana. Para que tivesse autoridade, fez-se necessário criar um segundo artifício, os "Cárceres Artificiais, chamadas Leis Civis"<sup>20</sup>, para ordenar, reger, as condutas dos cidadãos, que se mantêm pelo medo da sanção. Nada mais são do que uma coação ou uma coerção, aos direitos naturais. Pois "O Medo é a única Paixão que impede o homem de violar as Leis"<sup>21</sup>. Por isso, com o intuito de alcançar a tão sonhada segurança, acaba-se criando um novo gênero de despotismo. Um despotismo que não seria necessariamente de um homem ou uma Assembleia, mas sim, o da Lei a única garantia da paz civil.

Os homens são obrigados a respeitar as leis não porque fazem parte de um ou de outro Estado, mas porque fazem partes de um Estado. Elas são as regras do justo e do injusto, só quem pode fazê-las é o Estado, que é o único legislador. Mas o Estado é artificial, não é um homem, necessitando dessa forma, de um representante para se concretizar, assim, o so-

<sup>(17)</sup> Hobbes vai dizer que a liberdade do súdito está restrita as Leis criadas pelo soberano, por isso, o problema de uma autoridade despótica. Assim, "afirmar que todos os habitantes de um Estado têm Liberdade em determinado caso é o mesmo que dizer que, para esse caso, não foi feita nenhuma Lei ou, caso tenha sido feita, já foi revogada". (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000, p. 209).

<sup>(18)</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000, p. 167.

<sup>(19)</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Reato Janine Ribeiro. São Paulo: Matins Fontes, 1998, p.156.

<sup>(20)</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000, p. 155.

<sup>(21)</sup> *Ibidem*, p. 215.

berano passa a se confundir com o Estado. Ou seja, Estado só terá vontade, se fizer Leis de acordo com a vontade de quem exerce o poder soberano, já que, "um Estado sem o Poder Soberano não passa de palavra sem sentido"<sup>22</sup>.

Por isso, em Hobbes, o Estado, através do soberano, será o símbolo do progresso, a única forma política que convém a povos que alcançam à maturidade. Povos que o desprezam não evoluem, são automaticamente excluídos, jogados a marginalidade por sua conta e risco. Contemporaneamente, esta concepção persiste não se admitindo um Povo sem Estado, pois na sua ausência o povo é taxado de anarquista, desordeiro, selvagem.

Porém, hoje, a mais de 300 anos da morte de Hobbes, qual seria sua visão sobre o Estado, a Globalização, sobre o poder dos meios de comunicação, dos grandes conglomerados, do soberano, do indivíduo?

No ponto seguinte pretende-se questionar a hegemonia do poder no Estado Contemporâneo, como soberania. A sua necessidade e capacidade de resolver os conflitos surgidos nos novos tempos. A eficácia de um poder centralizado, burocrático e coercitivo em uma sociedade ágil, em constante transformação, que necessita resolver seus problemas com eficiência no menor prazo possível. Até onde o Estado atual tem respondido aos anseios sociais? Ainda são aplicáveis os conceitos de Hobbes ou estaríamos diante da "falência do Estado"?

## 2. Estado e Globalização

O homem contemporâneo está com medo, com medo do amanhã, com medo de não ter o que

comer, o que vestir, onde morar. Tem medo da insegurança, da marginalidade, da agressividade. Vive estressado, trabalha em excesso, não tem tempo para dormir, para o lazer, para o esporte, para a comodidade tão almejada por Hobbes no Estado de Sociedade.

Vive uma crise de identidade, não sabe quem é, a quem representa, a que veio ao mundo. Oprimido pelo sistema, desaprendeu a questionar. O raciocínio tornou-se mecanicista, robótico. Sua vida está programada para trabalhar, para a aquisição de riqueza, que gera a glória, que é o poder.

Nesta sociedade, quem não tem poder vive na marginalidade lutando para sobreviver. Quem o possui está isolado, enjaulado, aprisionado, com medo de tudo e de todos, pois, além do perigo da violência há o temor de deixar de ser opressor e passar a ser oprimido<sup>23</sup>. Mantém-se a guerra de todos contra todos, na busca desenfreada por poder que é sinônimo de felicidade, de sobrevivência.

O homem somente vive na coletividade por interesse, um interesse velado, que possibilita juntar forças para obter mais e mais poder. A competição é diária, a todo instante e em todos os lugares. A vida é uma corrida incessante de onde só sobrevivem os fortes.

Este é o Estado de Natureza criado pelo capitalismo, pelo mercado aniquilador que colocou o homem em uma selva, onde aguarda o ataque dos lobos, seus iguais. O indivíduo sente-se isolado, acuado, reage a tudo e a todos, com base em seus instintos de sobrevivência. É o morticínio generalizado.

Talvez a grande diferença com o Estado de Natureza de Hobbes seja que lá, o progresso depen-

<sup>(22)</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>(23)</sup> "... num discurso pronunciado em 1992, presidente Clinton dissera que "no ano passado, pela primeira vez desde 1920, um por cento dos norte-americanos tem mais riqueza que as possuídas por 90% da população (Minsburg, 1994, p. 17). É certamente em virtude de todo este acúmulo de evidências que o economista Richard Freeman sugeriu que os Estados Unidos estão avançando na direção de uma apartheid economy, na qual "os ricos vivem isolados em seus subúrbios exclusivos e em seus opulentos apartamentos, sem nenhuma ligação com os pobres que moram nos slums" (Freeman, 1996)" (BORON, Atilio A. *Os "novos Leviatãs" e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina. In Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia.* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 32).

dia da concretização do Estado de Sociedade, enquanto que aqui, ele é gerado pela guerra diária, que gerou o mercado, o lobo dos lobos.

O mercado dita as regras do jogo da sobrevivência, enquanto que a sociedade é mera massa manipulável. Um poder absoluto, sem rivais ou opositores. Sem identidade, sem nacionalidade, sem pudor.

O cidadão está descontente, com o desemprego, com o desgoverno, com a desagregação moral e material da sociedade. Falta promoção de políticas públicas consistentes, capazes de diminuir a desigualdade. Não há uma vida digna, de paz e esperança... enquanto isso, as massas se proliferam. Tomam consciência de sua situação, tornam-se força de pressão na busca de melhores condições sociais.

Através da mídia construiu-se um conceito de que o mercado deve ser venerado e o Estado aniquilado. Prega-se a idéia de que não há alternativa fora do capitalismo, fora do mercado que divide a humanidade em dois grandes grupos, o dos consumidores e o dos fornecedores. Disso resulta um descrédito da população a tudo o que vem do Estado ou da política, passam a ver "os partidos políticos e as eleições não como udenista, populista ou peessedista. Mas "como agricultor, industrial, importador, varejista, operário, grossista e proprietário", com os olhos avidamente postos na lei, na patronagem, nos benefícios que lhe possa porventura conferir o Estado paternalista"<sup>24</sup>. Ou seja, observa-se uma mercantilização

da vida social que resulta em um desequilíbrio entre o mercado, o Estado e a sociedade.

Mas o mercado tem sido o mais forte, manipula nações. Sua mobilidade permite que invista somente onde obtém as melhores vantagens financeiras. Diante deste quadro, as nações e indivíduos são obrigados a se adaptarem e enfrentarem a competitividade internacional. Ou seja, o mercado tornou-se um ente tão poderoso a ponto de determinar os rumos da vida de uma nação.

Diante desse mercado autoritário, estabeleceu-se uma crise de poder<sup>25</sup> - principalmente, se pensarmos em termos de globalizado. O poder tornou-se policêntrico<sup>26</sup>, o Estado é obrigado a limitar e dividir sua soberania com outros entes. Passa a atuar mais como um sistema de governo internacional do que como entidade soberana. Soberania que nos países subdesenvolvidos é armazenada pelos grandes conglomerados que definem a organização econômica e política dessas nações. O poder econômico não mais se satisfaz em manipular governos. Hoje pretende ser o próprio governo, com autonomia para tomar decisões que envolvem toda uma coletividade.

Grandes organizações econômicas, entre elas, as empresas transacionais<sup>27</sup>, que pelo poderio econômico e social que representam, como pela falta de vínculo com um Estado em particular, reproduzem um perigo constante à soberania. Nas últimas três décadas o número dessas empresas triplicou. Somam hoje mais de quarenta mil<sup>28</sup>, possuem atividades em

<sup>(24)</sup> BONAVIDES, Paulo. "Do Estado liberal ao Estado social". São Paulo: Malheiros, 2001, p. 202.

<sup>(25)</sup> MORAIS, José Luiz Bolzan de. *Revisitando o Estado! Da crise conceitual à crise institucional (constitucional)*. In *Anuário do programa de pós-graduação em direito - mestrado e doutorado*. São Leopoldo: Unisinos, 2000, pág. 60 a 104, assim como em STRECK, Lênio Luiz e MORAIS, José Luiz Bolzan. "Ciência políticas e Teoria geral do Estado". Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, pág. 128 a 148, tratará detalhadamente de questões atinentes à crise de poder do Estado.

<sup>(26)</sup> Expressão utilizada por CALERA, Nicolas Maria. *Yo, el Estado*. Madrid: Trotta, 1992.

<sup>(27)</sup> BORON, Atilio A. *Os "novos Leviatãs" e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina*. In *Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7, entende por empresas transnacionais como "... o surgimento de um pequeno conglomerado de gigantescas empresas transnacionais, os "novos Leviatãs", cuja escala planetária e gravitação social os torna atores políticos de primeiríssima ordem, quase impossíveis de controlar e causadores de um desequilíbrio dificilmente reparáveis no âmbito das instituições e das práticas democráticas das sociedade capitalistas".

<sup>(28)</sup> *Ibidem*, p. 38 "... os Leviatãs agora são muitos, e não só um, como queria o filósofo político. E, mais importante ainda, esses Leviatãs são privados, são as grandes empresas que, nas últimas décadas, garantiram seu predomínio nos mercados mundiais até limites inimagináveis faz poucos anos. Como sabemos, o poderio que hoje caracteriza os mega conglomerados da economia mundial - gigantescas burocracias privadas que não prestam conta a ninguém nem a nada - não tem precedentes na história".

países desenvolvidos como em países subdesenvolvidos. Sabedoras do seu poderio impõem condições, exigem regalias, criam um clima de constante instabilidade, submetendo os Estados as suas exigências.

Assim, com o fenômeno da globalização não é mais possível pensar em um Estado único, forte, centralizado. O antigo conceito de independência estatal tem sido reconduzido contemporaneamente para uma idéia de cooperação econômica, jurídica, social, etc., em âmbito internacional. Dessa forma, decisões que antes eram tomadas pelos Estados passaram a ser administradas por instituições supranacionais como, por exemplo, a União Européia, NAFTA e o MERCOSUL; ou regionais como é o caso da China que está se direcionando para criar uma confederação de grandes economias regionais, como tem ocorrido em torno de Pequim, Xangai, Hog Kong, Xian, Taiwan, entre outros. A união de forças foi a forma encontrada pelos Estados de fazer frente à pressão do mercado, das redes internacionais, que coagem os Países através de guerras fiscais a agirem conforme seus interesses.

Dentro dessa nova lógica de relações internacionais surgidas em consequência da globalização, há ainda, as Organizações Não-Governamentais - ONGs. Essas entidades possuem sede em todo o mundo e buscam melhores condições de vida há humanidade. A credibilidade destas organizações tem crescido a cada ano. Exercem através de seus relatórios um poder de reconhecimento ou repúdio internacional. Têm sido indispensáveis aos países do terceiro mundo para garantir acesso a programas internacionais de ajuda ou para serem admitidos em acontecimentos políticos/sociais mundiais.

Outras entidades importantes nestes novos tempos são os meios de comunicação. Com as novas tecnologias, entre elas a internet, proporcionou uma nova realidade de informação, redefinindo os conceitos de fronteira e tempo. A transmissão de informação é instantânea, é o elo das cadeias produtivas. Aprofunda e torna mais eficientes os relacionamentos e as tomadas de decisão entre Estados, empresas e pessoas. É por este arsenal tecnológico que tem sido

transmitida a matéria-prima do mercado: a informação.

O que tem de ser entendido é que na atualidade não faz a menor diferença se uma empresa está situada em um país em desenvolvimento ou desenvolvido, pois mesmo que um país consiga rechaçar através de embargos econômicos os produtos e serviços de outros países, não há como opor resistência à informação.

Por isso, antigas técnicas de protecionismo dos mercados nacionais utilizadas pelos Estados, que atualmente reaparecem com os blocos econômicos, são ineficientes frente à informação. Na atualidade, independente de que parte do mundo, qualquer pessoa tem a possibilidade de ver o que está disponível para compra ou venda. A competição no mercado deixou de ser com produtos e serviços e passou a ser com informação, com tecnologia. A globalização deixou de ser meramente econômica e passou a ser psicológica ao incluir todas as pessoas em uma comunidade mundial de comunicação.

Essas novas formas de organização política e econômica dos Estados e dos cidadãos além da crise de poder produziram uma transformação, uma redefinição, ou ainda, uma rearticulação nos antigos conceitos de elementos constitutivos do Estado - território, povo, soberania. Com o fenômeno da globalização esses conceitos deixam de ter a conotação de um espaço local de autonomia, dentro de um determinado território e passam a ser entendido como um espaço interconectado, no sentido de comunidade global.

Frente a este quadro, observa-se a desconstituição e o enfraquecimento político e social dos Estados. O ingresso em uma sociedade global, financeiramente desordenada e competitiva. É o surgimento de uma organização social com novas ideologias, culturas e tradições. Como diz Bonavides é "a pior forma de recolonização do gênero humano: aquela que ignora o sentimento nacional, extirpa as raízes da cultura, propõe tradição e identidade, materializa valores, submete cada povo à tirania do lucro, das

bolsas e dos mercados, dissolve resistências espirituais, anula e desfaz coesões e põe em ruína a sociedade oralmente destruídas, depois que nela se deu a desagregação dos costumes, da família, da ética, da consciência pública e dos poderes de quem governa, legisla e distribui justiça<sup>29</sup>.

Assim, a globalização produziu um novo modelo de relações humanas e sociais. Transpôs o limite do Estado Nação. Há um novo mercado, novas relações políticas, um novo direito, uma miscigenação de culturas, mas também, problemas sociais nunca resolvidos. Resolver os conflitos oriundos dessa nova realidade é o desafio do próximo milênio.

Talvez, o Estado Globalizado, venha a ser o verdadeiro Estado hobbesiano, único, forte, absoluto. O cidadão está apreensivo, teme a exclusão social. Vê-se impotente diante da amplitude desse novo modelo<sup>30</sup>.

Mas nada indica que a globalização tenha que produzir apenas um viés negativo no campo econômico, social e político. Ou mesmo, que suas consequências sejam irreversíveis, inquestionáveis, sem alternativa. Cabe aos governantes, a sociedade civil, as organizações não-governamentais e demais organismos sociais, ainda, tentar reverter este quadro. Criar alternativas de fuga para os cidadãos, mesmo que seja dentro da globalização. Pois, "a globalização implica a estruturação e a reestruturação de relações de poder à distância (entre, dentro e para além dos Estados), cujas assimetrias se revelam no diferente acesso aos lugares e recursos principais de poder e na experiência profundamente desigual de suas consequências e resultados. Daí que não possa gerar os mesmos impactos socioeconômicos, políticos, culturais e ecológicos nos diferentes países, nem suscite as

mesmas respostas, até porque ela também abre a possibilidade da tomada de consciência e de formas de contestação em todas as esferas por parte de Estados, movimentos sociais e cidadãos, na procura de resistir ou administrar seus impactos"<sup>31</sup>.

Diante da instabilidade do mundo contemporâneo, da falta de alternativas claras, de melhorias significativas para a humanidade, da tirania econômica, de um poder estatal deficiente, entre outros motivos explorados anteriormente, pode-se afirmar que o Estado de guerra permanece, porém, com outros objetivos. Antes, lutava-se para preservar a vida, a segurança, a paz. Hoje, luta-se para manter o capital, o mercado, a sociedade de consumo. Uma sociedade perversa, que exclui e aniquila o homem, seu criador.

Hobbes entendia como revolucionário e anárquico a idéia de um fim do Estado ou sua substituição por uma estrutura de poder mais flexível, de maior participação social. O conceito hobbesiano da necessidade de um Estado único, forte e centralizado parecia inviolável, porém "A partir do momento em que, vítimas de decisões tomadas por cima de suas cabeças por entidades supranacionais, tanto no nível regional (união Européia) quanto o nível planetário (nações unidas) e também vítimas da "globalização" dos processos econômicos, dos "mercados financeiros" eletrônicas (sem falar das máfias da droga, do tráfico de armas e do terrorismo internacional, que também ignoram as fronteiras), os Estados-nações se vêem despojados, cada dia mais, dessa "soberania" que outrora constituía a sua força — a partir desse momento tudo muda, ou pode mudar"<sup>32</sup>. Assim, no ponto seguinte, pretende-se retorquir, a até então, inquestionável soberania do Estado a partir Karl Marx e Friedrich Engels na busca de uma "sociedade sem Estado".

<sup>(29)</sup> BONAVIDES, Paulo. *Do país constitucional ao país neocolonial - A derrubada da Constituição e a recolonização pelo golpe de Estado institucional*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2001, p. 55/56.

<sup>(30)</sup> Bonavides não "vislumbra saída para essa metamorfose do capitalismo na sua feição globalizadora; ela aflige e revoga o constitucionalismo social dos países periféricos, cujas economias debilitadas se arredam cada vez mais da concretização de suas metas emancipatórias, ao mesmo passo que se arrastam na estagnação e decadência" (Ibidem, p. 57).

<sup>(31)</sup> GÓMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 132.

<sup>(32)</sup> DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje - idéias, debates, questões*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001, p. 29.

### 3. Sociedade sem Estado

A exploração do homem pelo homem é uma idéia posterior a Hobbes. Teve início com o liberalismo de Locke, com o fim da propriedade primitiva que até então ignorava a propriedade privada dos meios de produção.

Nesta época, intensificou-se a guerra de todos contra todos, convertendo-se em uma luta sem tréguas que culminou com uma transformação revolucionária de toda uma sociedade, com a destruição das classes em luta e o surgimento de novas classes, a burguesia e o proletariado. Assim, "A sociedade burguesa moderna, que nasceu do desmoronamento da sociedade feudal, não aboliu as oposições de classes. Não fez senão substituir por novas classes, por novas condições de opressão, por novas formas de luta as antigas. Mas a nossa época, a época da burguesia tem de particular ter simplificado as oposições de classe. Cada vez mais se divide a sociedade inteira em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diametralmente opostas uma à outra, a burguesia e o proletariado"<sup>33</sup>.

Marx acredita que em uma revolução política de luta entre classes, não há como saber, previamente, quem será o ganhador. A história é o resultado da ação humana e não do destino, ou mesmo do poder econômico. Por isso o marxismo é considerado anticadêmico, porque ele "pretende transformar o mundo e não apenas interpretá-lo. Empenha-se para interpretar o mundo corretamente para conseguir transformá-lo"<sup>34</sup>.

Neste ponto de vista, observar as modificações econômicas e sociais ocorridas em cada momento histórico são de suma importância para a humanidade, pois são elas que possibilitam a construção de novas bases políticas, intelectuais, sociais, econômicas e culturais. Mesmo porque, toda a história da

humanidade está ligada a lutas, a revoluções, a movimentos de classes, uma luta incessante que sempre produziu oprimidos e opressores, explorados e exploradores.

Para o marxismo, a burguesia é o mesmo que o grande capital, o que para nós contemporaneamente, pode ser comparado ao mercado, aos detentores do cabedal, dos meios de produção, do qual depende toda a sociedade, principalmente se falarmos de países subdesenvolvidos.

Não se pretende desenvolver uma teoria contra o mercado, pois ele é necessário para o progresso dos homens. O próprio Marx admitia que a burguesia trouxe a prosperidade, o desenvolvimento do comércio, da indústria, da navegação, dos meios de comunicação, das tecnologias, das ciências que "Durante a sua supremacia de classe apenas secular, criou meios de produção imensamente maiores e mais densos que todas as gerações anteriores reunidas. As forças naturais subjugadas, o maquinismo, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, continentes inteiros desbravados, rios que se tornaram navegáveis, populações inteiras nascidas do solo – que século anterior pressentia tais forças produtoras admiradas no seio do trabalho social?"<sup>35</sup>

Assim, o mercado, por meio da burguesia, desenvolveu um papel transformador, rasgou todas as máscaras, acabou com todos os preconceitos, dissolheu as ilusões, dissolveu tudo o que era estável. Permitindo a evolução da humanidade, o progresso dos homens. Criou as cidades e tirou parte da população da estupidez da vida rural. Subordinou os países menos desenvolvidos aos civilizados, o oriente ao ocidente. Cada país passou a estabelecer suas regras, suas leis, seus governos, etc. Mas também, com ela veio à insegurança social e econômica, a agitação da vida humana, a desagregação das famílias, a dimi-

<sup>(33)</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p. 22.

<sup>(34)</sup> PEREIRA, Duarte. *Visão e interpretação da sociedade brasileira*. In *Crítica marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001, p. 166.

<sup>(35)</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Cristina. 8ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001, p. 301.

nuição do misticismo, etc. Em fim, a burguesia criou um mundo à sua imagem.

Um mundo onde as relações econômicas valem mais que relações de afeto, onde o homem nada mais é do que força de trabalho. Vale por sua produtividade, capacidade criativa e pelo poder econômico que representa. Criou-se um mundo global, onde o indivíduo é mera massa manipulável e a burguesia/mercado, “nem sequer é capaz de assegurar aos seus escravos uma subsistência que lhes permita suportar a própria escravidão”<sup>36</sup>. Frente a tais inovações o homem sente necessidade de reavaliar as condições de sua existência e de suas relações com o mundo.

Marx sugere uma revolução ordenada<sup>37</sup>, em busca de uma sociedade sem classes, o fim das diferenças sociais. Pretende conquistar o poder político para em fim, conquistar a democracia, pois o “poder político é, no sentido próprio, o poder organizado de uma classe em vista da opressão de outra”, porque “O governo moderno é apenas uma delegação que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”. Assim, “A sociedade não pode mais viver sob a burguesia; em outros termos, a existência da burguesia deixou de ser compatível com a sociedade”<sup>38</sup>.

Assim, propõe a construção de uma sociedade sem classe, sem diferenças sociais, sem poder político no sentido próprio, sem Estado — já que o Estado é apenas a tradução dos antagonismos de classes. Onde o livre desenvolvimento de um é a condição do livre desenvolvimento de todos. “Seguramente não a de uma ordem social dirigida pelo Estado. O Estado político para Marx pertence “a “superestrutura” reguladora da sociedade: é ele próprio um produto

da luta de classes em vez de estar sublimemente além deste conflito. O Estado é em última análise um instrumento da classe dirigente, uma maneira de assegurar sua hegemonia sobre as outras classes; e o Estado burguês em particular cresce a partir da alienação entre o indivíduo e a vida universal. (...) Marx nem sempre adotou um ponto de vista tão vigorosamente instrumentalista do Estado em suas análises detalhadas de conflitos de classe; mas estava convencido de que sua verdade, por assim dizer, está fora de si mesmo, e além do mais o vê por si só uma forma de alienação. Cada cidadão individual alienou ao Estado parte de seus poderes individuais, que assumem então uma forma determinante sobre a existência social e econômica cotidiana que Marx chama “sociedade civil”. A genuína democracia socialista, em contraste, reuniria estas partes gerais e individuais entre nós mesmos, permitindo-nos participar de processos políticos como indivíduos concretamente particulares — no local de trabalho assim como na comunidade local, por exemplo, em vez de cidadãos abstratos da democracia representativa liberal”<sup>39</sup>.

Mas quando se pensa em alterar conceitos referentes ao Estado e a sociedade, logo se depara com a economia e a globalização. O que fazer com elas diante dos anseios de uma sociedade ávida por uma condição humana mais digna, onde dignidade é sinônimo de conforto e de consumo?

Não há como negar a irreversibilidade do mercado e da globalização no mundo contemporâneo. O próprio Marx já previa seus efeitos tanto na economia que “Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte”<sup>40</sup>, quanto

<sup>(36)</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lygia Cristina. 8º ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001, p. 306.

<sup>(37)</sup> “Qualquer pessoa que tenha um mínimo de familiaridade com a problemática política do marxismo não pode supor que, para Marx, com o desaparecimento do Estado, se tenha o advento da sociedade anárquica, tal como a concebiam os anarquistas; aqueles que falam em marxismo literário ou anarco-marxismo, ou desconhecem o anarquismo, ou o marxismo” (GALVÃO, Luís Alfredo. *Capital ou Estado?* São Paulo: Cortez editora, 1984, p.146).

<sup>(38)</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lygia Cristina. 8º ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001, p. 306.

<sup>(39)</sup> ENGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. Tradução de Marcos B. Oliveira. São Paulo: Unesp, 1999, p. 51.

<sup>(40)</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p. 24.

nas relações pessoais, ao afirmar a célebre frase “Proletários de todos os países, uni-vos!”<sup>41</sup>.

O correto seria retirar o sentido pejorativo do termo globalização para passar-se a entendê-la como desenvolvimento<sup>42</sup>, como criação de oportunidades através do comércio, das relações subjetivas, da miscigenação de culturas. Ou ainda, a possibilidade da humanidade viver harmonicamente através da construção de uma comunidade global, onde sociedades desenvolvidas ajudem as subdesenvolvidas para a construção de um mundo melhor, mais justo, sem pobreza, sem guerras, sem terroristas, etc.

Portanto, é errônea a visão da globalização “apenas”<sup>43</sup> como abertura comercial e financeira, onde o livre comércio leve apenas ao enriquecimento dos países ricos em detrimento dos não-ricos. É preciso mudar as concepções, inclusive em termos econômicos, permitindo que os países subdesenvolvidos tenham tanto mais chances quanto forem suas oportunidades no comércio mundial. Um mercado global pode gerar mais renda, mais emprego, mais saúde, mais educação, mais moradias, em fim, melhores condições de vida, pois todos seriam responsáveis por todos. Talvez se necessite de mais globalização, porém com maior equilíbrio e solidariedade.

Portanto, é necessário repensar a relação do homem com a economia. Hoje se pensa a economia como algo palpável e imutável. Já dizia Marx, o

dinheiro é “a prostituta universal, o proxeneta universal de homens e povos”<sup>44</sup>, que por ele o homem pratica qualquer ato, constrói qualquer coisa, aniquila seu semelhante. Esquece-se que assim como o Estado, o dinheiro, o comércio, a economia são artifícios criados para servir ao homem e não para sua dominação.

A história não foi feita de leis imutáveis, da mesma forma o mercado. O capitalismo e o Estado, mesmo sendo artifícios construídos pelo homem, existem e exercem poder sobre os indivíduos, porém, nada indica que devam existir para sempre, ou mesmo, que não possam ser substituído por outra forma de organização social. O futuro será o resultado do que os homens, na sua coletividade, resolverem em seus atos políticos. Ou seja, o Estado, a sociedade, a economia, o capitalismo dependem de atos políticos dos homens para alterar a história.

O Estado não é um produto superior à história. Ele só existe porque em um determinado momento histórico o homem sentiu necessidade de formular, constituir, criar, um ente que fosse capaz de ordenar e regular os indivíduos. Será que um dia ele pode desaparecer? Pode-se imaginar um futuro sem Estado?

Temos de confiar na capacidade de auto-instituição das sociedades, do cidadão. Na sua vontade de mudar, de construir um mundo melhor, mais justo, de maior liberdade, um mundo de paz sem

<sup>(41)</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Cristina. 8<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001, p. 316.

