

A detail from Raphael's fresco 'The School of Athens' showing Plato and Aristotle. Plato, on the left, is an older man with a long white beard, wearing a purple and orange robe, pointing his right index finger towards the sky. Aristotle, on the right, is a younger man with a brown beard, wearing a blue and brown robe, holding a book in his left hand and gesturing with his right hand towards the earth. They are walking through a classical architectural setting with arches and columns.

filosofia e interfaces

Rita de Athayde Gonçalves
Maria Alice Coelho Ribas
Márcio Paulo Cenci
Organizadores

50 anos

do curso de
filosofia da
unifra

Rita de Athayde Gonçalves
Maria Alice Coelho Ribas
Márcio Paulo Cenci
(Organizadores)

FILOSOFIA E INTERFACES:
50 anos do
Curso de Filosofia da Unifra

CENTRO UNIVERSITÁRIO FRANCISCANO
Santa Maria, 2010

Reitora

Iraní Rupolo

Pró-Reitoria de Administração

Inacir Pederiva

Pró-Reitoria de Graduação

Vanilde Bisognin

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão

Solange Binotto

Coordenação editorial

Salette Marchi

Projeto gráfico

Ricardo Schwinn Rodrigues

Produção gráfica

Fabricio Spanevello Pergher

Revisão

Maria de Lourdes Godinho

Mariane Lazzari Flores

F478

Filosofia e Interfaces: 50 anos do curso de Filosofia da Unifra
organizadores Rita de Athayde Gonçalves, Maria Alice
Coelho Ribas, Márcio Paulo Cenci. – Santa Maria: Centro
Universitário Franciscano, 2010.
216 p. ; 15 cm x 21 cm

ISBN 978-85-7909-011-0

1. Filosofia I. Gonçalves, Rita de Athayde II. Ribas, Maria
Alice Coelho III. Cenci, Márcio Paulo.

CDU 101

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma homenagem e um agradecimento dos seus organizadores e autores a todos os docentes e discentes que fizeram parte da história do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano nesses 50 anos, contribuindo para sua construção. Nosso reconhecimento também às Irmãs Franciscanas que, educando há mais de 50 anos, proporcionam o acesso ao saber a muitas gerações. Agradecemos, especialmente, à Professora Iraní Rupolo, Reitora do Centro Universitário Franciscano, pelo apoio incondicional a esta iniciativa e pelo incentivo recebido em todos os projetos do Curso de Filosofia. A ela dedicamos esta obra.



APRESENTAÇÃO

Ao apresentar o livro em comemoração aos 50 anos do Curso de Filosofia da UNIFRA, faz-se necessário relembrar a sua história, especialmente no que se refere ao seu começo.

O Curso de Filosofia teve sua origem na Faculdade de Ciências e Letras “Imaculada Conceição” - FIC, fundada em 27 de abril de 1955 e seu funcionamento foi autorizado em 25/4/58, pelo Decreto 43.568/58. Nesses 50 anos, dedicou-se à formação de professores qualificados para o ensino médio e, atualmente, também para o ensino fundamental, mediante atitude investigativa, crítico-reflexiva, problematizadora, ética e humanizadora. Além de formar professores e pesquisadores em Filosofia, desempenha funções em todos os cursos do Centro Universitário Franciscano, nos quais atua como responsável pelos componentes curriculares de formação humanística, contribuindo para o desenvolvimento humano e social dos diversos grupos e setores da sociedade.

Formar professores de Filosofia no Brasil, sabe-se que não é tarefa fácil. Os desafios enfrentados pelos cursos são recorrentes, pois a Filosofia e seu ensino desde o Brasil Colônia foram problemáticos, passando por inúmeras inclusões e retiradas dos currículos da educação brasileira. Pelo seu caráter problematizador, muitas vezes representou uma ameaça aos grupos que estavam no poder. Porém, a Filosofia resiste às pressões e, na FIC (1958-1995) FAFRA (1995-1998) ou UNIFRA, durante 50 anos de funcionamento, formou muitos profissionais que se destacaram



na docência, na pesquisa, em assessorias filosóficas, exercendo funções de destaque na comunidade.

Assim, o Curso de Filosofia da UNIFRA vem contribuindo com a comunidade há 50 anos ao formar professores-filósofos para atuarem como profissionais, em uma sociedade onde a reflexão tem pouco espaço, o que problematiza a realidade, e não permite que o pensamento se cristalice. Essa data coincide com o momento da inserção da disciplina de Filosofia como componente curricular obrigatório em todo o território nacional. Nesse sentido, hoje, mais do que nunca, faz-se necessário criar espaços de reflexão em relação à Filosofia nas suas várias dimensões.

O livro consiste em uma coletânea de textos elaborados pelos professores do Curso de Filosofia, fruto do trabalho desenvolvido no grupo de pesquisa Dimensões do Agir Humano, que surgiu, justamente, da necessidade de compatibilizar a atividade didático-pedagógica e a investigação científica. O grupo de pesquisa se constitui como um aglutinador das atividades investigativas nas diversas áreas de atuação dos professores do Curso de Filosofia. Por isso, desdobra-se em linhas que mostram os interesses dos docentes. As linhas de pesquisa são “Educação e Agir Humano”, que realiza estudos na área de Filosofia da Educação, com concentração nas questões referentes aos fundamentos de educação, ensino de Filosofia, formação de professores, e “Ética e Agir Humano”, que se concentra nas questões de fundamentação da Ética, da Estética e da Legitimação do Poder (Estado), com estudos teórico-práticos sobre os valores individuais, sociais e profissionais, portanto, com ênfase nas relações intersubjetivas. “Pensamento Franciscano” é a linha mais recente que objetiva investigar e desenvolver os problemas que surgiram com pensadores ligados à Ordem Franciscana a partir do século XIII e XIV.



Os artigos presentes nesta coletânea estão orientados, de modo consonante, por essas linhas, mas principalmente pelo *leitmotiv* do Agir Humano. Como pano de fundo dos temas de Filosofia e Educação, estão os artigos de Marcos Alexandre Alves, com uma reflexão sobre como tratar as questões filosóficas e de Rita de Athayde Gonçalves, com a tese de que o ensino de Filosofia deve ser tratado como um problema filosófico. O artigo de Márcio Paulo Cenci, especificamente ligado ao Pensamento Franciscano, trata da questão da utilidade da ciência na visão de Roger Bacon, frade franciscano do século XIII. Ainda sobre Filosofia Medieval, temos a apresentação por Ricardo Antonio Rodrigues da controvérsia entre Santo Anselmo e Gaunilo sobre a origem das ideias. Loidemar Luiz Bressan trata do problema da teoria do conhecimento kantiano sobre a relação da existência interna e existência externa. As questões específicas do agir humano são tratadas a partir das perspectivas da Filosofia kantiana e de vertentes da Filosofia contemporânea. Assim, Solange Dejeanne aborda em seu artigo a possibilidade da fundamentação da moral em Kant e Selvino Malfatti trata dos fundamentos filosóficos da corrupção política. Carlota Maria Ibertis mostra uma interpretação do determinismo freudiano e Maria Alice Coelho Ribas pensa, a partir de Umberto Eco, a Obra de Arte enquanto fenômeno comunicativo.

Com esta obra, queremos homenagear todos os professores e acadêmicos que fizeram parte da história do Curso ao longo desses 50 anos.

Assim, é com grande alegria que o Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano comemora 50 anos de atividades dedicados à reflexão, à autonomia de pensamento e à busca permanente de saber que se deseja.

Os Organizadores



SUMÁRIO

PARTE I - Educação e Agir Humano	13
Um ensaio filosófico acerca da importância do filosofar	
<i>Marcos Alexandre Alves</i>	15
Considerações sobre o ensino de Filosofia como um problema filosófico	
<i>Rita de Athayde Gonçalves</i>	41
PARTE II - Filosofia Medieval	59
A utilidade da ciência na perspectiva de Roger Bacon	
<i>Marcio Paulo Cenci</i>	61
A controvérsia entre Santo Anselmo e Gaunilo sobre a origem das ideias	
<i>Ricardo Antonio Rodrigues</i>	91
PARTE III - Filosofia Trancendental	123
A relação entre existência interna e existência externa em Kant	
<i>Loidemar Luiz Bressan</i>	125
A fundamentação da moral em Kant	
<i>Solange Dejeanne</i>	143
PARTE IV - Filosofia Contemporânea	161
Determinismo freudiano: um exemplo compatibilista	
<i>Carlota Maria Ibertis</i>	161
Umberto Eco: a obra de arte enquanto fenômeno comunicativo	
<i>Maria Alice Coelho Ribas</i>	185
Pensamento ético e corrupção política	
<i>Selvino Antonio Malfatti</i>	201





PARTE I

EDUCAÇÃO E AGIR HUMANO



UM ENSAIO FILOSÓFICO ACERCA DA IMPORTÂNCIA DO FILOSOFAR

Marcos Alexandre Alves¹

A título de introdução: quais são as intenções de um dito ensaio filosófico?

No presente ensaio, intencionamos apresentar, em uma linguagem agradável e acessível, uma análise referente à importância do ato de filosofar, uma espécie de “iniciação” à Filosofia, fugindo de todos os modelos tradicionais, notadamente, pensados em compêndios, sistemas, manuais de história da filosofia e ou abordagens sistemáticas de conceitos em determinado pensador. Ou seja, pretendemos, aqui, defender a ideia de que o pensar filosófico, o fazer filosofia, pressupõe filosofar sobre determinados problemas, sejam eles persistentes, sejam emergentes. Nessa perspectiva, nossa reflexão está voltada tanto para os já iniciados na ciência filosófica quanto para aqueles que se ocupam do tema pela primeira vez. Ora, trata-se de um trabalho cuja abordagem crítico-reflexiva dirige-se a todos os interessados, independentemente da área de formação ou especialização, no exercício rigoroso do pensar filosófico e que estejam em contato com os principais problemas e princípios filosóficos. O objetivo central do ensaio não consiste apenas na proposta de trazer ao debate atual, em filosofia, informações

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Mestre em Filosofia.



histórico-conceituais sobre determinados autores e de como esses enfrentaram determinados problemas, sob o ponto de vista filosófico em seu tempo, mas visa a despertar no interessado no filosofar o desejo de conhecer, impulsionado por uma reflexão sobre os principais temas que ocuparam a mente de muitos intelectuais ao longo da história da humanidade. Por outro lado, acreditamos que se torna necessário, no cenário atual, preencher uma carência, na área da literatura filosófica específica, para um público de não iniciados, proveniente de outras áreas do conhecimento humano, sem, no entanto, perder de vista o rigor metodológico, próprio do pensar filosófico (STEIN, 1998). Enfim, a presente reflexão dirige-se a todos os amantes do exercício crítico-reflexivo, ou seja, àqueles que se interessam em cultivar sempre mais a capacidade de pensar racionalmente.

Para levarmos a termo nossa proposta de que, na atualidade, torna-se imprescindível o filosofar e que o pensar filosoficamente é uma característica própria do humano, dividimos nosso ensaio em seis itens-questões: 1) Introdução: quais as intenções de um ensaio dito filosófico? 2) O que é que move mundo e dá sentido à vida? 3) As perguntas à procura dos problemas: onde habitam e com quem convivem os filósofos? 4) Em que consiste o homem no espírito mágico da civilização da máquina? 5) Conhecimento: realidade ou alucinação coerente? 6) Para fim e início: filosofar é viver ou ter coragem de morrer? Em relação a esses itens/questões, que dizem respeito ao profundo do humano, faz-se necessário esclarecer que não temos a pretensão, aqui, de respondê-los, mas somente de aprofundarmos o debate filosófico, o pensar crítico-reflexivo acerca dessas problemáticas antigas e sempre atuais.

O que é que move o mundo e dá sentido à vida?

O que vale mais: ser rico ou ser sábio? A resposta que o senso comum em geral dá a esta interrogação é ser rico, pois veem na riqueza a fonte por excelência de todo o poder, seja ele econômico, social, político, cultural, etc.. Isso, em grande medida, é percebido como reflexo de um poder que se exterioriza, mas que, no plano da intimidade do sujeito, parece apresentar limitações. O dinheiro compra muitas coisas materiais, viabiliza o acesso ao poder de comandar, mas existem, em contrapartida, coisas que o dinheiro não pode comprar: felicidade, paz de espírito, o amor e o respeito de outra pessoa. Portanto, a vida feliz, ou seja, a realização humana não se restringe somente a posses de bens materiais, pressupõe o bom-senso (STIRN, 2006).

Com relação a esse tema, não nos propomos enfrentar o problema social da distribuição das riquezas, mas focalizar tão somente, como problema central, a questão dos valores e a importância do filosofar. A vida não deve reduzir-se apenas à posse de bens materiais, com suas decorrentes expressões de poder, de conquistas, do ter, pois, se assim o fosse, aqueles que têm mais e maiores bens deveriam ter o direito natural de dirigir os demais. Pode-se, a partir de tal premissa, evocar a questão dos valores presentes na vida e explicitada na antinomia: posse de bens materiais x sabedoria (bom-senso, equilíbrio humano, com sua força e capacidade mobilizadora). Ou seja, intencionamos refletir sobre a força das ideias, pois vivemos, hoje, a chamada “era” da filosofia no mundo. Isso não significa uma queda em especulações evasivas que não levam a lugar nenhum, mas a possibilidade de uma maior convicção na tomada de decisões e de luta pela vida humana, bem como consciência do domínio das próprias ideias. A filosofia não está mais circunscrita



aos ambientes acadêmicos, queira-se ou não, tenha ou não consciência disso, ela está presente de uma forma ou outra na “rua” e, conseqüentemente, acaba por atingir de alguma maneira a todos. Isso é uma constatação histórica e não uma mera expressão literária.