<sup>(42)</sup> Boron não acredita que seja possível converter a globalização em benefício da população porque “Os trabalhadores poderão organizar greves, invadir terras, ocupar fábricas e terrenos urbanos e quase invariavelmente a resposta oficial oscilará entre a repressão e a indiferença, mas nunca será o temor. (...) Em suma, as empresas transnacionais e as gigantescas firmas que dominam os mercados transformaram-se em protagonistas privilegiados de nossas débeis democracias. Seu predomínio nesta “segunda arena” da política democrática, os mercados, projeta-se decisivamente na esfera pública e nos mecanismos decisórios do Estado, prescindindo das preferências em contrário, que, em matéria de políticas públicas, ocasionalmente pudessem exprimir-se nas ruas” (BORON, Atilio A. *Os “novos Leviatãs” e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina*. In *Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 44/45).

<sup>(43)</sup> “Ao contrário do otimismo da tese globalista, devemos também recordar que “globalização” não quer dizer exclusivamente “mercado mundializado”. Há também políticas globais, inclusive políticas globais não governamentais, como a cúpula das Nações Unidas, a Convenção sobre os Direitos da Criança, as quais tiveram um efeito importante sobre a sociedade global. Na Europa está-se desenvolvendo um processo muito interessante de integração supranacional que denuncia a tendência ao surgimento de uma área normativa européia. O interessante aqui não é o mercado comum. Mas as instituições de justiça como, por exemplo, a Corte de Direitos Humanos e a Corte de Justiça” (THERBORN, Göran. *Os “novos Leviatãs” e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina*. In *Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 87).

<sup>(44)</sup> ENGLETON, Terry. “Marx e a liberdade”. Tradução de Marcos B. Oliveira. São Paulo: Unesp, 1999, p. 34.

que haja um poder centralizador e coercitivo obrigando-o a obedecer. Temos de confiar no homem, porque só ele sabe o que e quando mudar. Só ele é capaz de criar um novo artifício que dê conta do eterno anseio de uma condição humana digna.

Efetivamente, acreditar na construção de um Jardim de Epicúrio, onde as relações de poder são inexistentes, é uma utopia. Não necessariamente pelas relações psicológicas, ou biológicas como afirma Hobbes, mas porque sempre existirá desigualdade econômica e cultural que acarretem as divisões sociais. Que nada mais são do que uma violência contra cada um. A permanência constante de um Estado de guerra. Porém, estas desigualdades podem ser amenizadas, pode haver uma maior proximidade entre as classes, entre ricos e pobres, entre milionários e miseráveis. Basta o homem querer, organizar-se para exigir, para construir, para melhorar.

Como visto, não se pretende o fim da sociedade, mesmo porque, ainda não há uma perspectiva para homem viver fora dela. A organização social existe desde os primórdios da criação, de forma arcaica, é verdade. Porém, não há como negar que ela está desde sempre presente. Portanto, o problema não está na constituição da sociedade, mas no seu funcionamento como organização social e política que vise o bem de uma coletividade.

Da mesma forma, é uma quimera acreditar em uma sociedade onde o poder não circule, não se exerça. Ele está em toda parte, sempre existirá uma forma de opressão. O poder é necessário para impor determinadas regras de conduta, de organização, que permitam uma certa tranquilidade. A conquista da paz, mesmo que superficial.

O poder é um exercício, uma estratégia que se molda a cada oportunidade de forma singular. Não é uma propriedade de uma classe ou pessoa, mas sim, um conjunto de estratégias que envolvem, manipulam, seduz a todos. Está enraizado na socie-

dade e não nas relações entre o Estado e o cidadão. Com isso, observa-se, que o órgão do poder não necessariamente precisa assumir a forma do Estado único, forte, centralizado, autoritário, tal como o conhecemos. Há vida além do Estado porque o poder se exerce independente de sua existência.

Mas para isso, é necessário acordar para o novo, mesmo que para “a maior parte da *media* não existe alternativa ao capitalismo, ao globalismo no qual tudo se subordina ao consumo, ao virtual, ao capital financeiro, ao discurso único e unidimensional. Apesar disso, aqui e ali surgem vozes dissonantes, a nos lembrar que sem utopia, sem luta e dor, não é possível encontrar o que Marx chamou de gênero humano”<sup>45</sup>.

O importante é não perder a esperança que uma revolução é possível e necessária. Não se pretende uma revolução de armas, mas de consciência. Como diria La Boétie<sup>46</sup> – buscar a liberdade não consiste em combater ou derrubar o tirano, mas sim, em não sustentá-lo.

## Considerações Finais

A organização social idealizada por Hobbes está fundada em um sistema político simplista e dicotômico. Fundamenta que há duas formas de Estado, o Estado de natureza, onde não há regras de conduta, não há respeito, não há solidariedade, não há segurança, em fim, é uma guerra constante de “todos contra todos”. A segunda opção seria o Estado civil, ou Estado de sociedade, que se caracteriza pelo pacto de submissão onde cada um abre mão de sua liberdade em troca da proteção soberana. É um contrato entre “cada um do povo com e cada um” em busca da segurança, da estabilidade, da tranquilidade, da comodidade, da paz.

Assim, Hobbes dirá que é necessária a construção de um poder comum, supremo, inalienável,

<sup>(45)</sup> MATHIAS, Suzeley Kalil. *A guerra revolucionária acabou? In Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001, p. 171/172.

<sup>(46)</sup> LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Merilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 2001.

independente. Um poder sem igual e sem concorrente, capaz de estabelecer normas de comportamentos para todos os habitantes. Um poder de mando e comando, caracterizado pela unidade, centralidade, soberania. Onde a pessoa do soberano é o ser mais poderoso entre todos os homens, como representante do Estado é detentor do bem mais valioso, a liberdade dos súditos.

Hobbes reconhece que a submissão a um homem (que pode ser em um Estado monárquico, como em uma assembléia, como em um Estado democrático) pode ser perigoso, porém acredita ser um mal menor do que a falta de um governo que geraria a falta da segurança, a ausência da paz. A paz é o problema fundamental da teoria hobbesiana e continua sendo até os dias de hoje.

Na contemporaneidade esta estrutura de poder, o Leviatã de Hobbes, está sendo colocada em xeque. Observa-se uma crise de poder, uma crise de soberania. O poder não está mais no Leviatã como pretendia Hobbes, ele está em toda parte, nos grandes conglomerados financeiros, nos meios de comunicação, nas entidades supranacionais, etc. Forma uma rede de onde não há saída. Onde todos, de alguma forma, desempenham um papel.

Já o indivíduo debate-se contra essas novas mitologias criadas pelo capitalismo para não perder sua individualidade, sua personalidade. Quer resistir, quer ser livre. Na antiguidade eram escravos do medo, da força dos exércitos... Hoje são escravos da economia, do consumo, como bem desenvolve Hannah Arendt. A sociedade evoluiu, porém o homem, continua sendo o mesmo hobbesiano, que luta contra tudo e todos em busca da satisfação de seu desejo - poder que proporciona riqueza, glória, fama - é este o instinto que move a sociedade capitalista do século XXI.

Ou seja, hoje o ser humano é escravo do mercado, um ente criado pelo homem com o intuito de progredir, mas que na atualidade tornou-se o opressor do criador. Atua diariamente nas bolsas de valores, na cotação do dólar, influenciando, chantageando,

subornando governos, políticos, Estados, orientado as ações da humanidade.

O mercado não deveria ser o empecilho, mas a solução dos problemas das comunidades. É um adjetivo que pode ter a concepção que o homem entender como a melhor para o desenvolvimento da humanidade. Deveria ser, efetivamente, um mecanismo de produção de riquezas.

Da mesma forma a globalização, veio para unir mercados, diminuir distâncias, propiciar uma maior circulação de bens, serviços, tecnologia, informação. Porém, também provocou a desconcentração e fragmentação do poder, possibilitou novas configurações geopolíticas, acentuou as diferenças entre ricos e pobres, diminuiu o papel da família, do trabalho, da comunidade e do Estado.

Estaríamos diante da "falência do Estado"? Seria o fim do Leviatã idealizado por Hobbes, um ser com poder supremo, absoluto, coercitivo, indivisível e inalienável?

Marx e Engels, já a muito propunham a construção de uma sociedade sem classes, sem adversários, sem Estado. Talvez seja uma utopia acreditar que algum dia as diferenças sociais, a distância que separa os ricos e dos pobres seja amenizada. Talvez seja uma idéia revolucionária, anárquica... Mas este é um grande desafio.

Quem pode duvidar que em um dado momento histórico o homem perceba que o Estado, como está aí constituído, perdeu sua finalidade, não mais garante a segurança, a tranquilidade, a paz e que é o momento de repensar sua efetividade, sua necessidade? Evidente que este dia não será amanhã...

Mas para isso é necessário acordar para o novo, querer mudar, ter esperança na humanidade. A acreditar no homem e na sua capacidade de alterar o futuro, de crescer, de progredir, de ser livre...

## Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BONAVIDES, Paulo. *Do país constitucional ao país neoliberal - a derrubada da Constituição e a recolonização pelo golpe de Estado institucional*. 2º ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

\_\_\_\_\_. *Do Estado liberal ao Estado social*. São Paulo: Malheiros, 2001.

BORON, Atilio A. *Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CALERA, Nicolas Maria. *Yo, el Estado*. Madrid: Trotta, 1992.

CHALITA, Gabriel. *O Poder*. São Paulo: Saraiva, 1998.

CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *História das idéias políticas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje - idéias, debates, questões*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação a idade da globalização e da exclusão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

INGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. Tradução de Marcos B. Oliveira. São Paulo: Unesp, 1999.

FARIA, José Eduardo (Org). *Direito e globalização econômica - implicações e perspectivas*. São Paulo: Malheiros, 1998.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Tradução de Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d.

GALVÃO, Luís Alfredo. *Capital ou Estado?*. São Paulo: Cortez editora, 1984.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Las transformaciones del Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

GÓMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Merilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo - de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MATHIAS, Suzeley Kalil. *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

MARTINS NETO, João dos Passos. *Não Estado e Estado no Leviatã de Hobbes*. Florianópolis: OAB/RS, 1999.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *O Capital - crítica da economia política*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MORAIS, José Luiz Bolzan de. *Ainda Hobbes*. Revista da Faculdade de Direito da URI/FW. Frederico Westphalen: EDURI, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ciência política e teoria geral do Estado*. 2. Ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2001.

\_\_\_\_\_. *Revisitando o Estado! Da crise conceitual à crise institucional (constitucional)*. In *Anuário do programa de pós-graduação em direito - mestrado e doutorado*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

PEREIRA, Duarte. *Visão e interpretação da sociedade brasileira*. In *Crítica marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

PIRES, Cecília Maria Pinto. *A questão do Estado*. In *Reflexões sobre filosofia política*. Santa Maria: Pollotti, 1986.

\_\_\_\_\_. *Ética e política: o tempo da barbárie*. "Revista estudos Leopoldenses". Vol. 32, n. 150, nov/dez, 1996.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

THERBORN, Göran. *Os "novos Leviatãs" e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal*

*e decadência da democracia na América Latina. In Pós-neoliberalismo II. Que estado para que democracia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política - Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista"*. São Paulo: Ática, 1998.

WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

## A *conjunctio oppositorum* no pensar-sentir de Agostinho da Silva: *Sofia e paradoxia*

### *The conjunctio oppositorum in think-feel of Agostinho da Silva: Sofia and paradoxia*

Maria Helena VARELA  
UFF

---

#### Resumo

---

Este artigo estuda as noções de pensar, sentir, *sofia e paradoxia* segundo as reflexões do filósofo Agostinho da Silva, visando, também, pensar a questão da língua portuguesa em suas várias expressões no mundo hodierno.

Palavras-chave: Agostinho da Silva, língua portuguesa, sofia, paradoxia.

---

#### Résumé

---

*Cet article étudie les notions de penser, sentir, sofia et paradoxia selon les réflexions du philosophe Agostinho da Silva, visant, aussi, à penser la question de la langue portugaise à ses quelques expressions dans le monde actuel.*

*Mots-clé: Agostinho da Silva, Langue Portugaise, sofia, paradoxia.*

Ao recordar Agostinho da Silva, vem-me à memória esse homem simples e sábio que algumas vezes visitei em sua casa em Lisboa, acompanhando nossa amiga comum Dalila Lello Pereira da Costa. Sentia-me, então, fascinada ao escutar seu verbo sapiencial, suspenso de um *pensar vadio*, sem marca nem pontífice, tão liberto quanto os dois gatos que, despreocupados, passeavam pela sala. Lembro-me ainda de um programa de televisão, justamente intitulado *Conversas vadias*. Controverso, misto de sábio e de visionário, de homem comum e marginal, Agostinho e suas conversas vadias entusiasmavam o grande público, contagiando-o com suas idéias de

poeta e de profeta, simultaneamente doce e arredo, familiar e enigmático. O gosto pelo paradoxo, pela coincidência dos contrários, segundo ele, característico do homem português, parecia colocá-lo para além do bem e do mal, das ortodoxias e das heterodoxias, questionando o bom senso e o senso comum, inquietando os mais acomodados, suscitando adesões ou repúdios extremos.

Mas Agostinho da Silva é muito mais do que essa imagem que guardei na memória e que haveria de recordar já aqui, neste Brasil que ambos amamos, e que para ele era uma espécie de *Terra prometida* ou

*Ilha dos Amores* em nossa epopéia espiritual, o ponto de encontro de todas as culturas. Sendo, sem dúvida, figura emblemática do pensamento contemporâneo em língua portuguesa, filólogo, filósofo e sobretudo filólogo, pedagogo e quase sempre poeta e profeta - como é também próprio do ser português - Agostinho é fundamentalmente o precursor dessa comunidade dos povos de língua portuguesa, porquanto, na senda de Camões, Vieira e Pessoa, para ele, a pátria, Portugal, é a língua portuguesa, sendo o Quinto Império, a irmandade da fala, "um império cultural tecido de anseios e lonjuras."<sup>1</sup> Se no passado, Portugal unificou o mar, sua tarefa futura será a unificação do mundo pelo espírito, pela língua, constituindo-se a nação portuguesa como a pátria virtual de quantos a falam, o que implica, como ele próprio dirá: "além deste Portugalzinho, as ilhas Atlânticas, a África, o Brasil, Goa e Malaca, Timor e Macau, as comunidades portuguesas em França, nos Estados Unidos, ou na Austrália, se não mesmo aqueles simples lugares em que um português só e sozinho passaria impávido como se tivesse atrás de si todas as forças do mundo."<sup>2</sup>

Meditando sobre o sentido último da história e da cultura portuguesa, numa grande afinidade com Vieira e Pessoa, assumindo o franciscanismo e o paracletismo que Jaime Cortesão vislumbrara nos Descobrimientos, Agostinho da Silva passará a considerar a comunidade de língua portuguesa como a mediadora da unificação fraterna no mundo numa filosofia utópica e ucrónica que, unindo o tempo e a eternidade, o humano e o divino, culminará numa plenitude trans-histórica. Partindo da visão vieirina e pessoana de Quinto Império, o ideal português de expansão político-religiosa no mundo, transformar-se-á, então, num símbolo de unificação mais amplo, através da divulgação de uma língua e cultura inspiradas, porque fiéis ao seu sentido meta-histórica.

O Quinto Império, o reino do espírito será tarefa de Portugal, esperança de fraternidade e unidade; só através desse império outro que só "poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa"<sup>3</sup>; só através desse reino espiritual "que surgirá por transformação interior do homem, (...) é que Portugal, por já não ser, será"<sup>4</sup>, concluirá o filósofo. Porque só este Portugal ideal, metáfora da vida do espírito, símbolo da união dos contrários, da tolerância e aproximação entre os homens, poderá propiciar a passagem do mito à realidade, do messiânico ao histórico.

Portugal é o país mais autêntico porque não tem centro em parte alguma, sendo a sua situação periférica "marcada pela expansão de sua língua e cultura *pax in excelsis* que levará consigo."<sup>5</sup> A tarefa lusitana é a de construir a paz mundial, como já visionara Sampaio Bruno no final de *O Encoberto*, missão possível pelos laços que o país manteve no passado com os povos do mundo inteiro. Depois de navegar por mares reais, a nação portuguesa poderá navegar pelos mares da alma, da cultura e da língua, sendo, então, o mar sem fim português, um imenso oceano espiritual, a irmandade da fala.

Se este profetismo lusocêntrico determinará uma hermenêutica poético-imaginativa da história portuguesa, o filólogo Agostinho da Silva não foi, porém, um visionário permanente. Embora o Portugal que emerge de seus escritos seja um Portugal metafórico, símbolo e mito, à maneira pessoana, a *praxis* agostiniana foi real e permanece viva. O seu Portugal concreto tem tarefas a realizar para ser digno da grandeza do passado e da sua missão futura, devendo contribuir para a unificação do mundo, para a construção de um império espiritual, personificado na língua, através de uma religiosidade aberta a todas as manifestações do sagrado, de uma cultura da imagi-

(1) *Um Fernando Pessoa* Lisboa: Guimarães editores, 1958. p.15.

(2) Nota a cinco fascículos. In: *Dispersos*. Lisboa: ICALP, 1989. p. 543.

(3) *Um Fernando Pessoa*, p. 15.

(4) *Ibidem*.

(5) *Dispersos*. p. 697.

nação e de sua *filosofia do imprevisível*. Portugal é, para o filósofo, o país concreto que realizou geograficamente a união do mundo no passado, mas é também o símbolo do país futuro, capaz de realizar pela língua universalizada um mundo fraterno, assim se cumprindo a sua vocação histórica para aproximar terras e gentes, ser todo o mundo e ninguém, numa *conjunctio oppositorum* tolerante e miscigenadora.

Atento à realidade econômica internacional, ainda que à margem dela, Agostinho da Silva aperceber-se-à da importância da política e da educação, entendidas, porém, como exercício da liberdade. Articulando o trabalho e o lúdico, o sonho e a ação, cria Centros de Cultura nos diversos países onde Portugal floresceu, funda universidades, ele próprio lecionando em várias, dinamiza Centros de Estudos, organiza cursos livres, envia cartas circulares aos discípulos dispersos e atuantes pelo mundo inteiro. Para realizar o sonho de uma humanidade una, os povos de língua portuguesa espalhados pelo mundo terão um papel preponderante, sobretudo o Brasil, sendo a Universidade de Brasília por ele concebida como modelo do mundo futuro. Agostinho chegará mesmo a aperceber-se da formação de novos blocos geográficos e culturais, destacando-se os povos de línguas ibéricas, as penínsulas ibéricas, como dirá, a do Mediterrâneo Atlântico e a do Atlântico Pacífico.

Numa época em que Portugal, por um lado, parece circunscrever-se a seus domínios territoriais estritamente europeus, assumindo, por outro, a sua atlanticidade finistérica numa mobilidade que hoje é essencialmente língua, parece-nos da maior importância visitar Agostinho da Silva. O imaginário lusófono tornou-se hoje, definitivamente, o espaço cultural da pluralidade, sendo que a comunidade e a fraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, a sua unidade utópica, no sentido da partilha em comum, só poderá existir pelo conhecimento de todas as diferenças. Assim, se quisermos dar algum sentido à galáxia lusófona nesta virada de milênio, parece-nos da maior importância interpretá-la e vivê-la à maneira

agostiniana, como demanda cultural de *nós mesmos através dos outros*, e dos *outros através de nós mesmos*, sendo a língua, o lugar de expressão e mediação dessa diversificada unidade.

Plural e mediática, tolerante e universal, a cultura portuguesa foi e ainda é uma cultura essencialmente nômade, fora e além de si, tecida de viagens, mestiçagens e metamorfoses. É como se, em sua exiguidade terrestre e *eksistência* marítima, a pátria lusitana se projetasse sempre nos espaços *entre*, caracterizando-se como *cultura de fronteira*<sup>6</sup>, conforme Boaventura Sousa Santos a definiu, essencialmente cosmopolita em seu acentrismo. Assumindo-se pela sua posição mediadora, mais do que por suas raízes, estas estariam sempre no longe da memória ou na distância da imaginação e, por isso mesmo, mitificadas. Por jamais se conter em seus limites territoriais estreitos, a cultura portuguesa tenderia hoje a identificar-se com a língua, nova pátria virtual de quantos a falam, como já havia sugerido Fernando Pessoa.

Na comunidade transcultural de seus falantes, da pátria-língua de Fernando Pessoa e comunidade da fala de Agostinho da Silva, às CPLPs políticas, a língua portuguesa surge, naturalmente, como um lugar de trânsito e de mobilidade mediática, seja em seu *estar-entre*, característico de sua meta-territorialidade simbólica, seja em seu *ser-entre*, característico de suas territoriais metamorfoses, remetendo-nos para as raízes míticas de um paracletismo mediador e seus quintos impérios universalistas e espirituais. Ela é a pátria virtual de seus falantes no mundo, como sabiamente visionou o pensador luso-brasileiro.

Agostinho da Silva nasceu no Porto em 1906, tendo-se licenciado em Filologia Clássica na Faculdade de Letras daquela cidade; passou, porém, parte de sua meninice na Barca de Alva, paisagem geográfica e humana que muito o marcou. Aluno de Leonardo Coimbra e colega de José Marinho, foi, sem dúvida, o menos filósofo do grupo, não por falta de sabedoria, mas pelo seu distanciamento em relação ao pensamento racional e especulativo, pelo seu de-

<sup>6</sup> Santos, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994.

sinteresse pelo *logos* ortodoxo e sistemático. Foi mesmo um dos maiores críticos da chamada *Filosofia Portuguesa*, à qual opunha, como inexplorado indicativo de nossa mentalidade, os aforismos e anexins populares, *nossa filosofia do imprevisível*. Na sua obra, mais de raiz sapiencial ou sófico-poética do que estritamente filosófica, manifestam-se influências da mística cristã, do budismo zen e do taoísmo, além de sua admiração pelo espinosismo.

Considerado um dos que fez a ponte entre a *Águia* e a *Seara Nova*, além de sua tese de doutorado, *Sentido histórico das civilizações clássicas*, em que refutava Spengler, deixou-nos uma vasta obra, apesar de seu gosto manifesto pela oralidade, destacando-se, *Conversação com Diótima*, *Reflexão à margem da literatura portuguesa*, um *Fernando Pessoa*, *Sete cartas a um jovem filósofo*, *Diário de Alcestes*, *Considerações*, entre outros escritos, bem como um conjunto de aforismos inéditos. Por toda ela parece perpassar o mesmo conceito de filosofia sapiencial, entendida como uma explicação total do universo, em que todos os contrários se harmonizam numa paradoxia meta-lógica. A par desta compreensão unitiva e não separativa, há que destacar, além de uma constante valorização da ciência, uma franca oposição, tanto às ortodoxias quanto às heterodoxias, bem como uma conseqüente apologia do paradoxo, entendido como o único que, por abranger em si os aparentes e complementares opostos, contem a totalidade do uno. Filósofo apenas porque filômito, Agostinho da Silva descrê do *logos* separativo, contrapondo-lhe, no mito e na profecia, quando não na poesia, uma paradoxia unitiva que “mais imagina a vida que a explica”.

Seres essencialmente marítimos, a produção filosófica dos portugueses parece enfermar de uma plasticidade líquida, confluindo, por vezes, em um sentimento apocalíptico da vida, conseqüência de nossa mobilidade insituada e causa de nosso desassossego e saudade existenciais. Incapaz de cristalizar

na solidez dos sistemas, o nosso pensamento tornou-se um *pensar-sentir*, mais poético que reflexivo, preferindo pensar sentindo, a pensar apenas, sendo por isso, talvez, nossos poetas, na errância metafísica de sua razão plástica, os grandes marcos *heterológicos*<sup>7</sup> deste pensamento. Daí, a natureza complexa e polimorfa, fluida e abrangente de nosso pensamento, nele coexistindo, paradoxalmente, o positivo e o oculto, o cientismo e a transfiguração mitopoética, a razão e o mistério, como se essa *conjunctio oppositorum* fosse, uma vez mais, a marca de originalidade de nossa atlanticidade finistérica, conforme sabiamente destacou Agostinho, em sua singular paradoxia sófica.

Por incompatibilidade política com o regime do Estado Novo, Agostinho exilar-se-á no Brasil, sendo aí que seu pensamento e sua *praxis* adquiriram maturidade e significado. Expulso do *Portugal-território*, instalar-se-á no *Portugal-língua*, alargando sua missão cultural à África, China, Japão, Índia, ou melhor, ao mundo. Na seqüência desse “imperador da língua portuguesa” que foi Vieira, o projeto do Quinto Império parece-nos transfigurar-se em Agostinho da Silva, passando por Fernando Pessoa, na imagem virtual da pátria hipostasiada, lugar de encontro e completude teleológico, mercê “da universalidade e do tesouro sem fundo, semântico, filosófico e arcânico que é a língua portuguesa”<sup>8</sup>. A língua surge, então, como o novo paradigma utópico da portugalidade, o *topos* da mediação universalizadora e da miscigenação recriadora. Só assim, *o nada que é tudo* do mito, *o desejar poder querer* dos nossos anelos saudosistas e sebastianistas, se abrem ao “Portugal futuro do passado”<sup>9</sup>, àquilo que renascerá a partir do que demos ao mundo, não do que possuímos ou conquistamos: o nosso projeto universalista e mediação totalizadora.

Desde cedo, o espírito totalizante e aberto de Agostinho da Silva, a sua sabedoria e *praxis* unitivas, pautar-se-ão por um franciscanismo espiritual, inspirado nas teorias de Joaquim de Fiore, por certo

<sup>(7)</sup> Cf. Varela, M. Helena. *O heterologos em língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1996.

<sup>(8)</sup> Quadros, A. *Fernando Pessoa, vida, personalidade e gênio*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1988. p. 258.

<sup>(9)</sup> Pessoa, F. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1982, p. 86.

motivado por seu sogro e amigo Jaime Cortesão. A partir daí, o seu pensar vadio será profundamente marcado por uma filosofia escatológica da história portuguesa, aliada a um messianismo lusocêntrico, pedagógico e ativo. Além de Leonardo Coimbra, seu mestre na Faculdade de Letras do Porto, no itinerário sófico de Agostinho da Silva pesou ainda a influência de António Sérgio. Não do racionalismo cartesiano e berkeleyano deste autor, não do seu agnosticismo e mitofobia, como dirá António Quadros<sup>10</sup>, mas do seu idealismo pragmático e democratismo, sobretudo, do seu empenhamento numa política do concreto e *praxis* objetiva. Será assim que o “Agostinho andarilho e vagabundo, o Agostinho trânsfuga de um Portugal “habitualizado”, o Agostinho doutorado em Filologia, mas fugitivo das universidades positivistas e dos meios políticos e culturais demasiado estreitos”<sup>11</sup>, partirá em peregrinação ao Portugal medieval e dos Descobrimentos, ao Portugal do sebastianismo e do Quinto Império. Na *História do futuro* e em *Os Lusíadas* encontrará a profecia e o mito feitos história; em Fernando Pessoa, certificar-se-à que esse nada é tudo quanto fomos e, em parte, seremos, prosseguindo, na paradoxia de sua vida e obra, a vivência duma utopia real, o seu sonho paracletico de amor e unidade.

Com D. Dinis e Dona Isabel, as influências de Joaquim de Fiore tinham penetrado em Portugal, através dos franciscanos espirituais e dos Templários-Ordem de Cristo, bem como através de Raimundo Lullo e de Arnaud de Villeneuve, conselheiros nas cortes de Aragão e da Sicília, transformando o reino no teatro litúrgico do Espírito Santo. Opondo-se à visão cristocêntrica, o abade de Fiore desenvolvera uma hermenêutica da história baseada num estudo comparativo do Antigo e do Novo Testamento, considerando o devir da humanidade, como uma progressiva expressão das três pessoas da Trindade, cada uma delas marcando uma época histórica.