O mundo, de modo geral, está dividido pelas ideologias, que nada mais são que um conjunto de fatores que envolvem uma ideia e, aos poucos, transformam-na em uma poderosa energia dinâmica, capaz de ganhar corpo e exercer influência na ação humana. Recorrendo à história do pensamento ocidental, é possível identificar a preponderância sempre de uma ideologia: na Cultura Clássica, percebemos a valorização da força, do poder militar que dominava o mundo; na Idade Média, o pensamento religioso exercia uma força capaz de submeter governos, organização social, moral e econômica; no Período Moderno, ocorre a ascensão do poderio político, de modo que a liderança política se torna a grande expressão do poder, junto ao militar e econômico; na Pós-modernidade, percebe-se que há uma luta de ideologias, várias concepções em movimento, de modo que os encaminhamentos da humanidade são decididos a partir do confronto de ideias. Conseqüentemente, em um contexto em que tudo passa pelo debate de ideias, torna-se imprescindível a presença do filósofo (sujeito consciente) nos fóruns de discussão (CHAUÍ, 2004).

Assim, procuremos contrapor-nos a uma ideologia corrente, embora bastante problemática e falsa, de que a Filosofia, por ser uma ciência especulativa e abstrata, não tem nenhuma utilidade para a existência e que as ciências práticas merecem todo o devotamento, pois contribuem para melhorar a qualidade de vida das pessoas, da sociedade e do planeta (CHAUÍ, 2004). Contudo, alertamos que o limitar-se a um saber apenas sobre os

aspectos técnico-práticos de uma determinada especialidade, ou seja, saber apenas como isto ou aquilo se faz é muito simplório, pois antes da questão do como se deve fazer algo, deve-se colocar a questão do por quê? E a ciência que procura lançar luzes sobre essa questão, eminentemente, ontológica é a Filosofia. Como o homem é um ser racional por natureza, não pode agir sem lançar mão do uso da razão, sob pena de se desqualificar como humano. Portanto, todos somos, embora conscientes ou não disso, filósofos. Quem é e quais as características do filósofo?

O filósofo é um sujeito que não leva em conta, apenas, as coisas relacionadas ao aqui e agora do mundo. Apesar de ser ridicularizado pelo senso comum como exercendo uma função destituída de utilidade, o seu pensamento possui uma força de transformação do resto do mundo, da sociedade e, conseqüentemente, da humanidade. A função da Filosofia é apontar o rumo, indicar o lugar do desenvolvimento da humanidade e advertir sobre a necessidade, para se ultrapassarem determinados obstáculos, de um recuo, de um distanciamento reflexivo, com vistas ao apoio e fundamento para se transporem os problemas da existência humana (STEIN, 2005). A Filosofia alerta que o homem moderno, notadamente influenciado pela mentalidade mecanicista, pragmática, ativista – pelo fazer, pela ideia da produção, acaba por pensar o humano por esse critério mecânico e perde de vista a perspectiva do ser, da admiração, da interpelação, do espanto, da contemplação. Segundo a mentalidade moderna, a contemplação afasta o homem da realidade e o aproxima de uma vida meramente abstrata, por isso o aliena, uma vez que se opõe diametralmente à ação. Mas afinal, em que consiste de fato a contemplação?

A contemplação não é uma postura alheia à realidade, por isso não pode ser tomada como avessa à integridade do ser



humano, pois está dirigida teleologicamente para perfeição do sujeito da ação, da tomada de posse de si mesmo; à clareza de consciência; ao domínio da vontade; ao discernimento intelectual. Desse modo, a contemplação é a instância humana que afasta o homem de todos os preconceitos e vícios, proporcionando-lhe a consciência reta, justa e verdadeira. A vida contemplativa, filosófica, representa um convite para uma vida humana em plenitude, como ser racional (CHAUÍ, 2004). O convite da Filosofia não implica o afastamento da vida concreta, mas o discernimento das ideias que habitam e movem o mundo, possibilitando um alargamento do horizonte de compreensão da realidade existencial.

Sobre as relações entre ideias e vida humana, fazem-se necessárias algumas considerações (STEIN, 2003): a) quanto à relação entre ideia e sentimento – defendemos o argumento de que não existe sentimento sem ideia. Etimologicamente, no grego, a palavra ideia significa visão, a forma, figura, aquilo que é objeto de visão. Hodiernamente, ideia significa visão intelectual, representação mental, conceito, noção e apreensão mental do objeto realizada pelo sujeito. Por isso, o adágio popular, “o que os olhos não veem o coração não sente” faz sentido. Ou seja, os sentimentos humanos variam de acordo com as ideias que os precedem e acompanham. Portanto, as ideias condicionam os nossos sentimentos e proporcionam sentido à existência humana. Os eventos existenciais produzem em nós impressões e sentimentos que sofrem alterações de acordo com as ideias que deles temos e somos capazes de produzir; b) quanto à relação entre ideia e vontade – sustentamos que o homem de vontade é aquele que persegue com firmeza alguma coisa, que sabe o que quer,



e sabe o que quer exatamente porque quer o que sabe. Nesse sentido, a firmeza da vontade, que se exprime pela firmeza dos atos, nos leva à ação. Se os atos dependem da vontade, do que é que depende a vontade? A vontade é condicionada pelas ideias, que servem como modelo e parâmetro do seu exercício. Logo, as ideias, na configuração e consecução da atividade do homem, possuem uma significação vital, pois estão dirigidas ao real, não só representam o real, mas também constroem a realidade. Importa dizer que as ideias determinam e dirigem a vontade para ação, transformam-se em atos da vida prática - individual e social do homem; c) quanto à relação entre ideia e ação - até que ponto é possível pensar uma ação destituída de ideias claras sobre o que realmente se quer fazer? Uma ideia obscura, vaga, imprecisa não pode garantir a firmeza das ações. Na vida, vivemos de acordo com o que pensamos ou acabamos pensando de acordo com o nosso modo de viver. As ideias, enquanto fruto de uma reflexão crítica, proporcionam-nos a consciência acerca do que se está cumprindo na existência. Por conseguinte, a Filosofia tem garantida a sua presença no mundo, à procura do esclarecimento das ideias, como o único e efetivo caminho para a solução dos problemas da vida humana, ajudando o homem a tomar consciência da importância e do papel da força das ideias na constituição de uma identidade individual e social. Portanto, as ideias caracterizam os sentimentos; determinam a vontade; e de sua clareza depende a firmeza as ações. As ideias não estão destacadas da vida concreta das pessoas, mas estão presentes em todas as decisões e ações humanas (BORNHEIM, 1976), por isso que sua força move o mundo, promove e dá sentido à vida.



Perguntas à procura dos problemas: onde habitam e com quem convivem os filósofos?

Objetivamos, aqui, combater uma opinião corrente de que o filósofo é uma figura excêntrica, um tipo esquisito, um ser estranho, enfim, uma pessoa diferente. O filósofo pelas suas preocupações, de ordem metafísica, muitas vezes, aparece como motivo de riso, ironia, sarcasmo por parte do povo – são pessoas a quem falta instrução para compreenderem a complexidade dos problemas que ocupam o pensador. Os interesses do filósofo, aos olhos do senso comum, estão voltados para algo fora de alcance, para além do domínio dos seus pés aqui e agora – o que é a justiça, a verdade, o bem, o belo? Os filósofos, por outro lado, são conhecidos e acusados de confundirem a mente do povo, quando, na verdade, é na Filosofia que encontramos subsídios claros e seguros para nos livrarmos da confusão das ideias e da linguagem imprecisa. Contudo, o estranho é que muitas pessoas preferem, ainda, acreditar em anedotas do que suspeitarem de equívocos e sofismas de frases confusas e cheias de contradições (CHAUÍ, 2004).