A Idade do Espírito Santo, que deveria acontecer pelos finais do século XII, suceder-se-ia às ida-

des do Pai e do Filho, caracterizando-se pelo domínio do espírito, pela unidade e amor dos homens. Enquanto a primeira idade, a dos leigos e do casamento, correspondente ao tempo da lei mosaica anterior a Cristo, estava sob o signo do Pai, e a segunda, marcada pela vinda de Jesus e dominada pela ordem dos clérigos, estava sob o signo do Filho, a terceira, votada à liberdade da contemplação, assistiria à promoção das ordens monásticas, difusoras do Evangelho Eterno, sob o signo do Espírito Santo. Se a primeira idade foi a da ciência e a segunda a da sabedoria, a terceira seria a da plenitude da inteligência e da liberdade. O reinado do Espírito Santo corresponderia, pois, a uma crescente espiritualização da humanidade, através da plenitude do intelecto e da aquisição dos dons paracleticos da sapiência e da contemplação.

Com nosso rei-poeta surge em Portugal uma *paideia* espiritualista, refletindo-se no florescimento da língua e na criação da Universidade, sendo curioso notar que D. Dinis nasceu em 1261, enquanto para o abade de Fiore 1260 seria o ano do Anticristo, após o qual principiaria a terceira idade, a idade do Espírito Santo, reunindo este rei as condições proféticas de iniciador de um império espiritual, o Quinto Império português. Embora o monge cisterciense não fosse um messianista nem tão pouco um milenarista, em sentido estrito, ao romper com a interpretação agostiniana da história, suas profecias retomavam as concepções escatológica dos primeiros séculos do cristianismo. O seu pensamento terá penetrado facilmente em Portugal, em cuja Filosofia da História sempre se procurou a realização de uma terceira idade, esse império do espírito, harmonizador do múltiplo no seio do uno. Os próprios Descobrimentos portugueses, segundo Jaime Cortesão, teriam sido uma tentativa de realizar na terra essa missão transcendente, assumindo Portugal, o papel mitopoético e cultural de *axis mundi*, na fusão dos contrários Ocidente e Oriente, na demanda de um reino de paz e unidade, de anseios e lonjuras, como diz o nosso filósofo.

<sup>(10)</sup> Quadros, A. *Memória das origens*. Saudades do futuro. Lisboa: Europa América, s.d. p. 280.

<sup>(11)</sup> *Ibidem*, p. 281.

Apoiado numa sabedoria oriental, neoplatônica e espinosista, envolvido na trama histórica do paracletismo do sogro, o filósofo portuense transfigurará, então, o projeto vieirino e pessoano, vislumbrando na cultura e na língua portuguesa esse sentido outro, mediador, rumo à transcendência e à unidade. Só um império mais espiritual do que material poderia diluir as diferenças e conciliar os opostos, por isso mesmo, seria um império de dom não de domínio, de fraternidade e de amor, bem patente na coroação simbólica de um pobre ou de uma criança como imperador do Espírito Santo, nas festas do Divino, em Portugal, Açores e no Brasil.

Ecumênico e universal, o novo reino espiritual resultaria da unidade entre a Europa, a África e a Ásia, pressupondo uma unidade religiosa, não confessional, e uma unidade cultural, dinamizada através dos Centros de Cultura e das Universidades, cujo objetivo seria favorecer o diálogo entre as comunidades de língua portuguesa, ponto de partida para a unificação do mundo, sob a égide do espírito. Para Agostinho, como para Camões, “é a língua nossa raiz e nossa fronde, nossas flores e nossos frutos, nossa vida e nossa morte.”<sup>12</sup> Por isso, o reino do espírito é a irmandade da fala, geograficamente expressa na nossa expansão marítima e ecumenismo cultural. “A tarefa de Portugal é mostrar que a humanidade é una, como outrora mostrou ser uno o mar,”<sup>13</sup> concluirá, então.

Só que este *Portugal língua*, talvez não possa ter na Europa qualquer ponto de sólido apoio, sendo o Brasil, para Agostinho da Silva, o continuador da nossa epopéia espiritual, reencontrando-se “o Portugal arcaico, o Portugal verdadeiro, num Brasil mais lusíada do que o Portugal remanescente do seu fracasso histórico”.<sup>14</sup> No nordeste que foi a Nova Lusitânia, na Pedra Bonita ou em Canudos, em Euclides da Cunha, Suassuna ou Guimarães Rosa, Agostinho reencontra os mesmos mitos e ideais que outrora alimentaram a raça de nossos navegadores-

poetas. O Brasil é o *porto seguro* das descobertas portuguesas, a *terra prometida* no horizonte de suas viagens míticas e reais, o império espiritual de seus anseios e lonjuras. “Aqui, neste miraculoso Brasil, teria apoio de sólida terra, não apenas pastoreio de nuvens, o sonho do Quinto Império, Império do Espírito Santo, profecia de Joaquim de Flora,”<sup>15</sup> dirá o autor. Se, por um lado, este é o *utopos mítico* onde se encontram o tempo e a eternidade, identificando-se com a *Ilha dos Amores* camoniana, por outro, é sempre o *topos real* onde será concretizado o sonho quinto imperialista, porque o ponto de encontro de todas as culturas, onde a coincidência dos opostos realizada propiciou a miscigenação e privilegiou a tolerância.

País do futuro, na desordem sagrada de sua terra e de suas gentes, o Brasil parece conservar sua infância eterna, seu estado edênico permanente, num para além do bem e do mal, de Deus e do diabo, do ser e do não ser, sendo a paradoxia unitiva, o segredo de sua utopia real. Este modo conjuntivo de ser e estar no mundo, herdeiro da diáspora e mobilidade lusíadas, fará do Brasil uma sociedade onde as relações são mais importantes do que os indivíduos, onde o que está *entre*, o mediador, o intermediário, o moderador, terá sempre um papel fundamental. Se o lema dos norte-americanos é iguais mas separados, no Brasil será sempre, diferentes mas juntos. Daí a preferência brasileira pelas festas e rituais, a sua vocação carnalizadora, porquanto a festa *lato sensu* propicia o conjunto não conflitivo das coisas, a coincidência dos contrários.

O espaço *entre*, a travessia, é, de fato, o espaço por excelência da brasilidade, esse *terceiro lugar* que inclui os opostos, aparentemente irreconciliáveis, por isso mesmo, o espaço onde florescerão todas as heterotopias e meta-lógicas futuras, visualizadas por Agostinho da Silva. O próprio mau funcionamento do país, segundo este autor, seria um atestado

<sup>(12)</sup> *Dispersos*. p. 9.

<sup>(13)</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>(14)</sup> *Quadros*. *op. cit.* p. 284.

<sup>(15)</sup> *Fantasia portuguesa para orquestra do futuro*. Lisboa: Sec. 1982. p. 79-81.

de sua vitalidade paradoxal, dessa *energeia* que o transforma em nova terra de promessa, a certeza de que o naufrágio da civilização não o arrastará consigo.

Será curioso notar que Jaime Cortesão<sup>16</sup> já salientava como traço comum entre portugueses e ameríndios do Brasil - esses nômades e navegadores de rios - a mobilidade. Segundo este autor, "o aborígine da América do Sul, e em especial o tupi, caracterizava-se (...) pela capacidade de orientação, a consciência do espaço e a possibilidade de o representar, sob a forma cartográfica".<sup>17</sup> Sendo notável a cultura geográfica destes povos, posto que rudimentar, foi por certo aproveitada pelos descobridores em sua expansão no interior do Brasil. "Raça seminômade, o tupi movia-se também no continente (...) em busca do Paraíso terreal,"<sup>18</sup> transcendendo seu nomadismo o plano da economia, para a esfera das crenças, numa atitude ainda semelhante à dos portugueses.

O mais importante para Cortesão, porém, seria a forma como esta mobilidade e nomadismo parecem colmatar-se, adotando-se, entre os diferentes grupos étnicos, um único idioma, "que já antes da chegada dos brancos se tornara *língua geral*, e, por consequência, instrumento de unificação social e cultural."<sup>19</sup> A viagem marítima dos lusitanos teria seu contraponto, em terras brasileiras, nas grandes travessias fluviais dos povos anteriores à descoberta, prefigurando-se, já então, a língua como o *topos* da mobilidade, no limiar do qual se projeta o *utopos* da transcendência. A mesma mobilidade nômade, o mesmo sentido utópico de demanda, o mesmo instrumento de unificação - a língua, parecem, à partida, irmanar a luso-brasilidade em sua errância física e metafísica, em suas viagens e travessias.

Talvez por isso, para Agostinho da Silva, será na América do Sul, mais do que na Europa, que a

humanidade poderá esperar o surgimento de novos horizontes, porque aí houve a miscigenação de etnias, a fusão de culturas. Excluindo o Uruguai e a Argentina porque se europeizaram demais, o filósofo deixa ao Brasil e ao México, o papel mais relevante na construção de um mundo novo. Sobretudo ao primeiro que, juntamente com a China, será o parceiro imediato no diálogo que unificará Oriente e Ocidente, articulando a contemplação e a ação. Sem descuidar da importância do desenvolvimento econômico deste país novo e sua futura contribuição na produção mundial, Agostinho acredita sobretudo na capacidade de simpatia humana, imaginação artística, sincretismo religioso, calma e aceitação do destino, inteligência psicológica, ironia, apetência de viver, sentido de contemplação e união harmônica do povo brasileiro. Acredita em sua arte criativa, anunciadora de um tempo em que o sonho se estabelecerá no real; no desenvolvimento de sua ciência, mais inventiva do que especulativa, porque alheia à vontade dominadora do saber ocidental, à sua racionalidade instrumental; acreditando inclusive no florescimento de uma filosofia, mais poética e religiosa do que sistemática, não separativa mas unitiva de opostos - a sua própria filosofia.

Se o papel do Brasil no mundo é o de ser o caminho para a civilização do espírito, a tarefa do visionário Agostinho seria a de tornar o sonho realidade, a partir dos Centros de Cultura e das Universidades, sendo a Universidade de Brasília, considerada um espaço exemplar, a primeira a incluir um Instituto de Teologia desligado de qualquer religião confessional, explicitando o projeto religioso e unitivo do pensador luso-brasileiro. Incluindo em seus cursos as religiões da América, Ásia e África, no que têm de ecumênico, aquele Instituto pretendia tornar-se "o centro do grande círculo de liberdade, fantasia e alegria em que o país deverá inscrever o mundo", conforme refere em seu *Ensaio para uma teoria do Brasil*.

(16) Cortesão, J. *Os Descobrimientos Portugueses*. Lisboa: I.N.C.M., 1990 Vol. I p.19.

(17) *Ibidem*.

(18) *Ibidem*, p. 18.

(19) *Ibidem*, p. 19.

Falar de Agostinho da Silva é pois tarefa complexa e inesgotável, de tão misturados, em sua vida e obra, o sonho e a realidade, o mito e a *praxis*. Apenas podemos concluir que o filósofo Agostinho está sempre além dos limites, das dicotomias e contradições, por isso mesmo é um filósofo. Só nesta acepção paradoxal, o filósofo e o filólogo, o poeta e o profeta, desterritorializado da pátria e reterritorializado na língua, pôde prosseguir em seu sonho paracético, a tarefa dos *Navegadores do Ilimitado* de que falava Pessoa: fazer da língua a pátria virtual de quantos a falam e recriam. Para ambos, só neste *Portugal-língua*, o *Portugal-mito* poderia realizar seu sonho messiânico, cumprir seu *telos* meta-histórica, cumprindo-se finalmente como o “Portugal futuro do passado”.

A filosofia do imprevisível e paradoxia unitiva de Agostinho da Silva revelam-nos um visionarismo pragmático, na *conjunctio* singular destes dois termos opostos, profundamente atual em sua visão totalizante e multicultural da língua portuguesa. A língua, entendida como comunidade da fala, surge como uma espécie de pátria flutuante, o *topos* da mobilidade lusófona, terceiro lugar de fluxos e passagens, onde a

miscigenação acontece e a universalidade é possível; simultaneamente esse *estar-entre*, característico da metaterritorialidade simbólica e esse *ser-entre*, específico das metamorfoses multiculturais.

País semiperiférico, hoje desterritorializado apressadamente na Europa, ontem grandiosamente no mundo, procurar seu quinto império simbólico na comunidade da língua parece-nos ser ainda um jeito de Portugal manter sua posição de *terceiro*, entre a terra europeia de que geograficamente faz parte, e as periferias que por errância lhe pertencem, como é sua vocação atlântica, mediadora e universalista. Nesta hora paradoxal de fim de milênio, sob as aparências sonâmbulas das CPLPs possíveis, algo de mais profundo e mais autêntico parece ainda unir-nos, no universal concreto da língua. Porque nesta travessia lingüística, como sabiamente visionou Agostinho, mesmo que as *praxis* políticas possam acomodar-se, a polifonia lusófona falará mais alto.

No princípio era o mito, esse nada que é tudo; mas o mito fez-se verbo, e a língua, transplantada e enriquecida, rescreverá a História.

## Nietzsche: sobre a arte do discurso

*Nietzsche: on the art of the speech*

Mauro Araujo de SOUSA\*

---

### Resumo

---

O objetivo deste artigo é despertar a curiosidade do leitor no que diz respeito a um Nietzsche retórico a partir do próprio texto do filósofo, seu *Curso de Retórica*. Também é o de trazer para uma reflexão filosófica o teor de importância do uso dos artifícios em termos da linguagem oral e escrita, contando que, para isso, lançaram mão desses artifícios tanto Nietzsche como aqueles que o filósofo critica no texto aqui apontado, o que, por exemplo, aproxima Nietzsche de um Platão retórico, já que Platão é antecessor na história da filosofia. E, também, o artigo traz a retórica como expressão da vontade de poder.

Palavras-chave: retórica, Nietzsche, vontade de poder.

---

### Abstract

---

*This article aims at arousing in the reader a curiosity on what concerns rhetoric features in the own person of Nietzsche, having as reference one of his texts, Course in Rhetoric. It is also intended here to carry out a philosophical reflection on the importance of the use of oral and written languages devices, provided that, the use of such devices were adopted by Nietzsche as well as the ones criticized in the referred text, what, approximates Nietzsche of a rhetoric Plato, for example and Plato antecedes in the history of philosophy. Rhetoric as expression of will to power is also discussed in this article.*

*Keywords: rhetoric, Nietzsche, will to power.*

### Introdução

No *Curso de Retórica*, Nietzsche resgata, como era próprio do seu “espírito de filólogo” o conceito de retórica e faz reflexões próprias a respeito do tema. Ele também aborda, de forma bastante crítica, algumas outras perspectivas que podem ser percebidas ao longo desse seu texto. Entre essas perspectivas, por exemplo, está a da noção de verdade. Esse seu escrito é formado de anotações, as quais fez para

preparar o referido curso. Nietzsche o ministrou na Universidade da Basileia e, por isso, as tais anotações entram na categoria de “anotações de aulas”.

É interessante notar nas entrelinhas de seu *Curso de Retórica* de que modo o próprio Nietzsche iria utilizar a retórica, sendo ela objeto de seus estudos no referido curso. Como parte de minhas investidas reflexivas sobre a retórica, tenho que ela bem poderia ser para o filósofo uma expressão da “vontade de

---

\* Dr. em Filosofia, Ms. Em Ciências da Religião e Especialista em História pela PUC/SP.

poder", *Wille zur Macht*, pois são forças<sup>1</sup> se efetivando<sup>2</sup> em suas relações e ao se efetivarem é que são denominadas como "vontades de poder" e, ainda, como se percebe agora, no plural, pois que, como são vários os centros de forças no universo, também são várias as vontades de poder. Por isso mesmo, centro-me no foco da questão da retórica como "vontade de poder", já que a mesma é uma força plástica, artística e que, sendo assim, cria mecanismos da linguagem. Desse modo, a retórica entra na condição de arte, por causa da plasticidade que tem por ser vontade criadora. Além de que, em termos do perspectivismo de Nietzsche, a retórica é interpretação e não fato, contra qualquer forma de positivismo que se queira dar à arte do discurso.

No *Curso de Retórica*, Nietzsche deixa transparecer, entre outras análises suas, que comunicação<sup>3</sup> é sempre comunicação de tensões, de vivências e de experiências com o pensar. Poderíamos dizer que, enquanto arte, enquanto criadora, a retórica plasma as situações conforme interpretações infinitas.

Interessante é notar, também, que Nietzsche descreve, localiza, faz indicações filosóficas e, ele próprio, reflete com propriedade sobre a retórica. Vê nela aquilo que critica faltar nos filósofos, a saber: a falta de senso histórico. Deste modo, é que ele parte da conceituação do termo e se estende até os ornamentos do discurso e as demais constituições que no mesmo se fazem presentes, exaltando aí a questão da eloquência. Afinal, "O orador não precisa se preocupar em fazer com que se possa compreendê-lo, mas sim em fazer com que se deva compreendê-lo" (NIETZSCHE, F.W. *Curso de Retórica*. In: *Cader-*

*nos de Tradução*, n. 4, p. 30). Nesse aspecto, há sobressalência da questão mesma do discurso em tom oral. Mas, sabemos... há outros aspectos, até porque o discurso, para os sofistas<sup>4</sup>, era antes escrito e depois falado.

E de Nietzsche, por uma curiosidade de quem fez um estudo sobre retórica como ele, qual seria o seu "estilo"? O mesmo se antecede a perguntas desse tipo e já responde:

Vou expor, agora, algumas palavras gerais sobre minha arte do estilo. Comunicar um estado d'alma, uma tensão interna do sentimento por meio de sinais — inclusive o 'tempo' destes sinais; eis o que é um estilo; e desde a multiplicidade dos estados interiores, é extraordinária em mim, eu tenho a possibilidade de usar muitos estilos; possuo, em suma, a mais complexa arte do estilo que jamais homem algum possuiu (*EH/EH*. Por que escrevo tão bons livros 4).

A partir dessas intervenções propedêuticas, é possível equiparar algo da análise de Nietzsche sobre a retórica com o que ele próprio fazia em seus escritos, pois uma coisa é o filósofo expor a compreensão de outros filósofos a respeito do tema retórica e outra coisa é a sua própria postura quando ele entra em cena com suas reflexões no que tange ao mesmo assunto. Claro que, se o interessante é ater-se ao *Curso de Retórica* propriamente dito, também algumas considerações sobre Nietzsche no que concerne ao "seu estilo" não deixam de interessar nesse âmbito.

(1) Toda vez que aqui me refiro a "forças" é no sentido daquilo mesmo que Nietzsche coloca em suas obras do terceiro período de sua produção, assim denominado por alguns de seus principais estudiosos mas que, não necessariamente, é uma regra, significando "pulsões" ou relação de tensões presentes no cosmo, na natureza, e que, assim, é entendida por Oswaldo Giacoia Jr.: "Porque as pulsões são forças, elas devem ser compreendidas como quantidades de energia dinâmica que não remetem a nenhuma essência ou suporte estável, identitário. Sua essência consiste em seu próprio efetivar-se (...)" "O Conceito de Pulsão em Nietzsche". In: Moura, Arthur Hyppólito de (org.). *As Pulsões*, p. 81. Aqui reforço, também de outras incursões sobre o pensamento de Nietzsche, a partir de Scarlett Marton, a noção de "energia" relacionada às forças.

(2) O termo "efetivar-se" é próprio do filósofo e seus mais destacados comentadores não deixam de utilizá-lo, como já é de perceber na nota anterior e dentro da citação de Giacoia Jr.

(3) Lembrando que o termo "comunicação" aqui colocado é um termo mais contemporâneo e pós-Nietzsche, porém que me serve de esclarecimento ao que quero transmitir.

(4) A menção aos sofistas entra como referencial dos mesmos enquanto mestres da retórica.

## Do Curso de Retórica desde o próprio Nietzsche e outras reflexões:

Para o filósofo, apesar da formação do homem antigo atingir seu auge na retórica, modernamente esta é desprezada. Para John Locke, por exemplo, ela não passa de uma geradora de confusões, de uma fraude. A realidade é que filósofos e oradores<sup>5</sup> disputaram a definição de retórica. Platão, por exemplo, exigia que um orador se desse ao trabalho da clareza dos conceitos. Já o filósofo é o que sabe falar, com essa clareza, a definição dos conceitos pela qual primava o próprio Sócrates. Além disso, Sócrates era aquele que sabia tanto falar a um Platão como a um transeunte qualquer interpelado por ele em praça pública, a *ágora* ateniense. O próprio Platão, claro que a partir de si, considera Sócrates como um “instrutor científico” e um “retórico popular” (Cf. NIETZSCHE, F.W. Curso de Retórica. In: *CADERNOS DE TRADUÇÃO*, n 4, p. 31). Também, nesse ínterim, entra em consideração uma outra instância: a da verdade, perseguida pelos filósofos citados, ainda mais em se tratando de Sócrates, que nos escritos de Nietzsche em geral é considerado como o fundador da separação entre teoria e prática, do dualismo, e que reduz tudo à sua perspectiva de verdade.

Utilizo esse momento do texto para dizer que, antes de toda análise gramatical e filológica de Nietzsche sobre a retórica, suas diferenças filosóficas com Sócrates e Platão já se faziam presentes, daí a minha insistência em colocá-las à tona nestas minhas reflexões.

Complemento também que se em Platão há uma diferenciação entre a *doxa*, a opinião propriamente, e a “verdade” que, claro, se localiza em sua teoria das idéias, em Nietzsche tudo gira em torno das aparências, mas não sendo essas uma representação no viés de representar uma realidade, mas sim porque somente elas é que existem, ou como se po-

deria dizer: as aparências são a “realidade”. Faço notar como é difícil criticar as dicotomias sem passar por elas até suprimi-las. O próprio Nietzsche fez uso de uma dicotomia: a relação do apolíneo com o dionisiaco. Porém, sua pretensão era outra: não usar de dualismos. Por quê? Porque em Nietzsche, por exemplo, não há um pensamento dicotômico entre “realidade” e “aparência”. O que seria, pois, a realidade para o filósofo? Seria uma interpretação plasmada pelas forças em centros de vontades de potência. E, ampliando a análise, também não há “sujeito” em Nietzsche, assim como não há predicado. A “consciência”, para ele, é apenas mais uma plasticidade das vontades de poder, as quais não se estabelecem na forma fenomenológica de sujeito-objeto, essa dicotomia gramatical e filosófica.

E se, o que chamamos de “realidade”, fosse metáfora do devir que existe dentro e fora de nós? O que seria a linguagem? Se fosse reconhecida como metáfora do corpo, seria melhor compreendida, já que a imagem que uma excitação nervosa gera dentro de nós é um tipo de metáfora com a qual “entendemos” a “realidade”. Outro tipo de metáfora, é o som articulado que proferimos como conceito para expressarmos esta imagem. E tudo não passa de metáfora, sempre de modo diferente e novo, conforme o contexto de interpretações e não de fatos, como já pudemos perceber em Nietzsche. Nesse sentido, a metáfora é a “mãe de toda a linguagem” (Cf. SUAREZ. Nietzsche e os Cursos sobre a Retórica. In: *O que nos faz pensar*, pp. 79 e 81).

Por que motivo não dizer, então, que a linguagem é metáfora e mesmo a linguagem literal? Afinal, aí está o poder plasmador e interpretador chamado, como já vimos, vontade de poder. Com essa associação de idéias, fica mais fácil entendermos a relação *Wille zur Macht* com a retórica.

Por isso, Nietzsche, quando escreve seu *Curso de Retórica*, já traz nele próprio uma sua preocu-

<sup>(5)</sup> Aqui eu coloco o entendimento de “oradores” como sofistas, seguindo os escritos de Nietzsche. Ele dava ênfase àqueles que se contrapunham a Sócrates e, também, pelo modo como, muitas vezes, aponta no texto do *Curso de Retórica*, Platão é que insistiu na diferenciação entre separar a retórica dos sofistas da retórica dos filósofos e fazer vir à tona uma “boa retórica”: a de Sócrates.

pação com a gramática como expressão metafísica. É porque pensava o contrário. Ainda que isso apareça de forma dissimulada ou não totalmente “visível”, há, pelo menos, indícios. No filósofo, não há sujeito da ação. Há somente a ação eterna do vir-a-ser. Melhor ainda: esse devir é a própria ação eterna. Se é que isto, tratar da ação, auxilia para um maior esclarecimento a respeito do que Nietzsche pensava a respeito do sujeito. Mas, também é perigoso cair na armadilha conceitual da “ação em si”, o que seria um absurdo para Nietzsche. Não há “ação em si”, há relações múltiplas em movimento. Para ele, suas “pulsões”, suas forças, não são sujeitos. É por este motivo que nele não há natureza humana e sim, apenas, natureza.

Partindo para outro aspecto da reflexão, o que diz o filósofo dos gregos e dos romanos? Segundo Nietzsche, os dóricos tinham um significado mais forte da retórica do que os jônios, pois os segundos a tinham como arte para servir e os primeiros como arte para a guerra, já que tem a ver com criação e dominação. Mas, importante nos gregos, e aí em geral, é que a retórica é como o jogo, pois “... a especificidade da vida grega (é esta): todo ofício característico do entendimento, da seriedade da vida, da necessidade e mesmo do perigo são, ainda, concebidos como jogo” (Cf. NIETZSCHE, F.W. *Curso de Retórica*. In: *Cadernos de Tradução*, n 4, p. 31)<sup>6</sup>. Já os romanos, ao contrário da coletividade da vida grega na própria *pólis*, exaltam a dignidade individual, aristocrática, justamente por atuarem como partidários no campo da política. Para isto, os romanos fazem uso da retórica como, necessariamente, a arte de dominar ou, num linguajar mais sutil, a arte de convencer e atrair. “Aqui é acentuado o peso dominante da personalidade individual no sentido romano, e em Kant é acentuado o livre jogo do ofício do entendimento, no sentido dos gregos” (IDEM. *IBIDEM*). Nietzsche,

então, como se nota, também trata de Kant para se reportar aos gregos. Cito o início do *Curso de Retórica*: “Kant diz (...) – Crítica da Faculdade de Julgar, p. 203: ‘As artes do discurso são a eloquência e a poética. A eloquência é a arte de exercer um ofício do entendimento como um livre jogo da imaginação e a poesia a arte de executar um livre jogo da imaginação como um ofício do entendimento. Assim, o orador anuncia um ofício e o executa como se fosse apenas um jogo de idéias, para entreter os ouvintes. O poeta anuncia apenas um jogo de entretenimento com as idéias e expressa mais no que se refere ao entendimento do que se ele apenas tivesse a intenção de realizar o ofício desse’” (IDEM, *IBIDEM*)<sup>7</sup>.

O que importa para Nietzsche, é que apesar da disputa sobre a correta definição da retórica entre os antigos, é com eles que mais nos aproximamos dela, ao passo que os modernos são imprecisos quanto à abordagem que fazem da mesma. Aí, há a referência a Locke, como um exemplo de desprezo pela retórica, como ficou claro no início dessa consideração sobre o *Curso de Retórica* desde Nietzsche.

O autor do curso segue em seus exemplos com relação aos antigos e trabalha mais Platão e Aristóteles e, como era de se supor, não podendo deixar de fora Sócrates e Górgias. Depois, Cícero. Qual é o percurso de Nietzsche? Em Platão, a crítica contra a retórica é o uso da mesma para “fins grosseiros” e “insuficientes”, que não são os fins da reta retórica<sup>8</sup>, de cunho filosófico. Sobre Aristóteles, sua própria obra *A Retórica*, já se apresenta como exclusivamente filosófica. É importante pontuar também a noção de *dynamis*, de força, que Aristóteles dá para a retórica com a finalidade de “filosofia prática”, para o bem da *pólis*. O que há de comum entre os dois, Platão e Aristóteles? A implicância contra os sofistas e contra a falta de profundidade deles em relação ao conhecimento, essa busca filosófica<sup>9</sup>. Entretanto, é de

<sup>6</sup> Por conseguinte, nada mais apropriada à reflexão do filósofo, o qual também concebe a existência como um jogo e que até fica triste quando os dados caem a seu favor, pois quer estímulos para poder crescer, quer desafios. É a dimensão de um “trágico feliz”, como diria Clément Rosset./Em observação à parte: os parênteses são meus.