Há, sem dúvida, uma grande distância entre o modo de viver e pensar do filósofo e dos homens em geral, porém eles convivem conosco. Ou seja, o contexto de pensamento em que vivemos está povoado de ideias de filósofos, sem que tenhamos consciência disso. O que julgamos ser manifestação espontânea de nosso próprio pensamento ou expressão do senso comum exprime, na verdade, resíduos de ideias construídas e defendidas por filósofos, ideias que se tornaram populares e se desligaram do seu contexto e de suas origens. Portanto, os filósofos que julgamos distantes de nós, vivem conosco, ao nosso lado, e até em nós mesmos, presentes em nossos pensamentos.

Muitas vezes, nós os conduzimos conosco sem sabermos por meio de posturas baseadas no positivismo, epicurismo, ceticismo (absoluto, probabilístico), relativismo, idealismo (subjetivo, transcendental), realismo, gnosticismo, materialismo, monismo, racionalismo (ARANHA; MARTINS, 2005).

Historicamente, os homens carregam consigo posições filosóficas de modo livre ou até mesmo de modo arbitrário. Assumem posições filosóficas pelas razões mais diversas, mas não sabem como os filósofos justificam racionalmente as posições assumidas e, conseqüentemente, não sabem como essas ideias podem ser defendidas e criticadas e, com isso, podem assumir uma posição que os afasta da realidade da existência. Desde este postulado, defendemos que, na verdade, não são os filósofos que se afastam da vida, pelo contrário, eles convivem conosco, marcando-a com sua presença constante. Os homens que julgam não se afastarem da vida, esses sim, por não se ocuparem da Filosofia, podem estar afastados da realidade, pois deixam por deficiência da concepção de viver como poderiam e deveriam. Vivemos constantemente influenciados pelas ideias dos filósofos, pois elas estão em todos os lugares e acabam se manifestando em todos os instantes. Portanto, os filósofos sempre nos acompanham em nossas vidas com suas ideias (STEIN, 2005). Porém, a questão que resta é a seguinte: até que ponto estamos dispostos e abertos, enfim, em condições de acompanhar os filósofos? Por outro lado, como é possível, sem a presença do filósofo, uma passagem das perguntas que visam às respostas às soluções dos problemas?

Desde os primórdios, as manifestações culturais, em seu amplo sentido, indicam a tendência do espírito humano para a teorização. Esse fenômeno é percebido na mitologia, nas fábulas, na literatura, na psicanálise e nas ciências naturais de modo geral.



Contudo, custou o homem a aprender que não basta procurar a solução dos problemas construindo teorias. Ou seja, demorou muito para o homem saber que o primeiro problema é o de saber como se coloca devidamente um problema (HEIDEGGER, 1989). No terreno da Filosofia, e em geral no terreno das diretrizes da vida humana, o problema cresce de complexidade. Na verdade, não faltam teorias. As teorias existem, dos mais variados tipos e para os mais diversos gostos; a questão é saber se elas correspondem à realidade. De fato, o problema por excelência da Filosofia se põe neste aspecto: existem filosofias e Filosofia?

Em geral, o homem identifica como filosofia qualquer doutrina ou concepção que exprima uma visão geral da vida. A simples construção de um enredo explicativo da vida não é Filosofia. A Filosofia não é uma teoria qualquer. Ela exige uma responsabilidade que obriga a uma disciplina racional; exige uma colocação dos problemas da vida humana em termos adequados; depois, um tratamento igualmente responsável e proporcional desses problemas. Isso é essencial para se compreender uma verdadeira Filosofia. Por isso, não deve haver preocupação, em primeiro lugar, com as teorias, mas, antes de tudo, deve-se verificar se a colocação dos problemas foi feita corretamente. Se quisermos tratar efetivamente do problema, não basta ter, antecipadamente, uma solução, que não é uma resposta científica, mas simplesmente uma convicção. Não basta a teoria: é necessária a consciente e clara colocação do problema para poder verificar se pode ou não ou em que proporção pode ser aplicada ao real, para atingir a validade do que está expresso na teoria (STEIN, 2005).

Portanto, o valor de uma verdadeira Filosofia é que ela começa pelo debate sobre a maneira correta de se colocar um problema. Se uma posição filosófica se apresentar partindo de

princípios que não se justificam, colocando problemas sem o correspondente debate, trata-se de uma posição sectária, e não verdadeiramente do que se possa chamar de Filosofia. Desse modo, de nada valem as soluções, as teorias, se não temos a consciência clara de como devem ser colocados os problemas. Por isso, antes de nos deixarmos encantar por uma pregação doutrinária e dogmática, devemos sempre examinar este ponto: é correta ou não a sua maneira de colocar o problema? Isto é, somos problema à procura de soluções: a solução primeira é tomar consciência dos problemas que somos, que colocamos, que se colocam para nós e que devemos descobrir diante de nós. É mais fácil construir uma teoria do que formular com precisão um problema, eis a questão (STEIN, 1998). Por isso, acreditamos que o trabalho genuinamente filosófico exige a passagem da mera pergunta que visa a soluções às soluções à procura do problema.

Em que consiste o homem no espírito mágico da civilização da máquina?

A modernidade, era da máquina, delineia-se, antes de tudo, não só como uma era racionalista e fria, como seria de esperar, mas também como uma era de exaltação do sentimental e da imaginação. A máquina aparece como um instrumento de multiplicação das forças humanas. Qual seria o alcance da força humana com o auxílio da máquina? Toda a preparação dessa civilização da máquina foi forjada por uma convicção no valor absoluto da razão humana. A confiança na razão gerou o desejo de descobrir pelas forças naturais da inteligência os segredos do mundo. Ao lado de tudo isso, formou-se a religião do conforto. O desejo de conquista dos bens materiais, que tornassem mais suave a luta do homem no atendimento às necessidades de



sua sobrevivência. O desenvolvimento científico progrediu consideravelmente, a ponto de fazer prever uma vida humana controlada pela razão, disciplinada, sistemática, planejada (HABERMAS, 2000).

Contudo, no cenário atual, o que vemos é a explosão da fantasia dos impulsos egoístas e da imaginação desenfreada (OLIVEIRA, 1995), de modo que nunca se valorizou tanto o culto do irracional. Nunca se estudou tanto, mas a civilização da máquina desnorteou o homem com relação ao discernimento e controle racional da sua vida. Perde-se o objetivo e cultiva-se o esforço. Valoriza-se o trabalho e perde-se o sentido da produção humana. Tudo isso reflete uma reação ao domínio da máquina. Em oposição ao automatismo e à frequência, à rotina, ao tédio, à explosão desenfreada de todas as portas do irrefletido, até uma forçada procura da espontaneidade perdida.

Diante desse quadro, o filósofo não se coloca como o moralista, ou seja, não observa os fatos para julgá-los ou condená-los, mas, antes, quer entendê-los (OLIVEIRA, 1993). A civilização da máquina gera um paradoxo: por um lado, produz um aperfeiçoamento científico e técnico que reflete as maiores criações da inteligência humana e, por outro, um comportamento irrefletido, marcado pela fantasia, pela imaginação, pela descontraída procura de uma excitação afetiva. Como explicar esse fato paradoxal?

Na nossa perspectiva, o grande equívoco, quanto às conquistas da civilização tecnológica moderna, reside no fato de que a grande maioria das pessoas se contenta em assistir ao espetáculo, gozá-lo e imaginar que tudo o que ela apresenta de maravilhoso é também obra sua. Convencemo-nos de que as descobertas científicas são nossas, porque revertem em nosso benefício. No entanto, há uma desproporção entre

os que descobriram e os que usam as descobertas. Sabemos perfeitamente que apenas uma parcela mínima da sociedade usufrui das descobertas científicas.

A pesquisa científica tem uma intenção e um preço, quem paga esse preço quer um retorno e, para tê-lo, muitas vezes, repassa essa tecnologia para interesses escusos. Outro aspecto interessante é que tecnologia é neutra, não é boa nem má, o que a torna boa ou má é a sua aplicação. Quem não é neutro é o cientista e aquele que financia o desenvolvimento científico, ambos têm convicções gnosiológicas, políticas, educacionais, religiosas, filosóficas, culturais e, sobretudo, econômicas. Nesse sentido, percebemos que a ciência tem que ser livre, porém o que precisa ser controlado pelas instâncias públicas é o uso da técnica - no que e para que fim ela será usada. Nisso reside o paradoxo (TOURAINÉ, 1994).

A máquina poderia ter sido usada como instrumento de promoção da dignidade da vida humana, mas não foi (HUSSERL, 1996). Em lugar de uma economia das horas de trabalho e conquista de horas de lazer, para que o homem pudesse cultivar o seu próprio espírito e realizar a experiência de liberdade, a máquina produziu riquezas, que foram distribuídas muito desigualmente. Por isso, de fato, há um espírito mágico da civilização da máquina. Contudo, a que se vincula a resposta acerca da pergunta o que é o homem?

Muitas são as perspectivas através das quais podemos abordar o problema do homem. Vários foram os autores que, ao longo da história do pensamento ocidental, propuseram-se a responder a essa pergunta, uns o fizeram ao acentuarem as suas fraquezas, outros ao apresentarem as suas grandezas. Entretanto, esse questionamento carrega consigo o enigma de seu próprio ser, cabendo, assim, a cada ser humano ao menos a possibilidade



de refletir sobre si mesmo (NOGARE, 1994). Historicamente, cada civilização, de uma forma ou de outra, se moveu em torno dessa pergunta e, a partir de seus ideais culturais e educacionais, procurou respondê-la. Em que consiste a educação? A educação consiste no conjunto de técnicas e valores de uma cultura, que são transmitidos de maneira institucional (familiar e escolar) às novas gerações. Dessa forma, determinam-se os hábitos e os ideais responsáveis pelo aspecto de ser humano que decorre de uma autoelaboração (GILES, 1979).

As civilizações do antigo oriente estavam determinadas pelo espírito de pessimismo, fundado na convicção da fatalidade e determinação. Nessa cultura, o homem é concebido como um ser submisso a um ordenamento preestabelecido pela força da natureza, pelos caprichos do soberano e pelos que detinham o poder dos argumentos. A civilização grega procurou conciliar a fatalidade com o sentimento de liberdade. Por meio da educação, o homem desenvolve o sentido da dignidade, o culto a liberdade, que é responsável pelo desenvolvimento da Filosofia. O desejo de conhecer os princípios universais, diretores do universo, é o mesmo desejo de ser livre. A Filosofia proporciona ao homem a experiência da liberdade ante o fatalismo. Ou seja, o homem, por meio do pensar racional, consegue compreender a realidade e se torna consciente de sua posição no cosmos. Com a decadência da cultura grega, surge a civilização romana, cujo desenvolvimento cultural se fixou no campo do Direito. A concepção romana de homem pressupõe uma formação cultural e intelectual fundamentada no desenvolvimento do sentido do espírito da justiça. E desses elementos surge o Direito Romano. A civilização cristã procurou conduzir o homem para o seu ideal sobrenatural. A preocupação central, nesse contexto, é com a salvação do homem. Aos poucos, a atenção do mundo



cristão se desloca da ideia de Deus à ideia de homem. A princípio, o culto a Deus centralizava tudo e a salvação do homem seria uma consequência. Posteriormente, o homem cada vez mais tentava garantir essa salvação a partir de suas próprias condições, forças, valores e esforços, dando origem, assim, à civilização humanista. A civilização renascentista surge como uma rebelião contra o sobrenatural, propondo confiança nas forças da própria natureza humana. O homem começa a construir a sua salvação, em um plano estritamente natural. O primeiro passo para isso é o culto e exaltação da razão como o sentido de todas as coisas; a multiplicação pela máquina das forças do trabalho humano; a utilização da natureza; a corrida pela produção. O homem moderno dirige a sua vida a partir desse eixo racionalista. Com a civilização tecnológica, notadamente marcada pela tecnologia, o ideal educacional centrou sua atenção na especialização do homem para melhor e mais produzir. Com isso, consolidou-se o ideal e o plano de uma educação pragmatista, que culminou com o adestramento profissional e os homens deixaram de ser interessados para tornarem-se interesseiros. O movimento existencialista pós-moderno surge com o objetivo de contrapor-se aos quadros artificiais estabelecidos pela razão humana e recuperar a experiência original do ser humano - sua espontaneidade e autenticidade (MONDIN, 1987).

O que se percebe, ao longo da história, é que o homem tem procurado realizar-se sempre dentro de uma dimensão particular. Porém, deveria aproveitar todas as experiências de sua própria história e se dispor a construir uma civilização fundada em um conceito integral de homem. Precisamos estabelecer o culto a nós mesmo, pois esse não nasce pronto, completo e acabado. Devemos ter a consciência de que nos educamos a cada instante e em cada ato de escolha em nossas vidas. Portanto, o



homem aprende sempre, porque está, permanentemente, até morrer, em um caminho de formação de seu próprio ser, ou seja, à procura de si mesmo. O homem à procura do homem é a luta consigo mesmo, marcada pelo desejo de perfeição ou superação de suas contingências.

Estamos por demais viciados em critérios e parâmetros individuais e subjetivos, por meio dos quais realizamos os nossos juízos de valor. Vivemos envolvidos pela onda da produtividade, pela geração da máquina que passou a entender que o útil deve ser o critério por excelência da vida humana. Reduzir a vida humana, apenas, ao critério do útil é deformá-la na sua essência. Precisamos ter a noção equitativa de como distribuir, na vida humana, o plano do útil e do inútil (CHAUÍ, 2004). Ou seja, duas são as perspectivas que se põem para a vida humana: a da prática e a da perfeição humana. A primeira se dirige para a realização exterior, aos atos que se continuam pela produtividade num objeto exterior àquele que o produz – dirige-se ao útil, à satisfação das necessidades da vida humana, representando um condicionamento à sobrevivência; a segunda volta-se ao modo de ser do homem, tomado em si mesmo e, nessa perspectiva, diversos são os estágios da existência humana em que ela se volta para a inutilidade que precisa ser atendida – a vida lúdica, a vida estética, a vida especulativa, a vida moral e a vida religiosa. Mas, afinal, o que quer dizer o “útil” e o “inútil”?