<sup>7</sup> As reflexões de Nietzsche a esse respeito já foram mencionadas na citação anterior e que remetem à nota também precedente.

<sup>8</sup> Essa expressão é minha, porque pretendo designar como “reta retórica” aquela que Platão pretendia como formação de um filósofo.

<sup>9</sup> E aqui posso remeter à idéia de conhecimento como aquele “saber universal” da qual o “logos” estaria impregnado, antes do termo sofrer um reducionismo que chega aos dias atuais ou que, talvez, seja próprio dele. “Logos”, portanto, não só como discurso ou como razão, mas muito mais que isso: como sentido universal mesmo.

Aristóteles que Nietzsche coloca como sendo a influência maior da retórica para a posteridade (Cf. NIETZSCHE, F. W. Curso de Retórica. In: *CADERNOS DE TRADUÇÃO*, n 4, p. 32). Já para Górgias e Isócrates seria a retórica um “estudo e conhecimento da persuasão” (Cf. IDEM. IBIDEM, p. 30). Em termos de definição, o próprio Nietzsche faz alusão a duas obras: *Rhetorica ad Alexandrum*, de Isócrates; e *A Retórica*, de Aristóteles. A primeira entra na condição de não explicitar propriamente a retórica e se enquadraria como não filosófica no sentido de não aprofundada. Já a segunda, corresponderia mais àquilo que Platão chamaria de retórica filosófica: tendo a verdade mais a persuasão como conteúdos. Como se nota, a disputa parece girar em torno do conceito de verdade, conceito que Nietzsche critica, como veremos mais à frente. E de Cícero, como orador? Sobre ele, recai a importância da eloquência, enquanto aquela que desperta admiração e, por isso, atrai. Sem isso, a retórica é falha. É a arte do discurso e, como não poderia deixar de ser, sua intimidade com o ornamento e, caso se pretenda um outro modo de expressar o que aqui pretendo, trata-se, então, da ligação com o “Belo”, não no sentido contemplativo, mas no sentido ativo da ação discursiva. “O encantamento estético deve aumentar a confiança moral e nenhum dos dois deve superar o outro (...)” (IDEM. IBIDEM, p. 44). Neste breve resumo, o leitor pode ter uma idéia das variadas dimensões que vai tomando a análise nietzschiana sobre a retórica, porque ele pode perceber que há um grande universo de condições em estreita ligação com a mesma. A meu ver, na retórica, o que mais transparece é que ela reúne elementos que servem de instrumental para que uma determinada posição humana possa ter vigência nas relações com o mundo plural exterior, diferente.

A quem ou ao que chamamos retórico? Segundo a parte “Relação da Retórica com a Linguagem” do texto do filósofo, um autor, um livro, um estilo são retóricos quando usam conscientemente artifícios do discurso e, quando chamamos “retórico”,

parece ser sempre com uma leve censura (IDEM, IBIDEM, p. 36). “Mas, não é difícil provar que aquilo que se chama ‘retórico’ como um meio de uma arte consciente, já estava atuando, na linguagem e em seu vir a ser, como meio de uma arte inconsciente e que, sob a clara luz do entendimento, a Retórica é o aperfeiçoamento de artifícios que repousam na linguagem (...). Não são coisas que residem na consciência, mas a maneira por que nós nos relacionamos com elas... No lugar das coisas, (a sensação) apreende apenas marcas. (...) A linguagem é retórica” (IDEM. IBIDEM, p. 37). Ora, se a linguagem é retórica, nada mais é que artifícios que pretendem comunicar algo até o ponto de um convencimento. De acordo com Nietzsche, ainda na parte citada, trata-se de estímulos exteriorizados por meio de uma imagem sonora. Ou seja, as sensações que estão em nós vão para a consciência e nela já não são mais sensações. “Não são as coisas que residem na consciência, mas a maneira por que nós nos relacionamos com elas...” (IDEM. IBIDEM). A apreensão que é feita, é de “marcas”, ainda conforme o filósofo. A imagem da coisa e a coisa estão numa relação nietzschiana de aparência. São modos de aparecer diferentes e que se relacionam. São metáforas uma da outra. Penso que a aparência, como não sendo o contrário da realidade, é tanto a imagem quanto a “coisa”. Neste espaço, podemos lembrar novamente da dificuldade em combater o dualismo, agora de “realidade-aparência”, sem a utilização de uma linguagem que é dual. Tentarei explicar da seguinte forma: se tudo é aparência, entretanto são várias as aparências, tais como são várias as vontades de poder, já explicitadas enquanto relações das forças. Certamente, uma aparência nunca é a outra, assim como uma força nunca é a outra. De tal modo, a imagem também nunca corresponde à coisa, porque são maneiras de aparecer diferentes uma da outra. Para “quebrar” a interpretação metafísica do fenômeno, da oposição entre ser e parecer, baseando-me em Nietzsche, ainda comento que a linguagem vem de sensações dos instintos e que seria trabalhada por nossa “pequena razão” (Cf. *Za/ZA*. I. Dos que menosprezam o cor-

po<sup>10</sup>), que sempre tenta aperfeiçoá-la. Eu diria mais: o dionisíaco, essa “pulsão musical”, entra em contato com o apolíneo, essa plasticidade da qual faz parte a razão, pois o apolíneo também é impulso segundo Nietzsche, e os dois se “embaralham”, pois que não há dicotomia no filósofo em se tratando disso, apesar de parecer assim. Entre apolíneo e dionisíaco, bem podemos ler na sua obra: *O Nascimento da Tragédia*<sup>11</sup>. O que é, então, a realidade para o filósofo? Não é nada senão o jogo das aparências, o modo de aparecer. E, enfim, o que é a linguagem? “(...) É o resultado das meras artes retóricas” (NIETZSCHE, F. W. Curso de Retórica. In: *Cadernos de Tradução*, n 4, p. 37). Linguagem é arte e o discurso é uma forma de linguagem. Os caminhos de atração da comunicação humana são múltiplos. E, se linguagem é arte, nela se digladiam constantemente o que Nietzsche chamou de “dionisíaco” e “apolíneo”, o que lançamos a idéia de que em linguagem não há equilíbrio no sentido de uma estabilidade. Se quisermos, aliás, ter uma idéia diferente de equilíbrio, vejamos o mesmo como o ponto maior entre tensões e, por isso, o próprio “equilíbrio” é tenso. Assim, Nietzsche fala da união do homem com a natureza como o “evangelho da harmonia universal” (Cf. *GT/NT* 1), através da atividade artística.

Se tudo em retórica, como já percebido, depende de artifícios, em que consiste a arte do orador? “A arte do orador está em jamais deixar que a artificialidade seja percebida” (NIETZSCHE, F. W. Curso de Retórica. In: *Cadernos de Tradução*, n 4, p. 42). Na realidade, a criação do orador transparece de uma maneira tal que somente aquilo que ele quer que seja notado, é que deve vir à tona. Há, por assim dizer, criações que não devem se fazer notar. De um certo ponto de vista, a retórica acaba sendo “pragmática”, atuando em prol de resultados,

para falar num “linguajar maquiavélico”, ou pelo menos numa dada interpretação sobre retórica e política. Aproximando-me mais do que aquilo que Nietzsche coloca sobre “a arte do orador”, tudo me leva à dimensão dessa arte como máscara. O bom orador é um “mascarado” e que sabe usar de “mil máscaras” para fazer fluir o seu discurso como algo desprezioso, ou melhor seria dizer: “natural”. Persuadir é, acreditando ou não no que se diz, levar o outro a crer naquilo que é dito. O que está em jogo é a própria arte do orador, através da aprovação ou não de quem o ouve. Dessa feita, o orador desempenha muitos papéis, variadas personagens. É mesmo um artista que, no palco, precisa conhecer o momento de roubar a cena para si e em prol de sua causa. Nesse sentido, Nietzsche fala de Goethe, que “... assinala que todos os personagens representados em Sófocles são os melhores oradores, pois após cada um falar, têm-se sempre a impressão de que sua causa é a mais justa e a melhor” (IDEM. *IBIDEM*). O bom orador é, pois, aquele que consegue equilibrar-se entre variados pontos de tensões em que, como personagem, encarna aquilo que representa a ponto de não deixar trespassar em sua atuação nenhum ponto de contradição, a não ser que a mesma faça parte de seu “teatro”. O orador deve ter uma postura agonística, porque é uma luta aquilo que ele trava junto aos que o ouvem. Em público, ele tem que ser brilhante no manejo das palavras e elas próprias têm que brilhar para que grande seja o brilho de quem as manipula. Assim era na *ágora*, na assembleia dos gregos e assim também era na praticidade romana, da qual Cícero foi um bom representante. Para tanto, não basta captar nos ouvintes os valores que os perpassam, porque é necessário também prendê-los pela beleza e coerência do discurso. Mas... do mesmo modo como não há uma única lógica, também não há um único

<sup>(10)</sup> “O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, uma rebanho e um pastor. Instrumento do corpo é também a sua razão pequena, a que você denomina espírito: um instrumentozinho e um brinquedozinho da sua grande razão”. In: *Za/ZA*. I. Dos que menosprezam o corpo.

<sup>(11)</sup> “A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [Unbildlichen] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas...”. In: *GT/NT*. Item 1.

tipo de discurso. É disso tudo o orador tem que dar conta, sem deixar transparecer as artes pelas quais se expressa. Numa comparação, eu diria que tudo isso de que tratamos retrata as armas secretas de um “guerreiro do discurso”, para o qual apenas a coragem nunca é o suficiente.

Criação e contexto têm tudo a ver. Aqui entra uma outra abordagem, a do neologismo nos discursos. Muitas vezes, o local e o momento assim o exigem. Além disso, cabe ao orador saber o quanto uma palavra pode mudar de sentido ao longo dos anos e, inclusive, dentro de uma mesma cultura. Desta forma, acontece que um mesmo discurso realizado para um mesmo público, pode não surtir o mesmo efeito certo tempo depois. Há que se estar atento a todo tipo de mudança. Tanto para criar novas palavras, como para utilizar as já existentes, é preciso muita sensibilidade ao “ambiente”. “Os gregos tiveram cada vez mais liberdade [para formar palavras novas], eles que não duvidaram do acordo entre as palavras e as afecções e mesmo os sons, esta liberdade era a mesma que aquela com a qual os primeiros homens teriam atribuído nomes às coisas” (FONSECA, Thelma Lessa da. Nota 133. In: *Cadernos de Tradução*, n. 4, p. 48). As palavras e os sentimentos que elas despertam são de fundamental importância para quem quer trabalhar com neologismos, visto que nem sempre as que existem expressam o que se deseja dizer. Novamente, entra em cena a sensibilidade do autor do discurso. Porque uma palavra, quando não combina bem com aquilo para o qual tem ligação, acaba esvaziando-se por si mesma, porque se torna sem sentido. E, utilizando conceitos mais próximos de nós, ainda digo que sobre o neologismo em um discurso, há que se tomar muito cuidado, pois o que é novo costuma chamar muito a atenção do ouvinte, que pode ser um bom receptor e até propagador do que lhe é passado, como pode ser um descaracterizador e até mesmo um destruidor do novo, quando este não convence. Outra vez, aqui, podemos lembrar da característica da eloquência num discurso, isto é, a arte do convencimento. A novidade pode evitar o tédio, como pode também matar um discurso. Ora,

se os gregos bem sabiam realizar suas criações neste campo, então podemos usar suas experiências. Nietzsche nos mostrou como estabelece conexões com os gregos e as divergências que entre eles se manifestaram. O próprio filósofo partiu dos gregos para elaborar algumas de suas concepções discursivas e, como diz Roberto Machado, criou a sua própria tragédia e que dá o título da obra do professor a respeito de Nietzsche, *Zaratustra: Tragédia Nietzscheana*. Nietzsche é um trágico porque procura a resolução para a dor da existência através de uma personagem que anuncia o *Übermensch*, o além-do-homem, como o afirmador incondicional da vida em tudo o que nela há de dor e alegria.

Agora, podemos explicitar melhor o ataque mais contundente que Nietzsche faz à teoria das idéias de Platão. Começando pela idéia de verdade, podemos citar:

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (*WLVW* 1. Grifo meu).

A verdade é uma criação humana e esta criação se impõe através do tempo, mas se desgasta enquanto aquele valor originário; a palavra se torna uma simples palavra e não é mais manifestação da força da “verdade”. O filósofo antiplatônico, como se considerava ao querer fazer a inversão do platonismo, ainda faz a seguinte colocação sobre a palavra ligada à verdade:

“O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora

de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse 'dura' fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma *Schlange* (cobra); a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e, portanto poderia também caber ao verme. Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas" (IDEM. IBIDEM).

Nós vemos em Nietzsche o questionamento do conceito de verdade. E do ato de nomeação das coisas e de sua relação com o dentro e fora de nós, temos a afirmação de que, em realidade, nada passa de estímulos que caracterizam nossa subjetividade chamada razão. Tantas variedades lingüísticas já mostram que não há uma língua absoluta, ou como diz o próprio Nietzsche: "uma expressão adequada" ou a palavra certa. Volto a afirmar, tudo é criação humana, "antropomorfismos" na forma que trata o filósofo. A verdade é retórica, é poesia também... Deste modo, a verdade é efeito da linguagem como arte e, de uma certa maneira, não há como se apossar da mesma a não ser na condição subjetiva, donde se coloca o princípio arbitrário da razão e se questiona a existên-

cia de uma verdade em si. "A 'coisa em si' (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena" (IDEM. IBIDEM). Por fim... a verdade cai na metafísica como "coisa em si" e para Nietzsche, este é o pano de fundo de sua experiência com o pensamento, não há "coisa em si". Tal afirmação de haver ou não "coisa em si" parece paradoxal, porém ela foi utilizada para esclarecimentos. Importante é notar que, nietzschianamente tratando, fica estranho usar a linguagem de que há ou de que não há "coisa em si". Ambas estão equivocadas, por causa do dualismo que expressam.

Neste contexto, a linguagem se mostra como sendo sempre retórica e, novamente, o problema da aparência entra em cena. As palavras, como tais, são relativas perante seus significados. Entra-se na qualidade de tropos, enquanto emprego de termos em sentido figurado e como recurso de linguagem para emprego da retórica. A retórica opera com tropos, com figuras de linguagem. Assim é que a primeira expressão "trópica" é a sinédoque, uma forma indireta de falar de algo. A segunda dá-se pela metáfora, que transforma os significados das palavras e fala de uns termos em outros<sup>12</sup>. Quanto à metonímia, troca a causa pelo efeito. Diante de todos esses artifícios da linguagem e até outros, o orador trabalha a sua arte mais profunda: o discurso como convencimento.

Mas, a crítica de Nietzsche a Platão vai ainda mais longe:

A relação entre a metonímia e a crítica das idéias é evidenciada (...) por meio das mais refinada ironia: 'Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fos-

<sup>(12)</sup> Sobre a metáfora, porém, há privilégio. Já vimos isso na citação de *WZ/VM*, 1. Na parte que diz sobre o que é a "verdade".

se folha, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial (FONSECA, Thelma Lessa da. Nota 165. In: *Cadernos de Tradução*, n. 4, p. 68-13).

A tradutora fala da relação entre a metonímia e a crítica das idéias em Nietzsche contra Platão, pois este, para Nietzsche, inverte causa e efeito ao colocar o “mundo das idéias” como causa. É por isso que Nietzsche trabalha a inversão do platonismo, entendido como dualismo metafísico que colocou este mundo como inferior em relação a uma projeção da mente do próprio Platão.

Estes questionamentos sobre o conceito de “verdade” e sobre o “idealismo” ainda servem de base para reflexão no contexto contemporâneo, já que as palavras como formas de linguagem ainda são artifícios retóricos. A disputa a respeito do conceito de “verdade” ainda continua. Afinal, quando é que uma palavra não tenta convencer... mesmo em seu “simples” significado? Ela nomeia... descreve... e assim por diante. Uma palavra é sempre carregada de avaliações a respeito das relações com o mundo. Portanto, a disputa é, numa roupagem nietzschiana, disputa de valores.

## Conclusão

O *Curso de Retórica* abordou dimensões históricas, filosóficas e gramaticais, em primeira instância. Em segunda instância, ainda que indiretamente, trata também da dimensão política do discurso como “arte da condução dos ouvintes”<sup>14</sup> e que perfaz a relação entre orador e público. Em uma terceira instância, há os “subterrâneos”<sup>15</sup> da própria filosofia de Nietzsche.

Quanto a Platão e Nietzsche, a “verdade”<sup>16</sup> é o que os separa, além é claro dos dualismos em geral utilizados por Platão, segundo o crivo de Nietzsche. O caso, porém, é que, tanto em um como no outro, existe o uso da arte do discurso, a retórica, pois os dois são muito ricos na utilização de artifícios da linguagem, ainda contando que os dois possuem espíritos de poeta. É de Platão a seguinte citação: “A poesia nutre e aumenta nossos desejos e as nossas paixões” (República 606d). Isto também cabe perfeitamente em Nietzsche, já que tudo o que se escreve, ou poderíamos dizer também, o que se fala, deve-se fazer com sangue porque o sangue é espírito (Cf. *Za/ZA. I. Ler e Escrever*), ou seja: é pelas nossas experiências que exprimimos nossos mais profundos juízos, porque, queiramos ou não, somos criadores de valores. Não é por acaso que a filosofia de Nietzsche acabará propondo uma “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werte*). Uma filosofia da cultura, sem dúvida, pois que os valores estão fundados em avaliações e é disso que Nietzsche trata para o seu objetivo de questionar toda convicção assentada em valores históricos.

E na poesia, Nietzsche não quer a imitação, ele quer a criatividade da *Entstehung*, do surgimento das palavras ou, melhor dizendo, de sua formação. Assim, é que ele funda seu procedimento genealógico junto à sua condição de filólogo, para descobrir qual avaliação uma palavra carrega quando ela surge. Na realidade, o filósofo incentiva a criação, incentiva não só o bom emprego dos vocábulos como também neologismos. O poeta que imita é um mentiroso, por que nada tem de próprio, não se auto-supera. Aliás, a auto-superação é uma constante nos escritos de Nietzsche e nisso seus maiores e díspares comentadores concordam. Nietzsche busca o “espírito livre”.

Em se tratando de Nietzsche e Platão, cito uma reflexão de Giacoia Jr:

(13) O texto de Nietzsche em que me orientei foi retirado de *WL/VM*.

(14) A expressão é minha para indicar a “sedução” da retórica como arte do discurso.

(15) Termo emprestado de Dostoiévsky.

(16) Se para Platão ela é universal e mesmo absoluta, o próprio Bem; para Nietzsche ela depende de perspectivas.

Eis, pois, onde poderíamos situar os fundamentos da oposição de Nietzsche a Platão e de seu projeto de inverter o platonismo. Inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico. Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar à sofística ou ao realismo cru de Tucídides; significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas naquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios. (...) No fundamental, o gesto metafísico do Sócrates platônico importaria em renegar o que é terrível, sombrio, trágico, na existência, enquanto a reversão de Nietzsche procuraria se apropriar e sublimar o caos incandescente dos mais temíveis abismos da alma humana: 'admitir muitos estímulos e deixá-los atuar profundamente, muito deixar-se arrastar de lado, quase até o perder-se, sofrer muito e - apesar disso - impor sua direção geral [Fr. Póstumo do verão de 1883, VII 7 (253)]; grandeza, fortaleza significa, em última instância, elasticidade, graça, força plástica" (GIACOIA JR. O Platão de Nietzsche - O Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche*, n 3, p. 33).

Deste modo, Giacoia nos auxilia a entender qual a diferença básica entre Platão e Nietzsche através da figura de Sócrates. Nietzsche irá valorizar o oposto daquilo que, segundo ele, o Sócrates platônico valoriza, isto é, Nietzsche reconcilia a teoria com a prática e todo dualismo que daí surge. Mas, não reconciliar no sentido de fazer cessar as tensões. É

bom lembrar que, por exemplo, Apolo e Dionísio continuarão as suas disputas, porém Nietzsche dará mais ênfase ao dionisiaco que ficou tanto tempo aterrado em seu subterrâneo pelo apolíneo exacerbado no Ocidente por meio do domínio que exerceu um Sócrates platônico, até que os dois, Apolo e Dionísio, possam bailar ao som do devir de todas as coisas. O desejo de Nietzsche seria ver um Sócrates bailando ao som da flauta dionisiaca.

Mas, a partir de onde Nietzsche fala em seus escritos, inclusive do *Curso de Retórica*?

Aquele que fala a partir de lugar nenhum faz forçosamente a experiência dos limites da linguagem e das possibilidades de enunciação. (...) Isto torna difícil a posição do intérprete de Nietzsche. Ao menos permite que se atente para um dos mais admiráveis aspectos do pensamento de Nietzsche: ter ele armado um dispositivo, que funciona como armadilha, uma espécie de prolegômeno perverso a quem quer que queira constituir-se como seu intérprete (SILVA. O Lugar da Interpretação. In: *Cadernos Nietzsche*, n 4, p. 31).

Eis, pois, o risco a que me propus quando das minhas interpretações do *Curso de Retórica* e do próprio Nietzsche. Uma coisa se aprende com Nietzsche para além dos artifícios da linguagem, a de que por mais infinitas que sejam as interpretações, sempre haverá um ponto de vista que é "nosso", o que nunca nos dará o direito de achar que ele é o melhor e o único. A partir disso, deixo aqui minha contribuição. É de minha perspectiva que tento chegar à perspectiva de Nietzsche e é da dele que tento chegar à minha, porque, se viver é experienciar, trocar experiências também faz parte da vida. A riqueza da linguagem reside nisto tudo, na pluralidade, nos seus limites, porém também na sua superação. Mas, aqui deixo uma pergunta: Como superar a linguagem? Aca-so seria ir além dela tal como o "além-do-homem" está além do que entendemos por homem?

Para entender algumas abreviaturas das obras de Nietzsche utilizadas neste artigo, adotadas pela convenção Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*.

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)*.

EH/EH - *Ecce homo*.

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*.

## Referências Bibliográficas

MOURA, Arthur Hyppólito de (org.). *As Pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus Editora Ltda, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. 9ª ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. 2ª ed. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *(Obras Incompletas)*. 3ª ed. Seleção de textos de Gérard Lebrun e tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *A República*. Trad. e notas de Sampaio Marinho. Lisboa: Europa/América, 1975 (Col. Livros de Bolso Europa/América, n. 118).

Periódicos:

CADERNOS DE TRADUÇÃO DA USP. São Paulo: DF/USP, 1999, número 4.

CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo: Discurso/GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). Responsabilidade editorial de Scarlett Marton; 1997/98, números 3 e 4.

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC/RJ. *O QUE NOS FAZ PENSAR*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, agosto de 2000, número 14.

## Interpretação da certeza do princípio em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* de Fichte

*Interpretation of the certainty of the principle in Fichte's  
On the concept of the science-doctrine*

Roberto S. KAHLMEYER-MERTENS<sup>1</sup>

### Resumo

O trabalho consiste em uma primeira aproximação à obra do filósofo alemão Johann G. Fichte (1762-1814). Visa a uma interpretação de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794) e o problema: *como o filósofo prova a certeza do princípio das ciências?* Temos o objetivo de tornar visível o problema da certeza do princípio nesta obra; especificamente, perpassar os argumentos do autor referentes a este.<sup>2</sup>

Palavras-chave: Doutrina-da-Ciência, Fichte, Princípio.

### Abstract

*This paper consists in a first approach to the work of the German philosopher Johann G. Fichte (1762-1814). It aims to interpret the *Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre* (1794) and the problem with follows: how does the philosopher prove the certainty of the principle of sciences? The purpose of the paper is to make it clear how the problem concerning the certainty of principle is developed in the mentioned work, and particularly to redo the arguments of the author referred to that principle.*

*Keywords: Doctrine-of-Science, Fichte, Principle.*

A questão que move Fichte é, indiretamente, a mesma fixada na agenda dos autores posteriores a

Kant que se reúnem em torno da controvérsia que envolve, no ato de conhecer, o suposto lastro que possibilita os objetos de tal conhecimento, a “coisa em si” (*Ding an sich*).

<sup>(1)</sup> Mestre (Doutorando) em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, Professor da Universidade Cândido Mendes/UCAM e Centro Universitário Plínio Leite/UNIPLI.

<sup>(2)</sup> A tarefa de uma interpretação da obra *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794) de Johann G. Fichte deverá perfazer-se tendo em vista o seguinte plano geral: no tópico I, conta com uma breve contextualização histórica do problema como presente na cena filosófica do Idealismo alemão, a partir do tópico II, temos a interpretação do texto fichteano, concentrando-se na demonstração do autor de como as ciências, enquanto cadeias de proposições, vinculam-se ao princípio e dele derivam sua certeza (esta nos torna possível tratar o problema anunciado quando Fichte considera a relação do princípio com certo sistema de saberes relacionado a doutrina-da-ciência); o desenvolvimento desta etapa dar-se-á no item III; no IV, temos a interpretação dos §§4 e 6 da obra, dado a estes abordarem mais enfaticamente a certeza do princípio e a forma do sistema de saberes em face da doutrina-da-ciência.

Nos termos da filosofia de Kant, toda coisa capaz de ser conhecida apresenta-se à subjetividade na qualidade de algo que se lhe opõe, na condição de objeto (*Gegenstand*). Nesta apresentação (já permitida pelas formas transcendentais *a priori* do sujeito) este pode ter sua sensibilidade afetada, fazendo um entendimento do objeto, que, enquanto produto mediato da subjetividade, constitui o ato de conhecer, tal qual explica o filósofo alemão. O problema em torno de tal dinâmica reside no hiato entre a subjetividade que conhece e o objeto do conhecimento, no momento anterior a tal representação, isto é, na distância entre a coisa mediada e condicionada pelo sujeito (entendida e já sendo produto da representação) e a coisa em si, antes da mediação por este; portanto, incondicionada (*Unbedingte*).<sup>3</sup>

Nomeada pelo termo latino *noumenon*, a coisa em si não só permanece incondicionada, quanto é incondicionável pela subjetividade conhecedora. Assim, ela é o que permite pensarmos que, em toda coisa objetivamente dada pelo conhecimento, haja algo que seja conhecido; caso contrário, incorreríamos na incongruência de pensar que se conhece a coisa sem que, nesta, haja algo de efetivo para se conhecer.

A idéia da existência de algo de icognoscível no objeto (tal qual proposta por Kant; acatada e ratificada por Reinhold, que entende como necessária a colaboração pela construção de um sistema kantiano) é rejeitada por diversos autores da época, entre eles os que adotam atitude cética, como Jacobi e Maimon, junto aos quais também se alinha Schulze (1992), que considera, em seu escrito *Aenesidemus* (1792), o problema da *coisa em si* um resquício do dogmatismo, cujas pretensões autoritárias passariam a possuir um acento particular, que se traduziria num idealismo crítico.

Segundo Hartmann, inúmeros são os desdobramentos deste quadro durante o período designado por Idealismo alemão. Para o comentador, embora houvesse profusas investigações sistemáticas e um conjunto fecundo de discussões filosóficas, tal grupo possuía um perfil homogêneo, talvez por se reunirem em torno de um problema que, em última instância, lhes era comum. A saber: “a meta comum a todos era a criação de um vasto sistema de filosofia rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis (...) para os quais o pensamento de Kant tinha só fornecido os prolegômenos” (HARTMANN, 1993, p. 10).

A tarefa de elaboração de um sistema de pensamento, presente em diversos momentos da história filosófica, afigura-se urgente nessa época, por conduzir a uma ordenação interna dos conhecimentos determinados, para qual esta sistemática pressupõe, de maneira geral, as possibilidades do conhecimento racional, suas manifestações e, ainda, as tentativas anteriores de elaboração de sistemas filosóficos. Nesse momento, a filosofia (sobretudo a alemã) se aplica primordialmente à elaboração de tais sistemas, sendo considerada arquetônica, por construir uma unidade, se valendo da diversidade dos conhecimentos empíricos, tendo em vista uma idéia principal que lhe serve de eixo.

Embora o termo sistema abrigue suas origens gregas, o significado de ajuntamento, amontoado e agregado, este se opõe ao uso dado ao conceito no Idealismo alemão, que o compreende rigorosamente como a ordenação de proposições científicas relacionadas e constituintes de uma totalidade fechada, atrelada perfeitamente a um princípio fundamental (PHILONENKO, 1966).<sup>4</sup> Para alguns autores, encontra-se adicionalmente a tarefa de determinação desse princípio, capaz de fundar toda a experiência possível.

<sup>(3)</sup> Em tradução literal estrita, o termo alemão seria vertido como “incoisado”, “incoisalisável” ou “incoisificável”. Considerando que em nosso trabalho a temática deste termo não receberá amplo desdobramento, optamos por adotar por tradução o termo incondicionado; concordando, assim, com Valério Rohden e Antônio Marques quando o propõem na tradução brasileira da *Crítica da faculdade do juízo* (1993). Este se prestaria ao nosso contexto definindo algo que não se submete ao estado ou condição de coisa.

<sup>(4)</sup> Essa é a compreensão de sistema que permeará nosso comentário.

Hartmann (1993), em seu comentário, ainda destaca entre os epítetos de Kant envolvidos neste projeto as figuras de Fichte, Schelling e Hegel, que representariam o apogeu intelectual deste período histórico. Embora se esboce, assim, o cenário filosófico da época, este quadro não é consenso entre muitos estudiosos; tampouco a contemporâneos como Hegel. Este último concorda quanto ao fato de Fichte e Schelling se destacarem por sua importância no panorama da filosofia alemã do século XVIII; também quanto ao fato da referida questão ser comum entre o grupo, mas não estaria de acordo com a homogeneidade da produção filosófica daquela época. É isso que atestamos com a avaliação que Hegel faz, em justificativa às restrições de suas preleções sobre História da Filosofia:

A filosofia fichteana é consumação (*Vollendung*) da filosofia kantiana, além dessas e da de Schelling, nosso tempo é sem filosofia. Das outras se ouve dizer algo: digladiam e discutem entre si. *Ils se sont battus les flancs, pour être des grands hommes.*<sup>5</sup> Assim, Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug etc.; são demasiado obtusos e vangloriosos. Isto deve servir de justificativa para não falarmos mais sobre estas filosofias; e qualquer exposição delas não deve ser mais que uma demonstração de tudo que tomamos a partir de Kant, Fichte e Schelling (HEGEL, 1986, p. 387).

Partindo da delimitação de Hegel (sem necessariamente compartilhar de todo seu juízo qualificador), delimitamos, por coerência metodológica, ainda mais nossa temática, nos restringindo a Fichte e mencionando, eventualmente, Kant.

## II

Diante da iminente acusação de que a consideração da coisa em si consistiria em um dogmatismo

e que a filosofia poderia reduzir-se a um determinismo (HARTMANN, 1993), Fichte age de maneira cautelosa: recusa a idéia da coisa em si, mas afirma prosseguir na esteira da filosofia de Kant, buscando uma solução no interior desta, pois reconhece que

nenhum entendimento pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular na *Crítica do juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe (o autor) que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação (FICHTE, 1973, p. 10).

Isto contraria a posição de alguns comentadores como Philonenko (1966) que apontam Fichte como o portador da idéia essencial de que não é mais necessário filosofar ingenuamente como Kant, mas filosofar sobre a filosofia a fim de evitar *démarches* dogmáticas. Assim, o gesto na passagem é mais que uma mera expressão de reverência; consiste em um posicionamento conveniente desde o qual poderá, a partir das pegadas de Kant, trilhar o próprio caminho. Gueròult (1974) afirma que a originalidade de Fichte está em rejeitar a coisa em si (suprimindo a intransponível dicotomia entre o objeto e o sujeito que busca conhecer especulativamente esse primeiro princípio); trocando a replicação do procedimento crítico por uma ambiciosa “doutrina da gênese”, afastando de si as acusações de dogmatismo.

O que o autor francês chama de gênese, compreendemos como uma análise do princípio fundamental ao qual a doutrina-da-ciência está ligada. Por meio desta, Fichte seria capaz de desfazer os últimos traços de dogmatismo que ainda restariam em seu pensamento, nos pondo diante da tarefa de pensar tal princípio como força objetivante que, de um lado, projeta seus efeitos; de outro, nos atrai a si própria (GUERÒULT, 1974). Assim, gênese é o procedimento de análise que explica como este princípio

<sup>(5)</sup> Citado em francês pelo autor: “Eles se digladiam para serem grandes homens”.

funda tanto as ciências existentes quanto as possíveis como o que dele deriva; e, como sintetiza, a partir da proposição em que consiste, uma organização sistemática dessas proposições científicas.

É isto que presenciamos na primeira exposição da doutrina-da-ciência, intitulada *Princípios da doutrina-da-ciência* (1797), na qual Fichte parte do princípio para desenvolver geneticamente sua verdade, elaborando entre seus princípios a análise daquele que seria o primeiro, absoluto em sua forma e conteúdo: o eu.<sup>6</sup> Contudo, antes desta exposição, faz-se necessário definir aqueles que seriam orientações da referida doutrina. Isto é feito em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794), escrito que será abordado aqui em comentário a apresentação feita por Fichte.

A doutrina-da-ciência é um escrito de filosofia sobre o propósito filosófico da filosofia, módulo introdutório de um sistema que investiga a possibilidade, significação e regras da ciência de um ponto de vista filosófico (FICHTE, 1973). Esta, enquanto ciência, tem forma sistemática, *i.e.*, cada componente desta deve estar em conexão com um princípio e o conjunto dessas proposições científicas estaria conectado a este. Assim, fica de sobremaneira evidente que o sistema de toda ciência é, em sua forma, organizado e não apenas um agregado de proposições; em verdade, é esta organização que determina o organismo que a ciência constitui. Destarte, é esta forma sistemática de ordenação que constitui o sistema que uma ciência é, em vista do princípio.

Entretanto, pensar a ciência em sua organização sistemática, o que lhe conferiria o rigor formal de sistema, parece ainda não esgotar o conceito de ciência. Com esta consideração (feita pelo autor visando ao próprio projeto da doutrina-da-ciência) pode-se observar quando se faz premente a requisição por um conteúdo certo.

Nesse caso, qualquer campo de saber com pretensões científicas dependeria de mais que uma

boa linha de argumentação capaz de articular lógica e sistematicamente seus postulados (muitos supostamente validados por experimentos) para se constituir e, depois, auto-nomear-se ciência. Fichte dá um exemplo ilustrativo:

(...) que haveriam entidades com inclinações, paixões e conceitos humanos, mas corpos etérios, alguém construiu um tratado de história natural, muito sistemático; desses espíritos aéreos (*Luftgeister*), o que é perfeitamente possível, reconheceríamos tal sistema, por mais rigorosas que fossem as influências nele contidas, e por mais intimamente encadeadas entre si que estivessem suas partes singulares, como ciência? (FICHTE, 1973, p.15).

Para nosso autor, não é a forma de tal sistema que conferiria a esta o valor de ciência, pois ela, além de sua forma, não possui nada que se saiba ou que se possa saber e, qualquer de suas inferências, por melhor que articuladas, não estariam ancoradas a um princípio certo e evidente.

Em contrapartida ao exemplo, o autor alude ao fazer do obreiro, que, ignorando as proposições, escólios, explicações e corolários das matemáticas, sabe empiricamente certo que, ao erguer uma coluna em esquadro com uma superfície horizontal, ela não tombará para qualquer dos lados.<sup>7</sup> O que nos faz concluir, com Fichte (1973, p.16), que "a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente (...) meio para este fim". O meio que forma sistemática constitui para a ciência não se faz dissociado de seu conteúdo.

Segundo o autor, a ciência é um todo e esta totalidade diz respeito ao conteúdo e à forma das múltiplas proposições envolvidas em cada ciência, bem como às próprias ciências enquanto conjunto de proposições. Essas assertivas exigem de Fichte (1973) a explicação de como uma multiplicidade de proposições, diferentes entre si, se tornaria um todo como

<sup>6</sup> Posto isso, não contrairíamos problemas se afirmássemos que a doutrina-da-ciência é gênese quando trata do princípio.

<sup>7</sup> Neste segundo ponto, há o que se sabe e o que se pode saber, isto é, conteúdo certo e sujeito à experimentação.

ciência.<sup>8</sup> Para o filósofo, uma proposição singular não chega a ser ciência, mas só se torna quando integrada ao todo, não por compô-lo meramente na forma de um conglomerado, mas por ser certa junto às demais nesta totalidade. Mas de onde esta proposição singular extrairia sua certeza? A saber, das demais proposições que se lhe comunicam sua certeza, dotando-lhe também da qualidade de certa. É de onde, afinal, as demais proposições extrairiam suas certezas? De uma primeira que, para Fichte, teria que haver e de ser certa, esta comunicaria sua certeza a todas as demais, de tal modo que,

na medida em que esta primeira é certa, também uma segunda tem de ser certa; e se na medida em que esta segunda é certa, também uma terceira tem de ser certa; e assim, por diante. É desse modo diversas proposições, em si talvez muito diferentes justamente por serem todas dotadas de certeza, e de idêntica certeza, teriam em comum uma só certeza e com isso tornariam uma só ciência (FICHTE, 1973, p.16).

Temos que a certeza se transfere *per analogiam* entre as proposições vinculadas. Deste modo, uma proposição só é certa ao mostrar-se similar à outra certa à qual está ligada e o mesmo ocorrendo com as subseqüentes. Qualquer dessemelhança entre uma proposição tida como certa em relação à primeira com outra comparada, resulta, pois, na incerteza desta última, que não pode transmitir, desde si, outra coisa senão incerteza. Nesta ordem, nunca será possível transmitir uma certeza de uma proposição incerta, pois, dizendo de maneira clara, não há proposição certa desde a incerta.

A primeira proposição certa não obtém sua certeza por vinculação, pois é a ela que se vinculam

todas as demais, ou seja, é dela que as proposições recebem sua certeza. Esta primeira deve ser certa anteriormente a qualquer vinculação, sendo, pois, independente. Fichte (1973) chamará tal proposição certa em si de fundamental ou simplesmente princípio.<sup>9</sup> Assim, o princípio ocupa no sistema o lugar de começo ou ponto de partida, o que permite ser associada a uma célula ovo, quando engendra, a partir de suas propriedades de geração e especialização, as demais células componentes do organismo (sistema).

Algumas intervenções podem ser feitas em meio à descrição de Fichte, até então:

a. Falou-se de uma proposição certa da qual outras vinculadas contrariariam posteriormente suas certezas por comparação, mas como saberíamos claramente se esta proposição é certa?

b. O que nos asseguraria que suas proposições derivadas seriam certas se não estamos convencidos da certeza de seu princípio?

c. Se acatarmos a certeza da primeira proposição, de onde esta extrai sua certeza? Ficaria esta a cargo da liberdade de cremos ou não que ela é certa em si?

d. O que nos permitiria verificar que, em jogo na transmissão das certezas do princípio às demais proposições, não estaria sendo, desde o início, vinculado a incerteza de maneira logicamente indutiva?

A essas objeções, que têm por ponto comum referir-se ao conteúdo do princípio no intuito de sua certeza (entre essas, algumas formuladas com base em problemas situados pelo próprio Fichte), ainda não encontram respostas; para o momento, o autor elenca aqueles que seriam atributos de tal proposição funda-

<sup>(8)</sup> Aqui, pela primeira vez, se alude à possibilidade necessária de um princípio em si ou princípio certo às ciências em geral.

<sup>(9)</sup> O termo "princípio" (*Grundsatz*) é tradicional e caro à Filosofia clássica alemã; já presente no pensamento racionalista de orientação wolffiana no qual, pela primeira vez, segundo Caygill (2000), se encontra em sentido transcendental, ao tomar por sinônimos "Grund" e "ratio". Esta interpretação é ratificada por Kant e radicalizada por Reinhold e Fichte, que utilizam o termo como um significado que grifa a origem racional e dedutiva dos princípios. Na antiguidade, o termo esteve ligado ao sentido de causa que, por decisão do próprio Aristóteles organizou os princípios em torno da causalidade: causas matérias, eficientes, formais e finais.

mental, a saber: que o princípio é firme, não estando fundado em nenhum novo fundamento; que deve ser certo antes mesmo de qualquer proposição e vinculação sistemática; que a certeza do princípio não pode ser demonstrada no âmbito do sistema das ciências, sendo já é pressuposto a esses (FICHTE, 1973).

Essas afirmações se seguem daquela que diz que o primeiro princípio, bem como o princípio de cada ciência, não pode ser pensado no interior de seus sistemas. As ciências não pensam seus princípios devido a estes lhe serem anteriores. A explicação de tal princípio só pode ser efetuada pela doutrina reconhecida como "ciência das ciências em geral" (FICHTE, 1973, p. 19), ciência que tem de fundar todas as ciências existentes e possíveis. É esta que o autor chama pelo termo alemão *Wissenschaftslehre*.<sup>10</sup>

Ser doutrina-da-ciência pressupõe, em seu desenvolvimento, duas incumbências, segundo Fichte (1973): 1. Fundar a possibilidade da certeza do princípio em geral; 2. Demonstrar em particular os princípios de todas as demais ciências possíveis (diante da impossibilidade dessas).

Mas ora, em relação ao primeiro princípio, também a doutrina-da-ciência é uma ciência, possuindo um princípio que não poderia ser demonstrado em seu interior. Desta maneira, se o princípio (e sua certeza) não pode ser demonstrado no interior de qualquer ciência, e isso inclui a doutrina-da-ciência, então este é indemonstrável, pois, não há entre ambos, qualquer mediação, tampouco outra ciência mais excelente que pudesse demonstrar tal certeza. Caso houvesse esta outra ciência, primeira na ordem da cadeia das proposições, então esta é que seria a doutrina-da-ciência propriamente dita.

Com efeito, dizer que o princípio é indemonstrável significa que ele é em si mesmo, ainda,

que ele é certo em si mesmo. O documento que se segue endossa esta inferência:

Esse princípio (...) não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo. Todas as outras proposições serão certas por poder mostrar-se que, sob algum aspecto, lhe são iguais; esta proposição tem de ser certa meramente por ser igual a si mesma. Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certa. Nela se funda todo saber; e sem ela não seria possível em geral nenhum saber; mas ela não se funda em nenhum outro saber, e é a proposição do saber pura e simplesmente (FICHTE, 1973, p. 20).

Aqui temos que o princípio não está submetido à prova, mas que seria certo em si mesmo, em função de si mesmo e por si mesmo; de modo que as proposições das ciências têm de ser certas e assemelhadas à certeza do princípio, de forma que qualquer ciência só é certa por associação a este.

Não seria ilícito afirmar que a certeza do princípio só se mostra a nós mediada pelas proposições por ele produzidas; o que significaria que só se sabe que esta proposição fundamental (*Grundsatz*) é certa porque seu produto (*gewirkt*) é assumido como certo. Com isso, apresentamos objeções adicionais àquelas que ficariam em suspenso anteriormente:

e. Fichte não estaria afirmando que a certeza do princípio, entendido como *causa* ou *coisa-original* (*Ursache*),<sup>11</sup> estaria sen-

<sup>(10)</sup> A enunciação do termo, que significa doutrina-da-ciência, expressa a iniciativa de Fichte em cunhar um nome em sua língua pátria para aquilo tradicionalmente tratado por *proté philosophia* em língua grega, ou *prima philosophia*, em latim como visto em Descartes. Registram-se outras tentativas como a do alemão, por exemplo, em Schiller, que propõe *Elementarphilosophie* (Filosofia elementar) e, contemporaneamente, Adorno com *Philosophien der Ursprung* (Filosofias da origem).

<sup>(11)</sup> Como a tradição filosófica nos faculta pensar o termo (Veja nota sete deste trabalho).

do conhecida por seus efeitos (*Wirkungen*), quando sabemos, desde Hume, que não necessariamente há algo no efeito que o assemelhe a causa?

f. O autor, por mais que afirmasse que a certeza do princípio é auto-fundada não estaria incorrendo em um caso clássico de *petitio principii*,<sup>12</sup> ao tentar deduzir a causa de seus efeitos em má infinidade?

A explicação dada por Fichte, acerca da certeza da proposição fundamental, responde categoricamente essas objeções em um bloco coeso: “Essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque* é certa. É o fundamento de toda certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque *ela* é certa; não há nada certo, se *ela* não for certa” (FICHTE, 1973, p. 20).

Assim, é preciso aceitar que o princípio é certo; do contrário, nada seria certo e nenhum conhecimento possível. Deste modo, entre as proposições da ciência, teria que haver as certas, derivadas deste primeiro princípio; destarte, não procede a pressuposição de que o erro estaria sendo transmitido indutivamente, pois, nesse caso, pressuporíamos que nunca teria havido um conhecimento certo (premissa de forçosa sustentação). Isto nos mostra que a certeza do princípio não de determinada arbitrariamente pelo crer ou não nela. Para Fichte, ela é necessária, se é que pretendemos uma ciência fundada em certezas sólidas. Formalmente, o autor não apresenta a certeza da causa por meio de seus efeitos (a certeza do princípio por suas proposições derivadas), mas ratifica a certeza necessária do princípio, por meio dessas proposições; isso descarta a hipótese da petição de princípio pois, independentemente de seus efeitos, o princípio é certo porque é certo. Com o argumento, o

filósofo nos persuade<sup>13</sup> de que o princípio é certo, pois não seria razoável pretender sustentar a afirmação de que nenhuma proposição é certa, sob pena de incorrer, em mais que um ceticismo, num irracionalismo.

### III

Retomando a apresentação da doutrina-da-ciência, o filósofo aponta-a como também uma ciência. Ora, se esta é uma ciência (mesmo em conexão com o princípio) não consiste de uma só proposição, mas é uma ordenação dessas, devendo possuir também forma, pois qualquer coisa sujeita ao conhecimento é composta de forma e conteúdo. A esse respeito temos que:

Aquilo de que se sabe algo se chama (...) conteúdo, e aquilo que se sabe dele, a forma da proposição (...) nenhuma é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo (...) nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma (FICHTE, 1973, p. 20).

Isso quer dizer que também a doutrina-da-ciência, forma e conteúdo apresentam-se mutuamente determinantes; e que, na forma de sua proposição primeira, também seu conteúdo é dado pelo princípio e reconhecido como certo.

Na doutrina-da-ciência, cada proposição é singular; distinguindo-se uma das outras e ocupando lugares igualmente singulares na ordem de suas proposições. Dizer que são distintas não as impossibilita de serem assemelhadas em sua certeza, pois pressupô-las idênticas significaria não termos várias proposições, mas apenas uma, replicada. Cada proposição ocu-

<sup>12</sup> Também conhecida como círculo vicioso (*circulus vitiosus*), a petição de princípio é a falácia que consiste em tentar estabelecer a verdade de uma proposição, assumindo suas próprias premissas como prova, isto é, apresenta a causa por meio de seus efeitos, tomando-a, doravante, evidente, quando ela é o que justamente está por ser demonstrada, inferindo já como verdadeiro aquilo que está em discussão.

<sup>13</sup> Dissemos *persuadir*, isto significa que estamos irresistivelmente inclinados a tomar por certo tal argumento, contudo, este ainda depende de uma prova que nos levará a um grau de certeza indubitável. Isto se dará adiante, quando Fichte (1973), no § 6 de seu texto, aponta que a lógica não possui critérios para julgar a doutrina-da-ciência, sendo não só epigonal a esta, mas como nela fundada. O autor também sustentará que certos axiomas lógicos não procedem no âmbito da referida doutrina.

pa, assim, lugar específico na cadeia da ciência; de forma válida e conforme ao todo; também ao seu conteúdo, é certa em relação ao princípio, dando-se simultaneamente a todos que, enquanto unidades, compõem a unidade do sistema.

A implicação entre unidade e forma permeia a exposição do conceito de doutrina-da-ciência, relacionando-se com a articulação das proposições ao modo com que estas adquirem sua certeza. Fichte nos mostra esta correlação quando admite a possibilidade que chama de certeza (em relação ao princípio):

Nada mais (...) do que uma visão que penetra a inseparabilidade entre um determinado conteúdo e uma determinada forma (o que não deve ser mais do que uma explicação nominal, já que uma explicação real do saber é absolutamente impossível): assim, seria possível perceber, desde já, de que modo, determinando sua forma meramente por seu conteúdo e seu conteúdo meramente por sua forma, o princípio absolutamente primeiro de tal saber pode determinar a forma para todo o conteúdo do saber; a saber, se todo conteúdo possível estivesse contido no seu (FICHTE, 1973, p. 22).

Apresentado por meio de uma pressuposição, o argumento favorece ao autor pensar o conteúdo do princípio, pois, diante das noções de conteúdo e forma (e da hipótese da existência deste princípio), se falamos em um conteúdo deste, teria de ser um que contivesse em si todo o conteúdo possível, não estando inscrito em nenhum outro conteúdo mais amplo. O conteúdo do princípio seria, pois, segundo Fichte (1973, p. 22): "conteúdo absoluto"; isto é, um conteúdo que não se solve em qualquer outro; típico desta que é a proposição absolutamente primeira.<sup>14</sup>

Assim, forma e conteúdo integrariam certo sistema, no qual todo saber humano estaria organizado

e passível de uma demonstração, subministrando a idéia de um princípio independente da descrição empreendida pela doutrina-da-ciência.

Assumir este sistema é ratificar a necessária existência do princípio e sua certeza, do contrário, incorreríamos em hipóteses frágeis apresentadas por Fichte como dois casos im procedentes:

1. No primeiro, as proposições poderiam estar atreladas, mas não possuiriam um princípio capaz de determinar a certeza desses saberes. Sustentar isso seria delegar o saber humano ao acaso e à pressuposição de que todo saber é infundado, i.é., desprovido de um solo firme capaz de fundá-lo. Mais, seria afirmar que não há certeza, acatando que o saber humano nunca teria produzido um conhecimento certo.
2. No segundo, nosso saber consistiria em séries finitas de proposições não fundadas em um único princípio, mas em vários. Haveria, assim, mais de uma proposição fundamental, e estas seriam independentes entre si; fundando ciências distintas e desconexas. Nesses termos, por mais que houvesse uma ordenação possível entre este princípios e suas proposições derivadas, seria não um sistema, mas uma adição de múltiplos saberes, cuja única relação seria a justaposição de suas fronteiras, sem que seus conteúdos estivessem interligados. Sem um princípio único, o saber humano constituiria algo compartimentado, sem o parentesco entre qualquer dessas ciências que o compõe.

Quanto ao último passo, Fichte recorre a uma imagem que bem ilustra a incomensurabilidade entre estas ciências e seus princípios:

<sup>(14)</sup> A idéia de conteúdo absoluto embora não receba desdobramentos neste momento do texto fichteano, já prenuncia o eu, pensado como pura interioridade, idéia que será explorada em outros textos do autor.

Não seria um único edifício interligado, e sim um agregado de cômodos, sem que pudéssemos passar de um deles ao outro; seria uma habitação em que nos perderíamos e jamais nos sentiríamos em casa. Não haveria nela nenhuma luz e apesar de todas as riquezas permaneceríamos pobres, pois jamais poderíamos avaliá-la, jamais considerá-la como um todo (...) porque nenhuma dessas partes teria relação com as demais (FICHTE, 1973, p. 23).

O caráter aporético das duas hipóteses apresentadas é agravado pela argumentação apagógica feita pelo autor em passagens como a supracitada. A não sustentação dos dois modelos de ordenação apresentados assinala a necessidade de um saber organizado sistematicamente. Assim, é melhor que se adquiesça a existência de um sistema do saber; caso contrário, estaríamos vulneráveis aos óbices das premissas anteriores.

Contudo, deste sistema, só o que temos são evidências, o que não significa que este seria inexistente ou improvável. Para Fichte, ele apenas não recebeu formulação por meio de uma proposição que fosse capaz de exprimi-lo com êxito, dependendo, ainda, de tal enunciação obtida, quem sabe, por investidas futuras.

Se o sistema de saberes é necessário à boa condução das ciências, igualmente necessário é o princípio capaz de fundamentar tal sistema, pois a própria idéia de sistema, tal qual apresentada acima, acusa um princípio supremo, uma proposição absolutamente primeira em torno da qual se engendraria, por derivação, este sistema inteiro fazendo desse não apenas um aglomerado.

Este princípio, certo em si, mas indemonstrável, é o que se afirma agora, se é que pretendemos um saber sistemático e fixado em um fundamento sólido. A doutrina-da-ciência aparece, nesse contexto, intermediando o princípio e as ciências, sendo indispensável a sua forma sistemática.

## IV

Fichte prossegue seu texto, buscando delimitar o posicionamento e as relações que a doutrina-da-ciência tem com algumas dessas ciências. Tal tarefa viria indicar o lugar do conceito dessa doutrina no sistema das ciências em geral.

Contudo, a esta logo se afirma uma dificuldade ou, mesmo, impossibilidade: a de que tal conceito não poderia ter seu lugar delimitado no sistema dos saberes em geral, posto que “ele próprio é o lugar de todos os conceitos científicos e indica a estes suas proposições em si mesmo e por si mesmo” (FICHTE, 1973, p. 24). Destarte, do mesmo modo com que se afirmou que o princípio das ciências não poderia ser demonstrado no âmbito dessas, também a doutrina-da-ciência, enquanto conceito, não poderia ser pensada em outro lugar que em si mesma.

A doutrina-da-ciência, tratada por Fichte como conceito, é, então, o lugar de todos os conceitos científicos e indicadora de suas proposições. Podemos deduzir disso que é dessa doutrina que as ciências herdariam o estatuto de seus conceitos, *i.e.*, o conjunto de leis que expressa e ordena seus princípios orgânicos.

À impossibilidade apresentada acima se segue da advertência de que a pergunta pelo posicionamento e relação da doutrina-da-ciência com as demais ciências seria hipotética, sendo o exercício de sua resposta um desenvolvimento de tal conceito enunciado em quatro partes:<sup>15</sup>

- a. “Em que medida a doutrina-da-ciência pode estar segura de ter esgotado o saber humano em geral?” (§4);
- b. “Qual é o limite que separa a doutrina-da-ciência das ciências particulares fundadas por ela?” (§5);
- c. “Como se relaciona a doutrina-da-ciência com a lógica em particular?” (§6) e

<sup>(15)</sup> Como advertido no início deste trabalho, destas questões trataremos apenas da a. (§4) e da c. (§5) por coerência temática, dando interpretação resumida às demais.

d. “Como se relaciona a doutrina-da-ciência, como ciência, com seu objeto?” (§7).

A doutrina-da-ciência pretende estabelecer o sistema dos princípios relativos a todo saber; de tal modo que a pergunta pela certeza de ter esgotado o saber humano em geral visa a assegurar-se de que todo este estaria, de fato, inscrito neste sistema. Contudo, tal asseguramento esbarra na imperfeição de não contar ainda com todas as manifestações possíveis do saber humano, mas apenas com aquelas já efetivas, sejam verdadeiras ou imaginadas. Mesmo estas, se consideradas inscritas em tal sistema, não representariam a totalidade do saber humano, de modo que nada nos asseguraria que todo saber futuro viesse se adequar ao referido sistema. Seria, em um primeiro exame, possível considerar que um novo saber não se adapte a esse, o que embargaria as pretensões de totalidade do sistema.