Útil significa algo que tem fim noutra e não em si mesmo. O útil é sempre um instrumento, um meio, é intermediário, e vale por aquilo a que se dirige: não vale por si. Nesse sentido, o que impede, porém, de se valorizar o inútil é o fato de ele não possuir um conceito preciso. O uso vulgar da palavra inútil é sempre acompanhado de um sentido pejorativo, desprovido de uma significação dignificante. Se o útil significa o que tem fim noutra,



a palavra inútil significa o que não tem um fim noutra. Essa definição não quer dizer que o inútil não tenha finalidade alguma, mas trata-se de algo que tem um fim em si mesmo. Isso demonstra apenas que o homem pratica atos úteis e inúteis. Os atos úteis são aqueles que estão dirigidos a um fim externo. Já os inúteis têm um fim em si mesmo e definem a vida humana na ordem da perfeição e da liberdade (ARANHA; MARTINS, 2005).

As categorias de existência não prática, portanto inúteis, como: lúdica, estética, especulativa, moral e religiosa, segundo a análise de alguns filósofos existencialistas, exprimem uma existência autêntica, em oposição a uma existência inautêntica - ocupada de maneira absoluta com o aspecto prático da existência, distraída nas superficialidades do cotidiano ou compenetrada, apenas, no útil ou no progresso material. Nesse caso, não se trata de ser contra o desenvolvimento técnico ou ao aperfeiçoamento dos instrumentos de produção. Contudo, isso deve estar voltado em benefício de um maior bem-estar e desenvolvimento integral do homem (BORNHEIM, 1976). Portanto, uma sociedade que coloca o útil como o parâmetro por excelência para atribuir valor a algo não poderá resolver os problemas humanos em sua integralidade e complexidade e nem atender às suas aspirações mais profundas. Por isso, torna-se necessário resgatar o valor da inutilidade.

Conhecimento: realidade ou alucinação coerente?

Tomamos como referência, para a presente análise, o pressuposto aristotélico de que “todo o homem tem por natureza o desejo do conhecer” (STIRN, 2006). O conhecimento aparece como verdadeiro, na medida em que o homem é testemunha direta do que conhece, ou pensa conhecer. O que nos interessa,



neste item, é refletir com precisão sobre o mecanismo, a natureza e o valor do conhecimento que possuímos ou pretendemos possuir (STEIN, 2003). O que é o conhecimento?

Para compreender filosoficamente essa pergunta, embora de maneira sumária, partimos da análise desde quando essa questão foi colocada pela primeira vez. Ou seja, iniciamos a reflexão sobre o que conhecemos da realidade e a realidade do nosso conhecimento, desde as origens da tradição do pensamento filosófico ocidental, pois nessa tradição identificamos um paradoxo insolúvel quanto à origem do conhecimento. Esse paradoxo se constata na teoria do conhecimento de pensadores como: Górgias, Heráclito, Parmênides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Platão e Aristóteles (ROSSI, 1996). Contudo, no que tange a essa temática, passamos a abordar a questão do conhecimento à luz do pensamento moderno.

Na modernidade, o conhecimento é tratado em função do sujeito que conhece e não mais com relação ao real, de modo que o centro da investigação não será mais a realidade, o mundo exterior tal qual a tradição até então pensava e colocava como origem e fonte da significação do conhecimento. Essa concepção de conhecimento se manifesta por meio do método racionalista, notadamente influenciado pelas ideias de Descartes (1999). Em contraposição ao racionalismo, alguns pensadores, dentre eles Locke, Berkeley e Hume, constituem o que se chama hoje de escola empirista (CHAUÍ, 2004). Eles defendem, basicamente, que o conhecimento decorre de uma experiência direta do real e que a sensação seria a fonte primeira de todos os nossos conhecimentos. Já, desde uma perspectiva contemporânea, fundamentamos o nosso posicionamento na filosofia de Bergson (1994), a fim de sustentarmos que o conhecimento da realidade depende



da nossa própria realidade, porque nós podemos existir como seres reais, assim como também simples fenômenos, ou meras impressões, uma vez que o conhecimento que temos das coisas exerce um papel determinante no nosso próprio modo de ser, tornando-nos realidade, fenômenos ou impressões, segundo o modo por que os conhecemos.

Portanto, defendemos que, para que o homem apreenda o real no que ele é, torna-se necessário um grande labor intelectual, pois, de modo geral, não se conhecem as coisas, apenas ele se conhece nas coisas, isto é, escolhe nelas algo que responda à ordem do seu interesse. O problema do conhecimento é um dos problemas por excelência da Filosofia e do homem (STEIN, 2003). Todos os homens de forma espontânea e natural, em suas vidas, conhecem, de alguma forma, tudo. Desse conhecimento depende a precisão que os autoriza a ver nele uma representação proporcional e adequada do real. Conhecer exige esforço, vigilância permanente, espírito de humildade, coragem, persistência, e, sobretudo, o pressuposto de que o homem se forma e, dessa forma, determina-se o que se é, segundo o modo pelo qual conhecemos a realidade.

Contudo, pretendemos colocar em questão a concepção tradicional de que “o homem é, por natureza, um ser racional”, a fim de desmistificar a crença na certeza racional. Para nós, em parte, essa noção é válida, pois permite uma classificação do homem em relação aos demais seres, mas não pode ser tomada de forma exaustiva porque não esgota as possibilidades de se conhecer a natureza humana quanto às suas dimensões: animal, livre e espiritual. Todas essas noções ampliam a colocação do problema do conceito de homem e demonstram o quanto é simplório defini-lo como sendo um animal racional, sem falar nos equívocos que isso suscita (BORNHEIM, 1976).



Descartes foi um dos filósofos que definiu o homem pela sua capacidade racional. Para ele, os homens não diferem quanto à capacidade racional, porém o que os distingue é o uso que dela fazem. Por isso, o problema do saber reside no método que a razão utilizará para conhecer. Os conhecimentos variam apenas de acordo com o método empregado, mas não em relação à capacidade racional, que é igual para todos. Contudo, nessa esteira, contrapomo-nos a essa tese, argumentando que todos os homens têm uma racionalidade, porém esta não é igual para todos, logo o problema não é apenas do método empregado distintamente. Ou seja, alguns homens têm uma razão prioritariamente prática e outros uma razão teórica; uns são intuitivos e outros reflexivos; uns são memorizadores, outros são inventivos, de modo que a mudança de método não altera esta natureza humana (ARANHA; MARTINS, 2005).

O mito da certeza racional surge com o pensamento de Descartes, que recomenda: nada aceitar como verdadeiro a não ser o evidente que, para ele, significa um conhecimento claro e distinto, que resista à dúvida e suporte a crítica reflexiva (DESCARTES, 1999). Qualquer conhecimento para ser considerado verdadeiro deve ser submetido a um processo de demonstração racional. A certeza racional, baseada em um conhecimento demonstrativo, não pode almejar esgotar todo o campo do conhecimento possível e verdadeiro. Essa concepção determina o surgimento de uma nova religião, a religião da razão, o culto da razão, o mito da razão, pois se espera que a razão tenha resposta para tudo e se acredita ser ela a fonte de todos os poderes humanos.

Por conseguinte, deve ser reconstruído o conceito adequado e o papel verdadeiro da razão para que se possa almejar um conhecimento coerente da realidade. Para isso é

preciso, por um lado, considerar as manifestações primárias do psiquismo humano: o funcionamento normal do mecanismo sensorial e motor; as características do temperamento; a formação dos hábitos de conduta e, por outro lado, as manifestações superiores do psiquismo humano: sensibilidade - os sentimentos, a emoção, a paixão; e a educação da vontade. Portanto, a atividade racional está envolvida por todo um contexto de manifestações do psiquismo humano que sobre ela exerce uma influência tanto positiva quanto negativa. Nesse sentido, têm razão Heidegger e Bergson, entre outros pensadores, que reagem contra o racionalismo, exigindo um conhecimento como participação completa da vivência humana no ato de conhecer. Para eles, no ato de conhecer, opera a nossa razão conjugada a outros fatos: temperamento, hábitos, sensibilidade e vontade.

Para finalizar-iniciar: filosofar é viver ou ter coragem de morrer?

Pensar o tema da morte requer uma quebra, uma violência ao impulso natural da existência, que está voltada à ordenação, criação, produção e desenvolvimento da vida humana. Por outro lado, abordar o problema da vida impõe imediatamente o problema da morte - finitude (STEIN, 1988).

De todos os problemas da Filosofia, o do sentido da vida é o que se põe com maior naturalidade. De onde viemos? Quem somos? Para onde vamos? Espontaneamente, o homem quer conhecer a significação do fato de nascer, viver e morrer. Dessa sequência natural, decorre a irreversibilidade da vida. Ela tem uma direção que não pode ser alterada. E o que tem direção tem um sentido, por isso, não se pode deixar de colocar o problema do significado da vida. Qual o sentido da vida? E qual a ciência que pode explicar esse sentido?



Parece óbvio que a Filosofia quer conhecer o sentido da vida. Em tal empreendimento, aborda o viver enquanto espaço entre o nascimento e a morte (HEIDEGGER, 1989). Carregamos conosco nosso viver e morte, isto é, em cada momento da vida há um pouco do viver e do morrer. Viver é morrer aos poucos, o processo de seleção e escolha em que vivemos nos faz passar pela experiência viva de nascer e morrer em cada momento de decisão. A vida, enquanto luta interior de liberdade e automação, traz consigo uma responsabilidade em nós mesmos de nos reavivarmos permanentemente. A vida é criação desinteressada, é doação, é um ato de amor. Ora, vivemos quando participamos do sentido profundo da vida, isto é, quando amamos. O amor coloca o homem diante do nascimento e da morte. O amor faz nascer de novo todas as coisas, é uma luz que possibilita ao homem ver o mundo que o cerca (BERGSON, 1979).

O amor dá ao homem o verdadeiro sentido do nascer e do morrer: nascer é surgir por nada, como um mistério e impõe-se como capaz de promover admiração para contemplá-la em si por si; morrer é transfigurar-se, é nascer sob outra forma ou com outro valor. Pelo amor reassumimos em nós mesmos o nascimento e a morte, porque podemos nascer de novo e morrer, à medida que desenvolvemos a nossa vida num sentido de liberdade, consciência, responsabilidade e criação (BERGSON, 1994).

Por conseguinte, viver nesses termos é viver plenamente. Viver é uma luta, não com a ideia de possuir, mas de lutar para vencer o obstáculo e realizar o esforço, por meio do qual vencemos quando criamos alguma coisa. Por isso, a maior de todas as criações humanas é o aperfeiçoamento pessoal da vida. O morrer é ser obrigado a desligar-se de tudo aquilo a que nos amarramos nesta vida. Já viver é ter coragem de morrer, porque é ter a consciência de nosso existir como criação e finitude (STEIN, 1988).

Viver é entender com simplicidade e naturalidade que trazemos na essência do nosso ser, como expressão de vida, esta capacidade criadora, pela qual assumimos e reencontramos a criação que nós somos e, pela qual, nós prosseguimos e correspondemos ao que nos foi dado ser (BERGSON, 1979). Portanto, morremos todas as vezes que não nos fixamos às coisas e nascemos, na medida em que as transformamos com nossa obra, fazendo de nossa vida essa doação de amor, que enche o coração de alegria e coloca o homem na dimensão exata de uma existência livre. Enfim, viver é nascer a todo o instante; nascer a todo o instante é morrer sempre, para continuar a viver no seu sentido pleno.

Portanto, a existência tem um duplo aspecto: manifestação externa e impulso interior – um aspecto espacial e temporal, um aspecto necessário e material, um aspecto livre e espiritual e um aspecto estrutural e vital. O ser humano é criatura e é criador: nas suas origens não é criador de si mesmo, mas no seu modo de ser, na sua maneira de assumir as forças de sua própria existência, na forma em que integra e participa na existência cria-se a si mesmo (BERGSON, 1979).

A existência de cada ser humano é como uma floresta, na qual jamais nenhum caminho foi aberto. Cada ser humano deve abrir o seu caminho, construir sua própria estrada. Para se poder pensar a existência, o fundamental é não tomá-la como uma estrada que já está preparada e que seu percurso é suficiente. Existencialmente, os caminhos não estão preparados, na verdade, não existem estradas, nem caminho preestabelecido. O que existe é o ser humano que se desenvolve em tempo sempre novo (HEIDEGGER, 1989).

Viver é ter consciência de construir a sua própria vida, é caminhar certo de que não existe um caminho anteriormente traçado na existência. O caminhar é o caminho, cada passo que



damos abre um caminho, cada escolha que fazemos nos aprisiona e nos fortalece, porque é uma autodeterminação. O modo como vivemos constrói a expressão do que somos e do que nos fazemos ser. Pensar na vida não é pensá-la em termos de caminho que percorremos, porque viver não é passar, mas ser. Desse modo, o que importa é saber como participamos da vida, como sentimos a vida, o que construímos de nosso próprio ser no nosso próprio modo de ser. Por isso, a vida aparentemente mais simples pode ser a mais heróica, pois tudo depende da intensidade de vida com que o nosso ser se realiza no seu modo de ser.

Portanto, pensamos que filosofar é viver e morrer e viver e morrer é filosofar e que, enquanto tal, implicam em uma aventura realmente exigente. É como adentrar em uma floresta infinitamente densa, complexa, intrincada, cheia de cores, sons, vibrações e estranhas formas multiplicadas que escondem segredos. No entanto, entrar nessa floresta, é ser também tomado de inquietação, de indignação, é aproximar-se de sombras, do horror, do inaceitável, de regiões escuras que a vista não alcança, é ouvir sons que o ouvido não consegue distinguir completamente. É também se chegar a encruzilhadas, hesitar ante as muitas possibilidades, correr o risco de pisar em uma armadilha ou ser devorado por animal selvagem. Filosofar (viver) é correr o sério risco de perder-se nessa floresta ou achar-se nela. Mas, filosofar é, antes de tudo, encontrar Outros: outros diferentes em linguagens, outras realidades e outros sentidos; outros mundos; outras vidas (LEVINAS, 2000). Filosofar é estranhar o mundo, é não poder repousar, é ter responsabilidade por si diante da realidade múltipla e exigente, que tudo o que é diferente de mim significa. Enfim, viver é uma aventura por excelência, a mãe de todas as aventuras humanas. Compreender o sentido dessa aventura ou criar sentidos para ela eis o filosofar

em seu sentido mais pleno. A Filosofia é uma das formas de que dispomos para não sermos apenas carregados pelos ritmos da floresta da existência, e sim um modo privilegiado de aprendermos a nos mantermos sobre os nossos próprios pés ao longo do desafio que viver necessariamente se constitui.