Ademais, restringir o saber humano apenas ao efetivo (considerando que o sistema das ciências compreende e esgota apenas este) seria limitá-lo arbitrariamente à atual situação de conhecimento, descartando a possibilidade dos conhecimentos possuírem novas inferências que poderiam, inclusive, contestar as atuais. Isto reduziria o raio de ação da doutrina-da-ciência fazendo que esta se mostrasse limitada ao saber humano “ao grau atual de sua existência, mas não a todos os graus possíveis e pensáveis” (FICHTE, 1973, p. 25).

Para o filósofo, o princípio só estará esgotado quando, a partir deste, for construído um sistema amplo e completo, capaz de comportar todas as proposições estabelecidas; por outro turno, todas as proposições científicas componentes do sistema nos reportarem a ele.

Neste momento do texto, Fichte opera duas provas que, juntas, nos assegurariam do esgotamento do princípio no sistema. Como vemos a seguir:

1. A primeira, negativa, consiste em atestar que: se o sistema é o conjunto total de proposições organizadas, estas devem ser

verdadeiras se o princípio o for; ou falsas, se o princípio assim o for. De modo que não pode haver nenhuma proposição falsa num sistema cujo princípio é verdadeiro; nem o contrário. Se, realmente, todas as proposições verdadeiras estão no sistema, então qualquer outra excedente estaria em inconformidade com este, discordando das outras e, conseqüentemente, do princípio que lhes é comum. Assim, ela é falsa se o princípio for verdadeiro ou verdadeira se o mesmo for falso. Com base nesta prova, o sistema é considerado perfeito, isto significa que a este nada se pode excluir por excesso ou acrescentar por falta.

Contudo, o próprio assinala uma possível objeção à validade desta prova:

Quando e sob que condições se pode inferir mais uma proposição; pois é claro que o índice meramente relativo e negativo — *eu* não vejo o que mais possa ser inferido — não prova nada. Depois de mim poderia muito bem vir um outro que, lá onde eu não vi nada, visse algo. Precisamos do índice positivo para provar que, pura e simplesmente, incondicionalmente, nada mais pode ser inferido (FICHTE, 1973, p. 26).

2. Na segunda prova, em resposta a essa, busca-se o índice positivo. Este reside na totalidade das proposições expressarem aquilo de onde elas partem. Daí o princípio ser o que dá gênese às proposições e, também, produto de seu somatório; de forma que não poderíamos adicionar proposições que não derivassem deste, pois, se o sistema é a totalidade das proposições inferidas a partir do princípio, nada mais pode ser inferido desta totalidade. Discordar disso seria incorrer na contradição de pensar que esta totalidade não é completa, ou seja, que não é total.

A prova se dá quando, ao acompanharmos a cadeia das proposições, constatamos que estas são tantas quantas foram inferidas do princípio; do mesmo modo, fazendo o caminho inverso dessas séries, as proposições devem nos conduzir exatamente a este princípio do qual partiram; sem acusar nenhuma nova proposição. É isto que Fichte (1973, p. 26) nos assegura quando afirma: "Quando um dia for estabelecida a ciência, verificar-se-á que ela efetivamente perfaz este circuito e deixa o pesquisador exatamente no ponto de que partiu com ele; que portanto traz igualmente a segunda prova, positiva em si mesma e por si mesma".

Assim, mesmo antes que as provas nos assegurem de que o princípio está esgotado e que sobre ele edifica-se o sistema nos termos explicados aqui, disso não decorre que também o saber humano esteja esgotado.

Mas ora, se o sistema dos saberes é perfeito, a ponto de nada mais poder acrescido ou retirado, como pensar a contribuição dos futuros e prováveis conhecimentos alcançados pela humanidade, que embora não aparentes por enquanto, poderão ser viabilizados mediante a ampliação de recursos técnicos ou, mesmo por uma expansão da própria experiência da consciência? Para Fichte, junto a essa questão, ainda haveria espaço para a elucubração sobre a existência de outros princípios, ou mesmo, de uma pluralidade deles que comportaria essas novas descobertas. Neste caso, estes princípios não possuiriam nenhuma interseção, fazendo com que a idéia de unidade do saber fracassasse, por consistir em uma diversidade caótica. O autor rejeita esta hipótese e também a de que seriam possíveis novas descobertas científicas naquele que seria o único sistema do saber humano. Embora Fichte não formule categoricamente, ele parece atestar que todo saber possível (efetivo ou futuro) tem que estar inserido previamente num único

sistema das ciências, articulado a um único e absoluto princípio.

Fichte (1973) segue apontando que qualquer proposição adicional importada ao sistema não só seria estranha, quanto contraditória. Argumento cujo curso nos leva indiretamente à consideração das relações e limites que a doutrina-da-ciência possuiria frente às ciências em particular.<sup>16</sup> Quanto a isso, o filósofo afirma que a doutrina-da-ciência "deveria (...) dar a todas as ciências seus princípios" (FICHTE, 1973, p. 24); de modo que qualquer proposição fundamental das ciências seria comum àquela doutrina, estando para a doutrina-da-ciência, bem como para uma ciência em particular, como: uma proposição e uma proposição fundamental, respectivamente.

Diante desta dupla consideração, é possível indicar a importância que a doutrina-da-ciência tem para a ciência quando, não só se relaciona com seus conteúdos, dando seus princípios, mas determina sua forma e (sob um primeiro exame) parece concorrer com a lógica outra ciência que supostamente teria esta mesma tarefa.

Neste momento, Fichte compreende a lógica como ciência responsável pelo estabelecimento da forma do entendimento, renunciando seus suplementos psicológicos, metafísicos e antropológicos. Restringe-se, portanto, à lógica geral, tratando unicamente da forma pura da ciência, distinguindo-a da lógica geral aplicada, orientadora do correto emprego do entendimento (CAYGILL, 2000), genericamente usada como procedimento prescritivo de métodos e técnicas para distinguir as proposições corretas das incorretas.<sup>17</sup>

Ora, mas também a doutrina-da-ciência seria a ciência que daria "forma a todas as ciências possíveis" (FICHTE, 1973, p. 29); em face disso, propomos alguns questionamentos:

<sup>(16)</sup> Desdobramentos que não reproduziremos aqui.

<sup>(17)</sup> É possível o acréscimo de outra distinção referente à lógica transcendental. Esta, em sentido kantiano, trata-se de leis do entendimento e da razão na medida em que se relacionam a priori com seus objetos. Esta última não tem pretensões de superar as duas primeiras, pois vai valer-se delas como fio condutor na análise dos juízos. Em comentário a este conceito, tendo em vista a filosofia de Fichte, Philonenko (1966, p. 6) caracteriza esta afirmando que ela "deve (...) fundar a lógica geral ou formal; ao elevar a esta a fundação formadora da sistemática transcendental e a abstração operadora do conteúdo das proposições. Assim, toda proposição transcendental se desembaraça de seu conteúdo se transformada em uma proposição puramente lógica".

- a. seria a doutrina-da-ciência e a lógica uma e a *mesma* ciência?;
- b. seriam duas ciências semelhantes que compartilham do mesmo objeto?; ou
- c. duas ciências filosóficas com princípios distintos mas com o mesmo objeto?;
- d. haveria de fato uma relação de concorrência entre ambas?; ou
- e. seria a lógica parte integrante da doutrina-da-ciência?

○ filósofo cria condições para respondermos a estas quando prossegue na diferenciação das duas ciências.

A doutrina-da-ciência se ocupa da forma, mas também do conteúdo das ciências, pois a esta doutrina ambos são indissociáveis.<sup>18</sup> A lógica se refere puramente à forma da ciência (não ao conteúdo). Assim: as proposições da lógica diferem das da doutrina-da-ciência, o que indica que são ciências distintas, e não uma e a mesma; que são diferentes entre si quanto a abrangência que tem das ciências; que, quanto a isso, a doutrina-da-ciência tange conteúdo e forma em sua copertinência, enquanto a lógica apenas a forma. Diante desta distinção, afirmamos ainda que: também os princípios de ambas (doutrina-da-ciência e lógica) seriam distintos, o que nos revela que não se pode inferir, com base nessas afirmativas, que a lógica também não seria uma ciência filosófica integrante da doutrina-da-ciência; em verdade, o filósofo sequer a considera filosófica; é isso que vemos quando ele afirma que a lógica (...) não é nem própria da doutrina-da-ciência, nem eventualmente parte dela, por mais estranho que isto possa parecer no estado atual da filosofia, ela não é, de modo geral, uma ciência filosófica, mas uma ciência própria, separada, embora com isso não ocorra nenhum prejuízo à sua dignidade (FICHTE, 1973, p. 30).

○ documento que também nos endossa as inferências anteriores, ressalta o caráter fundamentalmente filosófico da doutrina-da-ciência em face de uma não-filosófica.

No entanto, ao ocupar-se apenas da forma, a lógica a tem como objeto de seu estudo, ou seja, o conteúdo com o qual a lógica lida é a forma. Desta maneira, a indissociabilidade novamente se auto-afirma remetendo-nos ao que o autor chamou de “forma universal da doutrina-da-ciência” (FICHTE, 1973, p.30). Isso significa que a pretensão da lógica em abordar puramente a forma é abstrata, pois tal separação é produto da liberdade humana e, quando ocorre, dá-se necessariamente no registro forma-conteúdo, sendo determinado pela doutrina-da-ciência.

Com a explicação (aqui resumida), o autor pode delinear a relação entre a lógica e a doutrina-da-ciência da seguinte maneira: “A primeira não *fundada* esta última, mas esta é fundada pela primeira” (FICHTE, 1973, p. 30). Isto poderia ser reformulado assim: a lógica não compreende<sup>19</sup> a doutrina-da-ciência, mas, ao contrário, está compreendida nela. A lógica não pode determinar a forma dessa doutrina, mas, se isso ocorre, é a segunda que o faz, posto que é a lógica que está inscrita em seu âmbito.

Por isso, as proposições da lógica não são suficientes para estabelecer determinações ou provas válidas à doutrina que lhe é mais ampla e a contém, tampouco ao princípio ao qual essa estaria atrelada. Assim, nenhuma proposição lógica, nem mesmo os mais auto-evidentes como o princípio de não contradição, pode pretender validade quando aplicados à doutrina-da-ciência e à determinação da certeza de seu princípio (FICHTE, 1973).

Com esta, podemos retomar o argumento que nos persuadiu quanto à existência e certeza do princípio e que este necessariamente funde a doutrina-da-ciência que, por sua vez, funda e abrange todas as demais ciências (inclusive a lógica) e, assim, os

<sup>(18)</sup> Como já afirmou por várias vezes o próprio Fichte (1973, p. 20; p. 30).

<sup>(19)</sup> Compreensão, aqui, é tratada em sentido mais amplo que o de meramente entender (*intelligere*); isto é, atividade racional de um conhecimento demonstrável. Aplica-se o termo no sentido de seu correspondente latino *comprehensio*: ato de apreender, abarcar, possível apenas a coisas finitas. No referido caso, a lógica não pode compreender a doutrina-da-ciência pois está compreendida, ou abarcada, por esta, sendo menos ampla que a outra.

argumentos e objeções de caráter lógico-formal volvidos à certeza do princípio e à validade da doutrina-da-ciência, são inadequados a este por estarem submetidos ao conteúdo daquela doutrina e serem insuficientes para a compreenderem, ou:

A doutrina-da-ciência não é *condicionada e determinada* pela lógica, mas a lógica é pela doutrina-da-ciência. A doutrina-da-ciência não recebe eventualmente sua forma da lógica, mas a tem em si mesma, (...) em contrapartida, a doutrina-da-ciência condiciona a validade e aplicabilidade das proposições lógicas (FICHTE, 1973, p. 31).

A argumentação parece suficiente para convencer-nos da existência e certeza do princípio, e que ele é necessário na fundação de todo sistema dos saberes, articulados e determinados pela doutrina-da-ciência.

O texto desenrola-se por mais alguns parágrafos nos quais o filósofo demonstra as proposições acima valendo-se da linguagem da lógica. Tal condução nos leva ao passo que encerra o texto (§7), explicando pormenorizadamente a doutrina-da-ciência no sentido formal de ciência, a que tem a tarefa de tratar o saber humano em geral.

Por mais que estas sejam idéias componentes de um programa filosófico não integralmente realizado (em parte pela superexigência de seu autor, que o submeteu a incessantes reformulações e, mesmo, por vicissitudes históricas como: leituras aligeiradas de intérpretes que, ora, mal conheciam e, ora, desfiguravam sua filosofia; a *pecha* de austera que recaiu sobre sua abordagem ao conhecimento; e eventos fatídicos da vida privada do filósofo), avaliamos que o caráter original e surpreendente desta obra não está em ela constituir parte do mais forte idealismo já ensinado; nem em contribuir para a reconciliação da cisão tradicional entre o sujeito e o objeto de seu conhecimento, mas no desejo e subsequente esforço por estabelecer um sistema de todos os princípios dos saberes possíveis ao homem, cuja tentativa de determinar a certeza de seu princípio é meta. Isto já seria motivo

bastante para ratificar o posto de Fichte na *filosofia clássica alemã*; descartando qualquer classificação que viesse tratá-lo como coadjuvante no entre ato de Kant e Hegel.

## Referências Bibliográficas

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FICHTE, J. W. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre - Zur theoretischen Philosophie I*. Herausgegeben von Immanuel H. Fichte. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1971.

\_\_\_\_\_. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. In Col. Os pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

GUERÔULT, M. *L'antidogmatisme de Kant et de Fichte*. In *Études sur Fichte*. Paris: Aubier, 1974.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo, 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Neu ed. Ausg. E. Moldenhauer, K.M. Michel. Werke, Bd. 20, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Herausgegeben von Günther Nicolini. Felix Meiner: Hamburg, 1970.

JACOBI, F. H. *Excertos sobre o Idealismo Transcendental*. In *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Trad. Leopoldina Almeida. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Filosofia Primeira: estudos sobre Heidegger e outros autores*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

PHILONENKO, A. *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin: Paris, 1966.

SCHULZE, G. E. *Excerto de Aenesidemus (1792)*. In *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Trad. Sara Seruya. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

-----

## Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo

### *Secularization and Post-Modernity in Gianni Vattimo*

Constança Marcondes CÉSAR  
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

#### Resumo

O conceito de secularização, aplicado à caracterização do pensamento e da religião, no mundo atual, assume na obra de Vattimo uma especial relevância para a crítica da cultura. Trata-se de examinar, na "sociedade transparente", as possibilidades do "pensamento fraco", no horizonte do "fim da metafísica" e as possibilidades de um "cristianismo não-religioso", que o autor italiano faz emergir de uma aproximação entre as críticas de Heidegger e Nietzsche à sociedade contemporânea e as sugestões inspiradoras de G. de Fiore.

Palavras-chave: secularização, pós-modernidade, Vattimo, hermenêutica, crítica da cultura

#### Abstract

*The concept of secularization, applied to the characterization of the thought and the religion, in the current world, assumes in the workmanship of Vattimo a special relevance for the critical of the culture. It is treated to examine, in the "transparent society", the possibilities of the "weak thought", in the horizon of the "end of metaphysics" and the possibilities of a "not-religious Christianity", that the Italian author makes to emerge of an approach between the critics of Heidegger and Nietzsche to the contemporary society and the inspired suggestions of G. of Fiore.*

*Keywords: secularization, post-modernity, Vattimo, Hermeneutics, critics of the culture.*

A questão da secularização, na obra de Vattimo, abarca o problema no âmbito do pensamento e no da religião. Seis textos mostram a trajetória do assunto: *A secularização do pensamento* (1986); *A sociedade transparente* (1984); *Além da interpretação* (1994); *A religião* (1996); *Acreditar em acreditar* (1996); *Depois da cristandade* (2002).<sup>1</sup>

O exame da secularização do pensamento é feita inicialmente no contexto do estudo da crise contemporânea das ideologias, da metafísica, da noção de história linear, do mito do progresso.

Nessa primeira abordagem, secularização tem dois sentidos: o primeiro, consiste numa interpretação do significado e papel da filosofia, no mundo atual; o segundo, na redefinição de seu estatuto perante as

<sup>(1)</sup> G. VATTIMO, *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988; *La società trasparente*, s/l, Garzanti, 2000 (2a. ed. Ampliada); *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994; *Crede di credere*, s/l, Garzanti, 1999; *A religião*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; *Dopo la cristianità*, s/l, Garanti, 2002.

demais ciências, na época do “fim da metafísica” (já anunciado por Heidegger).

Secularização é a palavra que corresponde, em Vattimo, à noção de “pensamento fraco”, e aborda a crise da razão como crise da metafísica e das filosofias do ser.

Pretendendo ir além de uma filosofia da cultura que apenas descreve a crise da razão e a irredutível pluralidade das visões do mundo, Vattimo busca redescobrir o destino do pensamento como um destino de libertação, de emancipação do homem. Recusando o significado meramente negativo da secularização, como perda de sentido do sagrado, nosso autor procura usar o termo de modo a possibilitar o exame do “fim da metafísica”, nas linhas nietzscheana e heideggeriana, como inauguração de tarefas positivas para a filosofia: a redefinição da noção de verdade como anúncio e a da reformulação da “linguagem filosófica tradicional em favor de uma discursividade mais permeável à metáfora, à poesia e à narratividade (...)”<sup>2</sup>

No plano religioso, a secularização é entendida, não como uma ruptura com o sagrado em favor do profano, uma perda de sentido do sagrado, mas como um destino inscrito na própria experiência religiosa do Ocidente e como reabertura do diálogo entre religião e filosofia.

Distanciamento em relação a um horizonte sagrado, reconhecimento da proveniência da filosofia a partir desse horizonte, a secularização é meditação rememorante da origem, “reinterpretação de uma herança ‘cultural’ através da trajetória de suas ‘formas simbólicas’”<sup>3</sup>.

A recusa da metafísica está vinculada à experiência de uma imposição violenta de uma visão do mundo, pela metafísica. A secularização descrita por Vattimo é mostrada como alternativa não-violenta, como filosofar que denuncia, com Adorno e Lévinas,

a essência do pensar tradicional. A visão racionalista do mundo, conduzindo à indiferença em relação ao sujeito individual, produz a violência de que Auschwitz é emblema e da qual a sociedade tecnocientífica, a sociedade da organização total, é expressão.

Inspirado em Heidegger, Vattimo aproxima a “reviravolta” – com a qual o pensador alemão caracteriza a superação da metafísica e o surgimento de um poeta-pensante – da noção de secularização.

Na “sociedade transparente”, nome que o filósofo italiano utiliza para designar a sociedade unificada pela comunicação, a irresistível pluralidade e coexistência das visões de mundo põem em questão a possibilidade de alcançarmos a verdade em si. A consciência da fluidez dos conceitos de realidade, de verdade, produz nos homens de hoje a vivência no imaginário, de outras formas de existir, ampliando sua liberdade. A experiência essencial da sociedade pós-moderna é, pois, para Vattimo, a experiência da liberdade, da constituição do mundo pelas ciências naturais e humanas. O anti-dogmatismo e anti-relativismo decorrentes da pluralização das imagens do mundo conduzem à superação da oposição racionalismo/irracionalismo, ao regresso do mito através da demitização e às experiências da liberdade e da criatividade, vivas na arte contemporânea.

No que diz respeito à arte, Vattimo recorre a Heidegger, a Nietzsche e ao idealismo alemão, para assinalar que seu papel é o de propor o reino da liberdade. Mostra a ressonância dessa idéia em Lukács, Walter Benjamin e como, em Heidegger, a arte se apresenta como abertura de um mundo; em Bloch, como profecia do futuro; em Dufrenne, como encontro com outras visões do mundo, que repercutem sobre a nossa; em Gadamer, como testemunho da história. Põe em relevo a questão da verdade da arte e do destino da poesia na época do fim da metafísica,

<sup>(2)</sup> Id., *La sécularisation de la pensée*, p. 11.

<sup>(3)</sup> Id., *ibid.*, p. 57.

<sup>(4)</sup> Id., *Oltre l'interpretazione*, p. 53.

<sup>(5)</sup> Id., *ibid.*, p. 57.

evidenciando que Heidegger, a questão da arte é, em nosso tempo, a questão da “fuga dos deuses”, da secularização. A ocultação do sagrado é acompanhada pela elevação da arte ao papel de uma mitologia e religião outras, religião secularizada que ocupa o lugar do sagrado arcaico.

Na modernidade, que “é filha da tradição religiosa do Ocidente (...) como secularização desta tradição”<sup>4</sup>, Vattimo afirma que o pensamento hermenêutico se mostra capaz de apreciar o confronto das interpretações e o confronto das religiões e de promover uma revalorização do sagrado e do mito. Aponto também “a difusão das terminologias mitológico-religiosas-poéticas na prosa filosófica atual (...)”<sup>5</sup> e o emprego da metáfora no discurso filosófico como expressões da secularização e do surgimento de uma nova racionalidade, emancipada do ideal da objetividade que caracterizou o pensamento até agora.

Subjacente a essa tradição que desemboca no pensamento hermenêutico, há um fio condutor que remonta a Joaquim de Flora, quando este fala da importância da interpretação, do sentido “espiritual” das Escrituras e do valor da caridade, abrindo caminho, hoje, para “a escuta dos múltiplos mitos religiosos da humanidade (...)”<sup>6</sup>.

Recordando a obra de René Girard, *A violência e o sagrado*, Vattimo procura mostrar, de modo análogo ao autor francês, os aspectos camuflados do religioso presente na sociedade atual: o núcleo essencial do cristianismo, seu conteúdo decisivo é, para ele, a caridade.

Relacionando a idéia de secularização com as de hermenêutica, de interpretação, de reconhecimento da pluralidade da verdade, Vattimo discerne, na hermenêutica atual, uma atitude desmitologizante que conduz, paradoxalmente, “à dissolução do próprio mito da objetividade (...) e à ‘reabilitação’ do mito

e da religião”<sup>7</sup>. Essa reabilitação, bem como o encontro com a pluralidade dos mitos das diversas religiões, ocorre em virtude do processo de secularização de que, segundo nosso autor, a Encarnação é emblema. A Encarnação é sinônimo de secularização, de diluição do sagrado no profano, de redução dos limites entre sagrado e profano. Vattimo afirma: O caráter mítico do encontro com a transcendência não depende da rusticidade das faculdades do homem ainda não educado para o pensamento racional; depende da própria essência da transcendência, que se revela só numa forma que fala a todo homem (...) como é o caso do mito, da poesia, das linguagens densamente carregadas de imagens e emoções”<sup>8</sup>. Para nosso autor, é somente através da idéia de Encarnação que se torna possível o reconhecimento de “toda manifestação do divino em símbolos”, possibilitando “uma liberação da pluralidade dos mitos”<sup>9</sup>.

A questão do ecumenismo é um dos fulcros da pós-modernidade, uma vez que põe em relevo a exigência para a filosofia e a religião, da universalidade da verdade, num mundo que se caracteriza pelo confronto de culturas diversas ou mesmo rivais. Arte, religião, filosofia são, em nossa época, “modos diversos de aceder à verdade, não conflitantes entre si (...)”<sup>10</sup>, mas complementares e convergentes.

A secularização, diluição do sagrado no profano é acompanhada, hoje, de um “retorno do religioso”, que se apresenta sob duas formas: a) como recusa e temor da modernização, retorno regressivo ao passado ou adesão a seitas e doutrinas exóticas, fundada no “medo de uma eventual guerra nuclear (...) [de] ameaças [que] pesam sobre a ecologia planetária e frente às novas possibilidades de manipulação genéticas”, bem como no medo “da perda do sentido da existência”<sup>11</sup>, ao tédio associado ao consumismo, aos extremismos fanáticos. O “retorno do religioso” está, assim, associado ao caráter dramá-

<sup>(6)</sup> Id., *ibid.*, p. 62.

<sup>(7)</sup> Id., *ibid.*, p. 65.

<sup>(8)</sup> Id., *ibid.*, p. 68.

<sup>(9)</sup> Id., *ibid.*, p. 69.

<sup>(10)</sup> Id., *ibid.*, p. 71.

<sup>(11)</sup> Id., *A religião*, pp. 96-97.

tico da situação atual, à erosão dos regimes políticos, à proliferação de seitas.

A secularização do pensamento, na sua conotação regressiva, corresponderia à dissolução dos grandes sistemas e à busca de um fundamento último. Para essa perspectiva, a ciência e a técnica teriam se desumanizado e a busca do sagrado representaria um abandono da historicidade em favor da recuperação da metafísica tradicional e de seus valores.

Para Vattimo, a tarefa positiva da filosofia, inspirada em Heidegger, consistiria em considerar a necessidade religiosa fora dos quadros da metafísica e como rememoração e escuta do Ser, recuperação do horizonte do mito, da linguagem simbólica, para dizer o significado do mundo. Daí o filósofo dizer que a “filosofia que põe o problema da superação da metafísica é a mesma que descobre a positividade da experiência religiosa”<sup>12</sup> e “se torna hermenêutica, escuta e interpretação de anunciações transmitidas”<sup>13</sup>.

○ “fim da metafísica” prepara a redescoberta do deus cristão; trata-se, para a filosofia, de reconhecer “o laço entre história da revelação cristã e história do nihilismo (...) confirmando a validade do discurso heideggeriano sobre a metafísica e sua filosofia”<sup>14</sup>.

○ filósofo italiano confirma a “ontologia fra-ca” como transcrição da mensagem cristã e a época do fim da metafísica “como decisivamente marcada por um sentido religioso, e o caráter central do conceito de secularização exprimirá precisamente o fato desse reconhecimento”<sup>15</sup>, o da referência fundante da nossa civilização às escrituras judaico-cristãs.

A secularização se apresenta, desse modo, como “fé purificada”, fato positivo que ocorre no horizonte da tradição, enfatizando a experiência da

liberdade interpretativa como realização plena da mensagem cristã. Trata-se de “uma dissolução progressiva dos elementos da religiosidade ‘natural’ em favor de um reconhecimento mais estrito da essência autêntica da fé”<sup>16</sup>.

○ núcleo dessa recuperação do sentido do religioso é a desmitologização da moral e dos dogmas, reconhecendo a permanência dos valores cristãos no humanitarismo, na solidariedade, no anti-dogmatismo e fazendo da caridade o fulcro de todos os valores. Daí o filósofo dizer: “redescoberta do cristianismo” assim entendido “tornou-se possível pela dissolução da metafísica”<sup>17</sup>. Nosso autor estabelece, deste modo, um paralelo entre secularização e “pensamento fraco”, isto é, ontologia da dissolução das estruturas fortes do ser.

A leitura secularizante do cristianismo leva a uma concepção de Deus não mais como toda-poderosa transcendência, mas como um Deus que luta, no tempo, ao lado do homem, pelo triunfo do bem<sup>18</sup>. Leva também a reconhecer que “grande parte das aquisições da razão moderna - aquisições teóricas e práticas e até a organização racional da sociedade, liberalismo e a democracia - estão enraizadas na tradição hebraico-cristã, e não são pensáveis fora desta tradição”<sup>19</sup>.

○ reencontro com o cristianismo consiste, segundo Vattimo, na “tarefa de repensar os conteúdos da revelação em termos secularizados”<sup>20</sup>, desmitologizados, cujos limites interpretativos são o princípio da caridade e uma fé historicamente engajada, tributária de outras mitologias e outras histórias. É preciso compreender que o anti-dogmatismo e a desmitologização significam, para nosso autor, uma atitude de suspeita em relação à Igreja oficial e, ao mesmo tem-

<sup>(12)</sup> Id., *ibid.*, p. 109.

<sup>(13)</sup> Id., *ibid.*, p. 112.

<sup>(14)</sup> Id., *Credere di credere*, p. 32.

<sup>(15)</sup> Id., *ibid.*, pp. 35-36.

<sup>(16)</sup> Id., *ibid.*, pp. 41-42.

<sup>(17)</sup> Id., *ibid.*, p. 59.

<sup>(18)</sup> Id., *ibid.*, p. 65.

<sup>(19)</sup> Id., *ibid.*, p. 66.

<sup>(20)</sup> Id., *ibid.*, p. 76.

po, de amizade, reconhecimento, respeito e admiração pela tradição cristã, pela história dos santos, mártires e confessores<sup>21</sup>.

Nosso filósofo busca refutar tanto a certeza de um fundamento último, quanto a necessidade filosófica do ateísmo. Está, assim - e propõe que estejamos todos - livres para escutar novamente as Escrituras, mas, ao mesmo tempo, confrontado com a pluralidade de culturas, com a morte dos paradigmas, a crítica dos dogmas. A Igreja ideal, não oficial, que Vattimo espera, é “a comunidade de crentes que, na caridade, escutam e interpretam livremente (...) o sentido da mensagem cristã”<sup>22</sup>.

Partindo do tema nietzscheano da “morte de Deus”, recorrendo à leitura do cristianismo em J. de Flora e examinando sua ressonância no romantismo alemão (Novalis, Schelling), nosso filósofo trata de recuperar o sentido do religioso hoje.

Entende que a afirmação da morte de Deus, em Nietzsche, não encerra a discussão sobre a religião. Mostra também que existem analogias possíveis entre o tema citado e o do fim da metafísica, em Heidegger. Em ambos, a temática desemboca na crítica do mundo contemporâneo e na proposição do caráter essencialmente metafórico da linguagem, na diluição de distinções estritas entre escrita filosófica e escrita poética. A crítica ao racionalismo e o diálogo entre filosofia e poesia, assim apresentados, tornaram possível o renascimento do religioso nas sociedades industriais contemporâneas. Pensar essa crise e essa reformulação é tarefa do “pensamento fraco”, que reconhece a passagem “da metafísica metanarrativa às racionalidades locais; da crença na objetividade do conhecimento à consciência do caráter hermenêutico de toda verdade” e, nos planos individual e social, a passagem “do sujeito centrado na evidência da auto-consciência ao sujeito da psicanálise; do Estado despótico ao constitucional (...)”<sup>23</sup>.

A fragilização que a filosofia reconhece no pensamento atual é denominada por Vattimo de secularização, assim como também o são “todas as formas de dissolução do sagrado características do processo de civilização moderna”<sup>24</sup>. Essa dissolução do sagrado não é um abandono da religião, mas realização, paradoxalmente, de sua vocação profunda. Põe em relevo a exigência de serem repensadas as relações entre filosofia e religião. É a Joaquim de Flora que nosso filósofo recorre, para compreender o paradoxo da diluição/renascimento do sagrado, em nosso tempo.

A teoria hermenêutica de Joaquim de Flora, afirmando que é preciso descobrir o “sentido espiritual” - não literal, mas anagógico, simbólico - das Escrituras, é considerada por Vattimo como prefiguração da nova perspectiva sobre o religioso e o sagrado, que emerge em nosso tempo. Na hermenêutica de Flora, os eventos da Bíblia são figuras dos acontecimentos históricos ulteriores, e o texto sacro deve ser lido em quatro níveis: literal, moral, alegórico, anagógico. A Idade do Espírito Santo que, na teoria da história de Flora inaugura a leitura espiritual, isto é, alegórica e anagógica, dos textos sagrados, é aproximada, por Vattimo, da nossa época, que se caracteriza pela liberdade interpretativa, pela pluralidade das interpretações.

A Idade do Espírito Santo, em Flora, é a época da caridade, da contemplação, da liberdade. Tem larga posteridade, a teoria de Flora, na filosofia ocidental, como mostrou De Lubac, repetido por Vattimo. A repercussão da teoria de Flora é especialmente evidente no romantismo alemão, nas filosofias da religião de Novalis, Schelling, na poesia de Hölderlin, na obra de Hegel.

A abordagem original dessa herança, feita pelo filósofo italiano, consiste na analogia que estabelece entre as características da Idade do Espírito Santo e a

<sup>(21)</sup> Id., *ibid.*, p. 88.

<sup>(22)</sup> Id., *Dopo la cristianità*, p. 12.

<sup>(23)</sup> Id., *ibid.*, p. 26.

<sup>(24)</sup> Id., *ibid.*, pp. 27-28.

nossa época, anunciada no processo de *secularização*, redescoberta do sagrado fora dos quadros institucionais da Igreja oficial e no *ecumenismo*, que põe em primeiro plano as exigências de tolerância e caridade, perante as perspectivas opostas ou até conflitantes, a respeito do sagrado.

Apoiando-se em Joaquim de Flora, nosso autor entende que a história da salvação “se realiza nos eventos da história mundana”; e reitera a validade dessa perspectiva, invocando Karl Löwith, “que descreveu a moderna filosofia da história (...) como interpretação secularizante da idéia hebraico-cristã de salvação (...)”<sup>25</sup>. Na nossa sociedade, história sagrada e história profana deixaram de ser separáveis, na medida em que as instituições e as formas políticas, como democracia, se apoiam em uma inspiração de fraternidade e paz tipicamente cristã. A religiosidade marginal e mascarada da modernidade reaparece no diálogo ecumênico, no reconhecimento dos direitos de culturas distintas, de religiões diferentes. A leitura “espiritual” dos textos sagrados, proposta por Flora, encontra analogia com a “espiritualização” de hoje, isto é, com a consideração do pluralismo cultural, do pluralismo religioso e com a fluidificação do próprio sentido das noções de verdade e de realidade, que resultam, não mais de uma objetividade pura, mas do confronto das interpretações. Daí Vattimo afirmar: “A ontologia hermenêutica (...) e o fim da metafísica da presença como êxito da ciência técnica moderna, são resultado da ação da mensagem cristã na história ocidental, são interpretações secularizantes desta mensagem, mas no sentido positivo-constutivo do termo”<sup>26</sup>; são “retomadas do sonho de Joaquim de Flora”<sup>27</sup> da construção de uma comunidade de intérpretes que tem como critério e limites a caridade e o amor. Vários conceitos que têm larga circulação e importância no mundo atual, como diálogo, consenso, democracia, são formulações laicizadas da virtude da caridade, na opinião de nosso autor<sup>28</sup>.

Em resumo, podemos dizer que, na obra de Vattimo:

a) existe uma ampliação e reformulação do conceito de secularização, que não é entendido apenas na acepção negativa, de perda do sentido do sagrado, mas também e sobretudo na acepção positiva, de diluição das fronteiras entre sagrado e profano, de impregnação e mascaramento do sagrado nas vivências e conceitos da sociedade pós-moderna;

b) há o estabelecimento de um paralelismo entre história da salvação, como história da Encarnação de Cristo, e a progressiva apresentação/impregnação, na vida social ocidental, de noções inspiradas nos princípios cristãos da fraternidade e do amor, tais como: democracia, comunidade, direitos humanos. É como se a Encarnação significasse, para Vattimo, não um evento, mas a progressiva expressão, na vida social, dos princípios veiculados pela tradição cristã;

c) dá-se a proposição de uma analogia entre a secularização da religião, mostrada em a0 e b0 e a secularização do pensamento, isto é, a crítica da modernidade, inspirada em Joaquim de Flora e exposta no romantismo alemão, em Nietzsche e Heidegger. Para Vattimo, a crítica da sociedade atual é o anúncio do “fim da metafísica”, a leitura positiva do niilismo, entendido como ruptura com a filosofia moderna e abertura a um novo tipo de pensar: um poeitar-pensante, onde o metafórico tem um papel preponderante - são a contrapartida, no plano da filosofia, da secularização, no plano religioso;

d) ocorre a indicação, como fontes imediatas de sua filosofia, da ontologia fundamental de Heidegger e do niilismo nietzscheano; como fontes recentes, as obras de Novalis, Hegel, Schelling; como fonte remota, Joaquim de Flora, cujo método hermenêutico teria inspirado certos aspectos da atual

<sup>(25)</sup> Id., *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>(26)</sup> Id., *ibid.*, p. 71.

<sup>(27)</sup> Id., *ibid.*, p. 73.

<sup>(28)</sup> Id., *ibid.*, p. 88.

ontologia hermenêutica, suas concepções de verdade e de mundo, sua crítica da cultura;

e) existe aproximação entre as características da Idade do Espírito Santo e as características da “sociedade transparente”, da informação e do “fim da filosofia”;

f) é estabelecido o princípio da caridade como critério de verdade e como limite da secularização, considerada em seu sentido positivo;

g) o “retorno do religioso” é enfocado como expressão de um cristianismo não-institucional que, no Ocidente, possibilitaria o diálogo com culturas distintas, a partir da ênfase no amor à comunidade dos homens.

A obra de Vattimo é um dos mais instigantes questionamentos das relações entre filosofia, religião e crítica da cultura. Sua originalidade e erudição surpreendem, indicando as possibilidades de compreensão da pós-modernidade a partir do exame da trajetória de uma linhagem filosófica que, inspirada em Santo Agostinho e em Joaquim de Flora, desencadeou as reflexões de Novalis, Hölderlin, Schelling, Hegel, e tornou possível o florescimento de um novo tipo de pensar, expresso em Nietzsche, Heidegger e na recente hermenêutica dos símbolos e mitos de que Ricoeur é um dos expoentes.

## Bibliografia

ATTI DEL I CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI GIOACHIMITI, S. Giovanni in Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980.

BUONAIUTI, Ernesto, *Gioachino da Fiore. I tempi. La vita. Il messaggio*, Cosenza, Lionello Giordano, 1984.

DE LUBAC, Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, Paris, 1979.

MOTTU, Henre, *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel/Paris, 1977.

Revista FLORENSIA, S. Giovanni in Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980.

VATTIMO, Gianni, *Crede di Crede*, s/l, Garzanti, 1999.

\_\_\_\_\_ *Dopo la cristianità*, s/l, Garzanti, 2002.

\_\_\_\_\_ *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994.

\_\_\_\_\_ *A religião*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

\_\_\_\_\_ *La società trasparente*, s/l, Garzanti, 2000 (2a. Edição).

\_\_\_\_\_ *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988.

## Resenhas

## A unidade e os fundamentos matemáticos da metafísica de Platão

Ivanaldo SANTOS<sup>1</sup>

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John A. *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*. Natal-RN: Editora da UFRN, 2005.

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John A. *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. (Coleção Metafísica, 4).

Atualmente, Erickson e Fossa são um dos maiores pesquisadores na área da matemática platônica e neoplatônica. Os resultados das suas mais recentes pesquisas foram publicados em dois livros. O primeiro é *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*, publicado pela editora da UFRN, no ano de 2005. O segundo é *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*, publicado pela editora Relume Dumará, no ano de 2006, na coleção Metafísica.

O primeiro livro, *Número e razão*, é uma apresentação dos “fundamentos matemáticos do pensamento platônico para que sejam mais facilmente consultados por pesquisadores, estudantes e outros interessados” (2005, p. 9). Trata-se de um livro técnico, onde é apresentada a matemática de Platão. Essa apresentação é realizada com grande riqueza de fórmulas matemáticas, gráficos e figuras geométricas. No

primeiro capítulo, “Os sólidos regulares na Antigüidade”, é apresentado o problema de como Platão utiliza a matemática para o desenvolvimento do seu pensamento metafísico. Nele, a temática central é a unidade do pensamento de Platão e a fundamental natureza matemática dessa unidade. Este capítulo pode ser lido como a introdução do segundo livro, *A linha dividida* (2006). Visto que este último é a reflexão filosófica do primeiro. Com isso, há uma continuidade nos temas abordados nos dois livros. E esta continuidade tem por objetivo apresentar a unidade e os fundamentos matemáticos da metafísica de Platão.

O segundo capítulo, de *Número e razão*, “O Número Nupcial no Livro VIII da *República*”, desenvolve uma original interpretação da obra de Platão. Nesta interpretação é apresentada a linha dividida como uma estrutura fundamental para a compreensão da metafísica platônica. No terceiro e quarto capítulo, respectivamente “Uma heurística platônica para termos pitagóricos” e “Sobre a classificação de triângulos pitagóricos”, mostra-se, a partir da fórmula matemática de Pitágoras, como a fórmula matemática de Platão gera alguns triângulos pitagóricos e que essas duas fórmulas, Pitágoras e Platão, são relacionadas à fórmula matemática conhecida pelos babilônios. Além disso, apresenta-se a linha dividida como uma possibilidade de gerar um algoritmo matemático e como,

<sup>(1)</sup> Professor do departamento de filosofia da UERN, doutor em filosofia. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br

esse mesmo algoritmo, gera todos os termos técnicos da matemática pitagórica.

No quinto e sexto capítulo, respectivamente "A química platônica" e "A astrologia platônica", apresenta-se o Demiurgo de Platão como construtor do mundo. Esta construção se dá de forma harmônica. Por sua vez, essa harmonia está presente tanto nas últimas partículas microscópicas quanto na arquitetura astronômica do cosmo.

No sétimo capítulo, "The divided line and the golden mean" (A linha dividida e a mediania de ouro), examina-se a teoria da proporção do matemático grego Eudoxus e afirma-se que essa teoria torna os irracionais inteligíveis. Com esse exame, estende-se a doutrina da linha dividida às quantidades incommensuráveis e a contextos não-matemáticos como, por exemplo, a política. No oitavo e último capítulo, "Fluxos aditivos e números figurados", investiga-se a técnica das diferenças dos neopitagóricos - e é preciso ter em mente que, em certa medida, Platão é um neopitagórico - para a construção de fluxos aritméticos. Esse capítulo é a continuidade da investigação realizada, introdutoriamente, no capítulo sexto, "Fluxos aritméticos", do livro *Estudos sobre o Número Nupcial* escrito, também, por Erickson e Fossa. Este livro foi editado pela Sociedade Brasileira de História da Matemática (SBHMat) no ano de 2001.

Já o segundo livro resenhado, *A linha dividida: uma abordagem matemática à filosofia platônica*, afirma que embora Platão não fosse um matemático profissional, para as exigências gregas, teve uma compreensão profunda e sofisticada da matemática da sua época. Considera-se as afirmações matemáticas de Platão como sendo expressões verdadeiras do seu pensamento. Entretanto, há pelos menos duas complicações para atingir essa perspectiva. Primeira, os diálogos platônicos foram escritos para um público de não-especialistas e, portanto, não podiam conter uma abundância de detalhes matemáticos. Segunda, e mais importante, a matemática platônica faz parte da tradição pitagórica da matemática sagrada e, por conseguinte, não era aconselhável compartilhar os detalhes desta matemática com os que não possuíam a

capacidade técnica de os compreender, com o devido respeito que o sagrado merece ter.

Essas duas complicações geram, em Platão, um dilema: como dá, nos seus escritos, alguma indicação do conteúdo da matemática sagrada para que ele fosse consistente com a visão filosófica platônica sem, no entanto, profanar essa mesma matemática. Para Erickson e Fossa (cf. 2006, p. 12), a resolução desse dilema é baseada na natureza da própria matemática, pois *máthema* é aquilo que pode ser conhecido. Assim, Platão, geralmente, dá somente a informação necessária para que o leitor possa, por si mesmo, reconstruir a doutrina apresentada.

Segundo Erickson e Fossa (cf. 2006, p. 13), a característica fundamental do pensamento platônico é a unidade, da qual um pequeno exemplo é a doutrina do diálogo *Menon* que é ligada à doutrina do diálogo *A República*. Para estes pensadores, esta unidade ocorre, especialmente, após Platão ter adotado, como método para as suas pesquisas, o modelo matemático pitagórico. Logo, a matemática serve, não somente como a inspiração básica para o pensamento filosófico de Platão, mas também como seu modelo estrutural. Sendo assim, o papel da matemática no pensamento platônico é duplo. Em primeiro lugar, a matemática é tida como o modo eminente do conhecimento mediado. Isto implica afirmar que a matemática é o protótipo do conhecimento ou o tipo mais elevado de conhecimento mediado. Em segundo lugar, a estrutura matemática da linha dividida é o princípio organizador, em torno do qual Platão consegue a unidade de pensamento.

Erickson e Fossa (cf. 2006, p. 14) afirmam que o método utilizado para a realização da pesquisa é uma tentativa de entender a própria doutrina da linha dividida a partir do resultado de sua hierarquia matemática. Como consequência, aplica-se a doutrina da linha dividida à compreensão da própria linha dividida.

Como resultado dessa metodologia, ver-se que, no nível puramente matemático, não há só uma linha dividida, mas um número infinito delas. Quan-

do se restringe a números naturais, para expressar a proporção entre as partes, todas as linhas divididas podem ser geradas de uma única linha primordial. Além disso, ao longo do livro, demonstra-se como cada segmento interno da linha é decomposto numa nova linha dividida que, numa analogia, lembra os “círculos dentro de círculos” do modelo ptolomático do universo.

Para Erickson e Fossa (cf. 2006, p. 120) o conceito de Necessidade (no caso da ciência é o espaço e no caso da prática é o desejo) que Platão emprega no *Timeu* para explicar os desvios do plano divino na construção do mundo, também deve ser fracionado, pois não pode ser identificado apenas com o espaço, o qual é apenas uma das suas três manifestações.

O livro é dividido em onze partes. A primeira é a introdução onde se apresenta a tese, a metodologia e a conclusão da pesquisa. A segunda é o capítulo primeiro, “Razões irredutíveis e triângulos pitagóricos”, que é um resumo dos capítulos três e quatro de *Número e razão* (2005).

A terceira parte é o capítulo segundo, “A dialética”. Nele é afirmado que a doutrina da linha dividida postula vários níveis de realidade e, para cada nível, um modo de apreensão apropriado. Os níveis são hierarquizados, tanto ontologicamente quanto epistemologicamente, de tal forma que há maneiras de ser que são dependentes das outras. Para os autores, o mais importante é que há maneiras, mais ou menos confiáveis, de apropriar a realidade. Em geral, quanto mais baixo um nível de realidade na linha dividida, tanto mais dependente é e tanto menos confiável será a sua apreensão. Tudo isto implica que a própria doutrina da linha dividida pode ser abordada de várias maneiras, correspondendo aos modos de apreensão por ela estipulados.

A quarta parte é o capítulo três, “A caverna”. Neste capítulo, afirma-se (cf. 2006, p. 69) que, do ponto de vista do modo de apreensão, a doutrina da linha dividida é resumida no mito da caverna. Platão narra esse mito no Livro VII da *República*,

logo após a apresentação da doutrina da linha dividida. Este mito é apresentado como sendo uma explicação, dado pelo próprio Platão, da linha dividida.

A quinta parte é o capítulo quarto, “Ciência”. Erickson e Fossa apresentam a linha dividida do ponto de vista da ciência, ou seja, encanto *pístis*. Entretanto, a palavra “ciência” não designa que se alcance um nível elevado de conhecimento, pois *pístis* é um tipo de opinião e, portanto, ainda encontra-se dentro da caverna. Todavia, é neste ponto que se encontram as formas cosmológicas. Para estes dois pesquisadores, estas formas são importantes, porque são características do terceiro, e último, período do desenvolvimento do pensamento platônico. Elas representam a aceitação completa, por parte de Platão, do pitagorismo, não como um sistema filosófico fechado, mas como um projeto de pesquisa. Dentro desse projeto de pesquisa o mundo é compreendido por meio da matemática. Dessa forma, apresenta-se a relação entre as formas matemáticas e as formas cosmológicas, explicando o papel fundamental da Necessidade.

A sexta parte é o capítulo cinco, “A matemática”. Nele volta-se à atenção sobre o posicionamento de Platão em relação à matemática, vendo as influências que sofreu dos pitagóricos e de Parmênides, e verificando como ele propôs a matemática como o arquétipo do conhecimento mediano. Finalmente, Erickson e Fossa (cf. 2006, p. 116) investigam os vários tipos de matemáticas e tipos correlacionados de ciência, como a física, a biologia, a política e a astrologia.

A sétima parte é o capítulo seis, “Matemática, ciência e prática”, onde é abordado as relações entre a matemática, a ciência e a prática e, paralelamente as relações entre a aritmética, a geometria e a astronomia.

A oitava parte é o capítulo sete, “Uma nota de rodapé”. Nele afirma-se que não há conflito entre Platão e Aristóteles. Pelo contrário, procura-se demonstrar que Aristóteles é um pesquisador que segue o projeto de pesquisa platônico. Apresenta-se a ár-

vore do conhecimento aristotélica como sendo um exemplo da aplicação da linha dividida platônica.

Afirma-se que a visão de Aristóteles como sendo antagonico ao pensamento de platônico é derivada, em grande parte, da interpretação cristianizante de Aristóteles realizada pelo tomismo. Provavelmente, esta interpretação foi favorecida pela falta de um papel mais marcante da matemática no pensamento aristotélico, pelo menos nas obras sobreviventes. Toda esta discussão, desemboca no quádruplo de Heidegger. Este quádruplo é apresentado como sendo outro exemplo da aplicação da linha dividida. Dessa forma, a linha dividida torna-se uma das estruturas fundamentais da metafísica ocidental, pois influenciou o pensamento desde Aristóteles até Heidegger.

A nona parte é o capítulo oitavo, "Outras notas de rodapé". Nele afirma-se que, na filosofia contemporânea, a matemática, dentro da linha dividida de Platão, é substituída pela lógica e, posteriormente, a própria linha dividida é abandonada com o desenvolvimento do conceito de "fim da filosofia" desenvolvido por filósofos como, por exemplo, Hegel, Nietzsche e Heidegger.

A décima parte é a conclusão. Nela afirma-se que a linha dividida de Platão é uma herança, matemática, ontológica e epistemológica. No entanto, essa herança tem sido pouco compreendida pela tradição filosófica ocidental. Por fim, a décima primeira parte são as referências bibliográficas, onde se encontram os textos que fundamentaram a pesquisa.

---

BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 350 p.

"O mundo todo é esquisito, exceto você e eu.  
E até você é um pouco esquisito".

(Provérbio de Yorkshire)

Professor de Filosofia da universidade de Cambridge, Simon Blackburn tem se destacado e ganhado respeito pela amplitude de seus trabalhos: de obras "populares" de introdução à Filosofia, como *Think*, passando pelo campeão de vendas Dicionário Oxford de Filosofia, até a edição do importante periódico *Mind* e incontáveis participações como crítico em grandes jornais, programas de discussão em rádios do Reino Unido e conferencista consagrado. O grande traço de Blackburn em suas obras é o bom humor, a ironia requintada, a capacidade de provocar e o talento de aliar isso tudo com erudição e leveza. Sem dúvida, um grande escritor.

Problema tão antigo quanto a própria humanidade, a verdade permanece como um dos grandes pontos - senão o maior - de "desconforto" para a Filosofia. Mais do que oferecer uma grande teoria sobre a verdade, Blackburn consegue demonstrar, de forma sagaz e estimulante, que a verdade é, enfatize-se, o maior e essencial problema da Filosofia. Para comprová-lo, o autor percorre a história da Filosofia (não cronologicamente, mas reunindo temas e teses, o que permite um olhar mais preciso sobre a matéria) e apela às posturas (e imposturas) de cada um de nós, no dia-a-dia, relacionadas à verdade.

"Fé, Crença e Razão", o primeiro capítulo da obra, vale-se de problemas de filosofia da religião para mostrar as nada simples possibilidades de distinguir satisfatoriamente fé de crença e razão. As questões de filosofia da religião são apenas, como o próprio Blackburn confessa, uma forma de levantar o problema maior, supracitado. Neste capítulo, analisando obras de William Clifford e William James, já fica evidente a tendência de Blackburn em se posicionar mais favoravelmente ao lado dos empiristas e céticos, não sem atribuir-lhes dificuldades, é claro.

No segundo capítulo, "Homem: a medida", Blackburn começa com uma análise da crítica de Platão a Protágoras, no *Teeteto*. O capítulo destaca-se pelas brilhantes reflexões sobre o ceticismo e especialmente sobre o relativismo, assinalando que o relativismo reside mais na desconfiança da "divindade" do *logos*

do que numa série de exemplos tirados do cotidiano.

“O efeito de Ismael e os deleites de ficar quieto”, terceiro capítulo, prossegue com uma série de defesas em favor dos relativistas contra os ataques de quem quer que seja. É, certamente, o capítulo mais complexo e mais exigente do livro. A argumentação de Blackburn é de nos deixar... perplexos, especialmente porque, como demonstra, é muito sutil a possibilidade de um relativista afirmar sua posição sem se contradizer, afinal, assumir uma posição dificilmente poderá não ser absolutizada. Mas com cuidado os relativistas conseguem fazê-lo. O resultado final, até agora, é o de uma sensação de que não há mais nada a ser discutido e o problema é insolúvel. Com argumentos bons de ambos os lados, escolhamos ser platônicos (absolutistas) ou relativistas, tanto faz, pois o problema da verdade só será efetivamente posto quando tivermos questões práticas muito pontuais para tratarmos. É chegada a hora de Nietzsche.

O quarto capítulo é uma interessante análise das contribuições (ou prejuízos) que a filosofia de Nietzsche, o “maior crítico da cultura moderna”, trouxe ao tema da verdade. Principia por revelar como problemas anteriormente postos pela obra se elevam à máxima potência em Nietzsche, em particular a célebre contradição “é verdade que não existem verdades”. Verdade, para Nietzsche, é uma categoria que possibilita o prosseguimento da vida e aumenta a vontade de potência, e não algo que corresponda à natureza das coisas. Nesse sentido, Nietzsche, apesar de suas tantas contradições, profetizou nossa condição atual.

Capítulo cinco: “A possibilidade da Filosofia”. Seu interesse reside na classificação de quatro posições filosóficas passíveis de serem assumidas hodiernamente: Eliminativismo, Realismo, Construtivismo e Quietismo. No mais, é o capítulo que fica devendo. Conclui unilateralmente com Wittgenstein.

Como aconteceu de se ausentar o espírito de “Harvard, Oxford, Paris ou Tübingen” nos últimos 50 anos é a finalidade de Blackburn no sexto capítulo.

Dialogando com toda tradição filosófica inglesa, até o que Blackburn chama de “os últimos membros do paraíso”: os positivistas lógicos da década de 20; depois só houve escuridão. Merecem destaque, aqui, as reflexões do autor sobre as ciências naturais e a possibilidade de teorização, esta, à propósito, uma indagação subjacente a todo livro.

“Realismo como ciência; Realismo sobre a ciência” é como Blackburn intitula seu sétimo capítulo, no qual aprofunda a investigação sobre a “natureza das ciências naturais”. Mais: levanta o problema de uma nova interpretação para um realismo razoável. Até aqui, Blackburn nos convenceu de que é melhor ficarmos do lado dos relativistas. Ao falar das ciências contemporâneas, apesar da fundamentação pragmática, Blackburn consente que haja razões para crer que há *um* realismo possível.

O último capítulo, “os historiadores e os outros”, enfatiza a questão da diversidade de subjetividades e de como o processo de conhecimento objetivo será, no fundo, um exercício de poder, o dominar o outro por compreendê-lo ao meu modo ou por fazê-lo pensar – ou se expressar – segundo meus padrões. Estabelece um frutífero diálogo com Donald Davidson e com a filosofia da linguagem de um modo geral.

O livro termina sem uma conclusão. Natural: o objetivo de Blackburn era mais o de provocar, situar o leitor nos muitos debates sobre a verdade e o conhecimento objetivo do que construir uma teoria da verdade. Mas, por fim, Blackburn convida-nos a ter esperanças de que: 1. as questões possuem suas próprias normas de verdade; 2. em face a problemas efetivos, o relativismo é só distração; 3. nas ciências humanas, diferença de perspectiva não é o mesmo que ilusão ou erro; 4. Mesmo sem encontrar um *logos* divino e definitivo, podemos “nos virar”; 5. Acima de tudo, o importante é abriremos nossas mentes, considerar as possibilidades e ao mesmo tempo confiarmos em nosso vocabulário e “removermos as aspas pós-modernistas das coisas com as quais devemos nos importar: verdade, razão, objetividade e confiança.”

O mundo que nos cerca é desconcertante e não podemos abrir mão de querermos entendê-lo.

Não se pode acusar Blackburn de ser tendencioso. Ele o é! Mas a sua capacidade de nos incomodar com o problema da verdade e nos fazer assumir que este assunto não está resolvido supera qualquer orientação do livro. O "guia para os perplexos" nos deixa perplexos e assim a obra é uma excelente leitura dentre as que se pretendem filosóficas. Ao neófito, sem uma linguagem filosófica propriamente amadurecida e sem uma certa visão panorâmica da história da Filosofia, a obra de Blackburn pode parecer inacessível, mas em algum momento ela será obrigatória.

Professor Fabiano Stein Coval  
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

BARO, José Maria Romero (Coordenador). *Homenaje a Alain Guy*. Barcelona: Ed. De la Universitat de Barcelona, 2005, 310 p.

La présentation de ce volume donna lieu, le 22 mars 2006, à une séance solennelle à la Faculté de Philosophie de l'Université de Barcelone sous la présidence du Doyen. Le coordinateur exposa le contenu de l'ouvrage et José Luis Mora, président de l'Association d'Hispanisme philosophique, donna une conférence sur les progrès dans l'étude de la philosophie hispanique.

Onze contributions (en castillan ou en catalan): José Luis Abellan, "Trois figures de déchirement: réfugié, banni, exilé"; Misericordia Anglés Cervello, "Ramon Turro et sa valorisation de la philosophie de Jaume Balmes"; Jean-Marc Gabaude, "Situation de l'oeuvre d'Alain Guy au service de la philosophie hispanique et spano-américaine"; Antonio Heredia Soriano, "La philosophie du sizain démocratique (1868-1874); Antonio Jiménez Garcia, "Alain

guy et l'hispanisme toulousain"; Luiz Jiménez Moreno, "L'humanisme ouvert d'Alain Guy (11.08.1918-07.11.1998)"; José Luiz Mora Garcia, "Maria Zambrano: l'héritage paternel de son engagement intellectuel et moral"; Enrique Rivera de Ventosa, "Juan Luis Vives et Alain Guy: deux âmes jumelles"; José Maria Romero Baro, "Henri Bergson, Jacques Chevalier et Alain Guy"; José L. Rozalén Medina, "Alain Guy: hommage à l'Espagne inquiète" Trois de ces contributions avaient été des communications au colloque (en castillan): "La philosophie espagnole et hispano-américaine dans l'oeuvre d'Alain Guy" (Université de Barcelone, 10-12 mai 1989). Le présent volume d'hommage reproduit la bibliographie-ergographie d'Alain Guy qui avait été publiée par la Société Toulousaine de Philosophie dans le volume d'Actes de la séance d'hommage du 20 novembre 1999, *Philosophie ibérique. Alain Guy (1918-1998) et son oeuvre*, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, 2002.

Jean-Marc GABAUDE

MORRISON, Wayne. *Filosofia do Direito: dos gregos ao pós-modernismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 676 p.

No pobre contexto brasileiro de obras sobre Filosofia do Direito, o presente livro de Wayne Morrison, dos mais destacados juristas da Universidade de Londres, representa um verdadeiro marco nos estudos sobre o tema. Inovador e provocante, completo e iluminador, o *Filosofia do Direito* de Morrison já nasceu clássico.

A obra é amplamente dividida: 18 capítulos, cada um com muitas subdivisões (que chamarei seções), por sua vez novamente divididas (pelo que chamarei tópicos). À primeira vista pode assustar, mas as possibilidades de diferentes abordagens, pesquisas e usos que aquela divisão permite é esplêndida. Nesta resenha vamos procurar, especialmente, des-

crever a temática de cada um dos capítulos e suas principais subdivisões e desde já fica o conselho: ao jurista e ao filósofo, a obra de Morrison é obrigatória.

O primeiro capítulo é uma introdução à Filosofia do Direito. As possibilidades de definir o direito, as principais correntes jusfilosóficas, as tendências jurídicas contemporâneas, os problemas de filosofia do direito e os limites (e a necessidade) de se refletir sobre o direito atualmente. Deve-se destacar que, neste primeiro capítulo, o autor jamais perde de vista o fato de que está escrevendo para o leitor culto do período que se convencionou chamar pós-modernidade, de modo que Morrison estabelece constante debate com as exigências e características do pós-modernismo ao propor sua investigação sobre o Direito. Tal debate, muito forte na introdução, faz com que a mesma não seja uma mera introdução absolutamente "didática" e já anuncia que a obra não é voltada ao curioso, ao leitor comum, a quem está alheio aos graves problemas teóricos, epistemológicos e conceituais da contemporaneidade.

Com o segundo capítulo começa propriamente a investigação histórica da Filosofia do Direito, com os gregos. De um brilhantismo raro, a primeira seção situa as origens da reflexão sobre o direito na tradição mítico-poética grega. A análise de *Antígona* é indispensável. A segunda seção aborda a noção de direito natural na Grécia clássica a partir do desenvolvimento da cidade-Estado. Segue com a filosofia de Platão (seção três) e Aristóteles (seção quatro). Morrison não se restringe a apresentar as filosofias dos dois mestres gregos, mas elabora reflexões e críticas absolutamente provocativas: o conceitualismo de Platão é ideal ou imaginativo?; em Aristóteles, é efetivamente possível falar em liberdade de escolhas morais?

O capítulo três, sobre as leis da natureza, o poder do homem e de Deus, analisa o declínio das cidades-Estado, as filosofias helenísticas, em particular o estoicismo, a transição para Roma com o pensamento de Cícero, o impacto do cristianismo e, naturalmente, as filosofias de Sto. Agostinho e Sto. Tomás

de Aquino. O capítulo não chega a ser insatisfatório, mas é uma pena que seja só um capítulo dedicado ao estoicismo, Cícero, Agostinho e Tomás de Aquino. Os principais problemas estão todos aí presentes mas será inevitável - sempre o é, mas neste capítulo em especial - leituras adicionais.

Uma exaustiva interpretação da filosofia do direito de Hobbes ocupa o capítulo quarto. A forma como o direito natural, antes fundamentado numa ordem divina, passa a uma ordem terrena, as relações entre Bacon, Descartes e Hobbes a até o papel de Maquiavel são aqui analisados. Atenção para a leitura que Morrison faz do legado de Hobbes à Filosofia do Direito até nossos dias.

Todo o capítulo cinco é dedicado a David Hume. Evidentemente, o objeto central do capítulo são as idéias de Hume relevantes à Filosofia do Direito. Há que se notar, todavia, as interessantes explicações que Morrison faz de outros aspectos da filosofia geral de Hume, como seus conceitos metodológicos, a busca pelo sujeito individual moderno, o papel da memória, sem contar a discussão do utilitarismo humeano.

Immanuel Kant sem dúvida ocupa papel central nas reflexões jusfilosóficas até hoje. As repercussões da filosofia kantiana são imensuráveis. A pureza moral, a questão da autonomia racional, a concepção de homem como cidadão de dois mundos e a diferença entre o correto e o bem constituíram um dos maiores monumentos da filosofia moderna. A compreensão de Morrison destes elementos apresenta-se no sexto capítulo.

O capítulo sete divide-se em duas seções: a primeira dedicada a Rousseau e a segunda a Hegel. Rousseau é abordado mais sinteticamente; Morrison enfatiza seu romantismo ambíguo e a noção de contrato social. Já Hegel é melhor estudado e o autor é de clareza exemplar ao demonstrar os esforços de Hegel no sentido de fundamentar a eticidade do direito, a qual o filósofo reconhecia estar ausente deste último.

O oitavo capítulo é a base para a compreensão do utilitarismo jurídico. Adam Smith e o capita-

lismo (primeira seção); Jeremy Bentham, a questão do cálculo de prazer e dor, o papel da punição e os dilemas do panóptico (seção segunda); e a teoria "mais acabada" de Stuart Mill e seu liberalismo (seção três), dão unidade ao capítulo. Em toda a obra, a preocupação de Morrison com o contexto em que emergem as filosofias do direito é grande. Neste capítulo, a mesma preocupação é imensa: Smith, Bentham e Mill são efetivos paráclitos do capitalismo.

O nono capítulo, em suas três seções, é dedicado a John Austin. Segundo Morrison, Austin foi vítima dos comentaristas que não compreenderam adequadamente o nascimento do positivismo jurídico porque não olharam para todo o pensamento de Austin. A primeira seção é uma tentativa de Morrison neste sentido: integrar o pensamento de Austin. A segunda seção é a análise específica da filosofia do direito de Austin e são explorados os conceitos de poder, utilidade e soberania. A conclusão (terceira seção) é uma curiosa abordagem, bastante pessoal, das interpretações tradicionais de Austin (e de "como são sufocantes") e da incapacidade de Austin para reescrever suas aulas. Uma aula!

O capítulo dedicado a Karl Marx (décimo), talvez seja o mais provocativo. Morrison oferece respostas mas suas perguntas são muito mais relevantes: o marxismo representa uma esperança? A jusfilosofia marxista é científica? A metodologia de Marx é válida? O legado marxista não nos leva diretamente ao pessimismo jurídico? É possível a justiça no marxismo? O que é o marxismo pós-marxista, a saber, após o colapso do comunismo soviético?

Weber, Nietzsche e o Holocausto. São os temas das três seções do capítulo undécimo. Weber representa, em seu tempo, a grande tentativa de elaborar uma racionalização do mundo e sua metodologia sociológica não faz mais que isso, de forma exemplar. Já Nietzsche, arauto do irracionalismo, mostra os problemas da verdade; a necessidade de uma genealogia da moral, o desamparo do homem moderno. Meados do século XX e o Holocausto põe a Histó-

ria da Civilização e das Idéias em cheque: os usos do Direito pelo nazismo, o fracasso da humanidade.

A partir do capítulo doze Morrison trata de autores que nos concernem mais diretamente, mais proximamente. Começa com Hans Kelsen e nos brinda com uma excelente análise de sua teoria pura, especulando sobre o destino do positivismo jurídico depois de Kelsen. É ainda o positivismo jurídico, naquilo que Morrison considera seu ponto alto, H. L. A. Hart, que se apresenta no capítulo treze: formalismo ou ceticismo a respeito das regras?

O capítulo 14 é uma espécie de relatório, conciso e complexo, de tantas tentativas jusfilosóficas no século XX: novamente Kelsen, Lon Fuller, John Rawls, Robert Nozick, Michael Sandel, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre (neocontratualistas, neoliberais e comunitaristas). Exige fôlego!

O capítulo 15, embora não seja o último, já começa a se configurar como uma conclusão da obra posto que é o último a analisar um pensador específico: Ronald Dworkin. Morrison, com Dworkin, especula sobre as lutas contra o desencanto do homem pós-moderno.

O leitor pode conhecer os estudos e problemas contemporâneos da filosofia do direito no capítulo 16, em que são tratados múltiplos assuntos: direito e interdisciplinaridade, questões de educação jurídica (Morrison oferece propostas de formação jurídica), etc. O capítulo 17 enfoca, de forma inovadora, a filosofia do direito feminista e as observações finais do capítulo 18 retomam os problemas da falta de paradigmas da pós-modernidade.

A obra de Morrison é completa: instrui, provoca, estimula. Inova em interpretações sem temer o rompimento com a ortodoxia. Remete-se sempre aos textos. Oferece vastíssima bibliografia. Não é fácil, jamais obscuro. Enfatize-se: seja filósofo, seja jurista, não se pode negligenciar a obra de Wayne Morrison.

Professor Fabiano Stein Coval  
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

## Novidades Bibliográficas

Professor Fabiano Stein Coval

### Recentes lançamentos na área de filosofia

1. ALCARO, Mario. *Filosofie della natura: Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*. Roma: Manifestolibri, 2006. 223 p. € 22,00.

O risco hoje dramático do desastre ambiental não é causado apenas pela produção desesperada, o consumismo e o desmedido crescimento da potência tecnológica. Também é responsável o modo de pensar a natureza, a saber, o de natureza dominável e transformável. Este livro demonstra que essa idéia não predomina na história da cultura ocidental. Ao contrário, a filosofia pré-moderna pensava a natureza como um ser vivente, e isso possuía implicações na relação do homem com a mesma.

2. BOUVERESSE, Jacques. *Prodígios e vertigens da analogia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 190 p. R\$27,50.

Hoje, considera-se que se deve estimular o público a crer (e a gostar) e não a julgar. Afora o abuso de poder 'cientificista' existe outro (o 'literarismo') que consiste em acreditar que o que a ciência diz se torna interessante e profundo depois de retranscrito para uma linguagem literária e utilizado de maneira 'metafórica', termo este que parece autorizar e desculpar quase tudo. Em vez de um direito à metáfora, deveríamos falar de um direito de explorar sem precaução nem restrição as analogias mais duvidosas, que parece ser uma das doenças da cultura literária e filosófica contemporânea.

3. CARCHIA, Gianni. *L'estetica antica*. Bari: Laterza, 2006. 234 p. € 19,00.

Própria da modernidade, o conceito de estética como disciplina filosófica que estuda o belo e a arte era desconhecida mas não inexistente na Antigüidade. Antes, como o autor demonstra neste livro, a filosofia clássica produziu impressionantes reflexões sobre o belo e a arte. De suas origens míticas, sua presença na poesia, até as sistematizações dos grandes pensadores antigos é a identificação belo-bem, esta obra representa um dos melhores tratados já publicados sobre o tema.

4. CORTINA, Adela. *Ética Mínima*. A Coruña (Espanha): Tecnos, 2006. 215 p. €19,00.

Nosso tempo é o tempo da modéstia, ética "light". A reflexão foge dos grandes sistemas e a ação dos grandes empreendimentos. Quem deseja descobrir a verdade, alcançar o bem, praticar a justiça? Quem pretende possuir o segredo da felicidade? Pequenas verdades, minúsculos bens, fragmentos de justiça, retalhos de felicidade nos ajudam, se não a viver bem, no profundo sentido dos clássicos, ao menos a passar bem, a passar o melhor possível. E, no entanto, as perguntas pela retidão e pela justiça, pela legitimidade do poder e da esperança de salvação continuam pedindo uma resposta a uma cultura que precisa contestá-las para recobrar seu sentido. Abordar tais questões é o propósito deste livro. Aranguren, que prefacia o livro, diz que nosso tempo não permite mais uma grande ética, uma ética máxima, mas uma ética de nosso tempo, de nosso espaço, do mínimo.

5. DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da "sinceridade"*. São Paulo: Loyola, 2006. 240 p. R\$26,00.

Ao restabelecer o exame do desempenho da sinceridade no gênero autobiográfico, análise inicialmente proposta pelo filósofo e crítico literário alemão Walter Benjamin, *Sobre o Declínio da "Sinceridade"*, de Carla Milani Damião, expõe as conseqüências filosófico-literárias referentes à desarticulação dos pólos subjetivo e objetivo a partir do século XIX, com o avanço da modernidade tecnicista. Fincado entre o estudo da literatura e da filosofia, o livro traça o roteiro seguido pela narrativa confessional em algumas das mais notáveis obras do que se designa autobiografia moderna, gênero que teve, como marco primeiro, *As Confissões* (1764-1770), do pensador iluminista franco-suíço Jean-Jacques Rousseau. Além de Rousseau e o próprio Benjamin, há a interpretação do conteúdo autobiográfico em textos de André Gide, Friedrich Nietzsche e Marcel Proust, em capítulos separados por fotografias da Paris do início do século XX, de Eugène Atget.

6. FULLER, Steve. *O intelectual: o poder positivo do pensamento*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006. 160p. R\$29,90.

A atuação pública dos intelectuais está sendo cada vez mais debatida e questionada. O autor, ele mesmo chegado a conferências e artigos nos mais variados meios, apresenta neste livro um profundo, e às vezes divertido, trabalho de dissecação sobre quem é o intelectual, o que ele faz, qual é a sua posição perante o público, a sua ética e o seu futuro. Da Antigüidade ao pós-11 de setembro, Fuller apresenta um amplo painel sobre o assunto.

7. GAUER, Ruth Maria Chitto. *O reino da estupidez e o reino da razão*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006. 234 p. R\$55,00.

Em 'O reino da estupidez e o reino da razão', Ruth Gauer analisa uma Sátira clássica de um grande Satírico, para mostrar não apenas o que aque-

le trabalho haverá significado para aquele século, como também talvez o mais importante o que o espírito que aquele texto traduz significa para todos os séculos. Através de leituras compósitas, no ritmo de um caleidoscópio cultural repleto de sugestões frutíferas e que não se preocupa senão com o objeto de sua pesquisa, transitando eruditamente por inúmeros campos e compondo núcleos reflexivos muito densos, a autora convida o leitor a experimentar a aventura de conhecer o novo e de fazer história plenamente, no infinito cruzamento de diálogos e de tempos.

8. HRYNIEWICZ, Severo. *Para filosofar hoje*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006. 527 p. R\$85,00.

Em um mundo marcado pelo relativismo generalizado, em que as verdades vão se evaporando à mercê das exigências de momento, mais do que nunca, é imprescindível que se procurem, na reflexão crítica, respostas que atinjam as regiões mais íntimas a cada ser humano. A convocação dos meios de comunicação de massa e da indústria do lazer para o descompromisso com o pensar sério está produzindo o 'homem lixo-cultural', em cujo horizonte nada mais se vislumbra além de uma profunda insatisfação existencial, causada pelo vácuo de idéias. A saída é a 'procura amorosa' - própria da filosofia - de uma verdade pela qual valha a pena viver, sem o sacrifício gratuito da subjetividade ou da objetividade. A filosofia não oferece receitas miraculosas, verdades acabadas ou fórmulas mágicas, vendidas nos 'balcões dos desesperados'. Ela simplesmente convoca o homem a pensar e a desvendar, nas transparências ou nos ocultamentos do ser, o quinhão de verdade que é possível a cada um.

9. KINGWELL, Mark. *Aprendendo felicidade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006. 336 p. R\$39,00.

Das idéias de Platão sobre felicidade até o testemunho de sua própria experiência, Mark Kingwell apresenta um completo, e às vezes hilário, panorama do que realmente torna nossas vidas melhores. O au-

tor esmiuça todas as idéias de felicidade, mostra como esse sentimento se transformou ao longo do tempo e como ele influencia não só nossas vidas individuais, mas também o pensamento político e econômico, o estudo psicológico, a prática da medicina - enfim, todos os aspectos da vida humana.

10. MOUTINHO, Luis Damon S. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: Unesp, 2006. 410 p. R\$55,00.

O livro procura mostrar as inflexões mais decisivas que levaram da Fenomenologia alemã de Edmund Husserl à 'filosofia existencial' ou 'existencialismo' de Merleau-Ponty. Entre elas, a mais decisiva é a crítica feita pelo filósofo francês do idealismo husserliano e a conseqüente consagração do 'mundo vivido' como o território legítimo da Filosofia. O autor visa a compreensão dos motivos que estão na origem de uma mudança de paradigma no que se convencionou chamar de 'discurso filosófico da modernidade'.

11. WESTON, Anthony. **A practical companion to ethics**. New York: Oxford University Press, 2006. 100p. US\$15,00.

*A practical companion to ethics*, é uma introdução concisa e acessível aos problemas que cons-

tituem o pensamento ético, como pensar a si mesmo, a criatividade e a integração, e a manter uma mente aberta. Este volume original ilumina os tipos de racionalidade prática requeridos no julgamento moral, complementando as considerações teóricas mais estreitas que dominam freqüentemente cursos de ética.

12. ŽIŽEC, Slavoj; DALY, Glyn. **Arriscar o impossível**: conversas com Žižec. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 158 p. R\$39,50.

Slavoj Žižec e Glyn Daly dedicam-se a uma série de conversas ilustrativas da originalidade do pensamento do filósofo sobre psicanálise, filosofia, multiculturalismo, cultura popular/cibernética, totalitarismo, ética e política. A obra constitui introdução ideal ao trabalho de Žižec e oferece novo material e perspectivas inéditas, de interesse tanto dos que já acompanham suas obras quanto dos estudiosos de teoria social, estudos culturais e política e do público em geral. Slavoj Žižec (Eslovênia, 1949). Na dianteira do debate filosófico, político e cultural, é conhecido por suas teorias, com predomínio da análise lacaniana, de uma grande diversidade de temas dentre eles globalização, espaço cibernético, cinema e música.

## Normas para Publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir.

### I- Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Conselho Editorial quanto a seu mérito científico e sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), \_\_\_\_\_, autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado \_\_\_\_\_, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) correio eletrônico \_\_\_\_\_. Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(estamos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à revista *Reflexão*."

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

### II- Normatização

1. Os trabalhos devem ser enviados em três cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Times New Roman tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas duplo e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;

2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e inglês, seguidos de no mínimo três e máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
4. As notas explicativas devem ser apresentadas no rodapé;
5. As referências de citações devem obedecer à NBR 10520 da ABNT e recomenda-se o uso do sistema de chamada autor-data. Exemplos:  
  
Segundo I. Kant (2002, p. 107) "Quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza, tampouco sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite." Ou "A prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições" (KANT, 2002, p. 195);
6. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
7. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, "aspas" somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:

PUC-Campinas  
Faculdade de Filosofia  
Revista REFLEXÃO  
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades  
Campinas – SP  
CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:  
Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)  
Telefone: (19) 3232-4097  
E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

## Norms for Publishing

The journal *Reflexão*, agency of semester scientific spreading of the College of Philosophy of the PUC-Campinas, published since 1975, accepted contributions in the area of Philosophy by means of the displayed requirements to follow.

### I- Submission of works: ethical aspects and copyrights

1. The submitted works are evaluated by the Publishing Advice how much its scientific merit and its adequacy to the requirements of the Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT) and to these Norms for Publication;
2. The following types of works can be accepted for publication: paper, essays, debates, summaries, or another one that, as the circumstance, will be received by the Publishing Advice;
3. The works can be written in Portuguese, French or English. With the acceptance of the Publishing Advice, the publication of work in another language can be made in the case of being the original language of the author;
4. The Publishing Advice can accept or not them submitted works and, eventually, to suggest modifications to the authors, in order to adjust it to the publication. The originals will not be returned. It is conditional to the authorization of responsible for the magazine the acceptance of works sent by e-mail, case where the authors will be notified);
5. It is indispensable the presentation of the express authorization for the publication of the paper and the spreading of an e-mail as the following

model: "I (We), \_\_\_\_\_, authorize the Journal *Reflexão* to publish mine (ours) paper (essay, summary...) intitled \_\_\_\_\_, in case that approved for its Publishing Advice, as well as of mine (ours) e-mail \_\_\_\_\_. I am (We are) responsible for emitted data and concepts, and I (We) accept that the cession of copyrights will be reserved to the Journal *Reflexão*."

6. All the works are submitted to the appreciation of, at least, two one who gives an opinions, guaranteed secrecy and anonymity in such a way of the author(s) as well of the one who gives an opinions. The authors of accepted works will receive a "Term from Acceptance" emitted by the Administration of the Journal, the probable fascicle where the work will be published. In case of conditional acceptance or he refuses, will be directed to the author(s) the syntheses of them to seem;
7. The authors will receive five units from the fascicle of the Journal where its work will be published, being able to be to its disposal bigger number of units for request, in case that it has available supply.

### II- Normatization

1. The works must be sent in three copies printed A4 paper and in floppy or COMPACT DISC with identification of the author and the archive. The type must be made in Word for Windows 97 or superior, using font Time New Roman 12, respecting the edges superior and left of 3,0 cm and inferior and right of 2,0 cm, space between lines double and with maximum of

- 30 pages. The publication of more extensive works is conditional to the authorization of the Publishing Advice;
2. The paper will have to contain, beyond the heading, name, greater formation and institution the one that if the author ties, abstract with maximum 150 words in Portuguese language and a foreign language (English or French) followed of at the very least three and maximum five alphabetical orderly word-key;
  3. The Summaries do not have to exceed five pages (typed as procedure described above);
  4. The notes must be presented in the baseboard;
  5. The citation references must obey NBR 10520 of the ABNT and send regards the use of the called system author-date. Examples: According to I. Kant (2002, p. 107) "Who fears itself cannot absolutely judge on the sublime one of the nature, neither on beautiful who it is taken by inclination and appetite." Or "the test of the reality of our concepts always requires intuitions" (KANT, 2002, p. 195);
  6. The bibliography must consist in the end of the work, orderly alphabetical, according to NBR 6023 of the ABNT;
  7. One exclusively uses *italic* for terms and/or expressions in foreign language, "quotations marks" only for citations with less than four lines (cf. ABNT, NBR 10520) and **boldface** only for titles of books.

All correspondence must be sent to:

PUC-Campinas  
 Faculdade de Filosofia  
 Revista REFLEXÃO  
 Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades  
 Campinas – SP  
 CEP: 13086-900

Information can be gotten by the following telephone and e-mail:  
 Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)  
 Telefone: (19) 3232-4097  
 E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler  
Dom Bruno Gamberini

Reitor  
Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitora  
Profa. Dra. Angela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação  
Prof. Dr. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação  
Profa. Dra. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários  
Prof. Dr. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração  
Prof. Dr. Marco Antonio Carnio

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor  
Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Diretor-Adjunto  
Prof. André Nicolau Heinemann Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor  
Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

## Artigos / Papers

- 7 **Editorial**  
9 Editorial
- 11 **Ética e Política: observações sob o liberalismo de Benedetto Croce**  
Ethics and Politics: comments on liberalism of Benedetto Croce  
- Anita Helena Schlesener
- 21 **O homem demiurgo**  
The man demiurge  
- Eliana Barbosa
- 29 **A compaixão como superação e novo sentido da justiça eterna em Schopenhauer**  
The compassion as overcoming and new sense of the eternal justice in Schopenhauer  
- José Fernando da Silva
- 41 **Algumas considerações acerca da maquinaria husserliana e seu projeto fenomenológico**  
Some considerations concerning the husserlian machinery and his phenomenological project  
- Alex Fabiano Correia Jardim
- 53 **Sobre a Mímesis em Aristóteles**  
On Mimesis in Aristotle  
- Luisa Severo Buarque de Holanda
- 63 **Natureza humana, dever moral e finalidade do Estado em Maquiavel**  
Human nature, moral duty and purpose of the State in Maquiavel  
- José Luiz Ames
- 71 **Do Estado à Sociedade sem Estado**  
From State to the Society without State  
- Juliana Wülfing
- 87 **A conjunctio oppositorum no pensar-sentir de Agostinho da Silva: Sofia e paradoxia**  
The conjunctio oppositorum in think-feel of Agostinho da Silva: Sofia and paradoxia  
- Maria Helena Varela
- 95 **Nietzsche: sobre a arte do discurso**  
Nietzsche: on the art of the speech  
- Mauro Araujo de Sousa
- 107 **Interpretação da certeza do princípio em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* de Fichte**  
Interpretation of the certainty of the principle in Fichte's *On the concept of the science-doctrine*  
- Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
- 121 **Secularização e pós-modernidade em Gianni Vattimo**  
Secularization and Post-Modernity in Gianni Vattimo  
- Constança Marcondes César
- 129 **Resenhas / Summaries**
- 137 **Novidades Bibliográficas / Bibliographic News**