Referências

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à filosofia**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **A intuição filosófica**. Lisboa: Colibri, 1994.

BORNHEIM, Gerd A. **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. Porto Alegre: Globo, 1976.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004.

DESCARTES, René. **Discurso de Método**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

GILES, Thomas Ransom. **Introdução à filosofia**. São Paulo: EPU, 1979.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1989.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.



LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

MONDIN, Battista. **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1987.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e Anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

ROSSI, Roberto. **Introdução à filosofia: história e sistemas**. São Paulo: Loyola, 1996.

STEIN, Ernildo. **A questão do método em filosofia**. Porto Alegre: Movimento, 1998.

_____. **Uma breve introdução à Filosofia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

_____. **Racionalidade e existência: uma introdução à filosofia**. São Paulo: L&PM, 1988.

_____. **Epistemologia e crítica da modernidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. Trad. Ephraim Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.



CONSIDERAÇÕES SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA COMO UM PROBLEMA FILOSÓFICO

Rita de Athayde Gonçalves¹

O ensino de filosofia deve ser preservado ou estendido onde já existe, criado onde ainda não exista, e denominado explicitamente 'filosofia'.

(Declaração de Paris para a Filosofia, 1995)

Introdução

Filosofia e seu ensino no Brasil sempre foram problemáticos. Somando-se as inúmeras inclusões e retiradas dos currículos escolares, isso manifesta o prestígio ou desprestígio da disciplina em seu percurso histórico, várias outras dimensões apresentaram situações conflitantes como os conteúdos programáticos (o que ensinar?), a própria identidade da disciplina (para que ensinar?) e, principalmente, questões referentes à metodologia de ensino (como ensinar?). Constata-se que, pelo seu caráter problematizador, a Filosofia como disciplina escolar, desde o Brasil Colônia, esteve atrelada aos interesses de grupos ora leigos, ora religiosos, que a utilizaram para contemplar seus interesses.

A atual condição da Filosofia no Ensino Médio brasileiro, como disciplina obrigatória em todo o território nacional, não nos dispensa de pensar a situação a partir da qual o seu ensino

¹ Professora do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Mestre em Educação.



se desenvolve, pois a obrigatoriedade da disciplina não garante a qualidade do seu ensino.

As discussões sobre os problemas históricos referentes ao ensino de Filosofia, a saber, conteúdos, objetivos e metodologias de ensino, precisam ser intensificados nesse momento para que a Filosofia, agora como disciplina obrigatória, encontre o seu espaço na educação brasileira. A atenção deve estar centrada em torno da atividade desenvolvida no Ensino Médio, uma vez que o professor de Filosofia recebe uma formação inicial que o habilita para atuar, geralmente, nesse nível de ensino.

Diante do exposto, neste artigo, pretende-se, especialmente, pensar o ensino de Filosofia como um problema filosófico que precisa de um tratamento adequado a sua natureza, analisando a necessidade e possibilidade de elaboração de uma didática para a Filosofia, que crie metodologias condizentes e apropriadas a sua natureza aberta. Essa ideia é atualmente defendida por pensadores como Mauricio Langon, Desidério Murcho, Alejandro Cerletti, Ronai Rocha, Juarez Sofiste, entre outros.

Didática especial para o ensino de Filosofia

O ensino de Filosofia deve ser continuamente pensado a partir dos seguintes questionamentos:

Como ensinar, para que se consiga atingir o objetivo de proporcionar ao adolescente o pensar correto e autônomo? O ensino de Filosofia pode ser submetido a uma Didática Geral ou precisa ser criada uma Didática própria da Filosofia? *Como ensinar Filosofia* no Ensino Médio em uma sociedade que só valoriza

o imediatamente útil, na qual qualquer tentativa de reflexão é tomada como perda de tempo ou como comportamento anacrônico e desnecessário? (GONÇALVES, 2006, p. 72)

Vários autores atualmente investigam o tema Filosofia e ensino, como Gallo e Kohan (2000), Gallo, Cornelli e Danelon (2003), Langón (2003), Cerletti (1999, 2003), Gonçalves (2007), Rocha (2008) e Sofiste (2007).

Esses autores, preocupados com o ensino de Filosofia, defendem que a disciplina precisa de uma didática própria, adequada a sua abrangência e especificidade. Destacam que ainda percebem um “certo menosprezo” pela atividade docente em Filosofia e propõem que se pense o ensino de Filosofia como um problema filosófico, ou seja, pensam a possibilidade de construção de uma didática especial para Filosofia.

A proposta de criação de uma didática da Filosofia ainda não é uma ideia amplamente acolhida pela maioria dos professores formadores, mesmo com todas as modificações propostas pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores para a Educação Básica. O resultado dessa formação, ainda orientada mais para a pesquisa do que para o ensino, reflete na sala de aula, na qual se observa que há deficiências significativas quanto à metodologia. Textos sobre didática da Filosofia são praticamente inexistentes, há pouca pesquisa nessa área e, na Filosofia, parece não se valorizar a dimensão didática, considerando-a dispensável ao seu ensino.

Em Filosofia, essa questão se acentua mais pela natureza da disciplina, agravada pela tensa relação entre esta e seu processo de ensino. Murcho (2009) destaca que os problemas referentes ao ensino de Filosofia se devem ao fato de que a Filosofia é uma



disciplina *a priori* e sobre os resultados do seu saber, geralmente, não há consenso:

A filosofia distingue-se de disciplinas como a história ou a física por apresentar poucos resultados consensuais: a maioria dos problemas centrais da filosofia continuam em aberto. [...] A filosofia não é uma disciplina empírica como a história ou a física. É uma disciplina *a priori* ou que se faz pelo pensamento apenas (p. 213-217).

Obiols (2002) destaca que existe um conflito permanente entre a Filosofia e seu ensino, pois há a convicção de muitos pensadores de que a atividade de produzir conhecimento filosófico não se relaciona à atividade de ensino e, nesse sentido, questiona-se: “Seria o ensino apenas um meio de vida para o filósofo? A atividade filosófica seria prejudicada pelo ensino? Estas são algumas das interrogações que nos colocamos”. (OBIOLS, 2002, p. 88-89). Embora não seja consensual, essa ideia é recorrente ao longo da História da Filosofia e, para muitos filósofos, ensinar Filosofia se caracterizava como uma atividade de pouco valor. Um exemplo é o filósofo Gilson que, ao se referir ao trabalho do professor de Filosofia, afirma que: “enquanto ensina, talvez não esteja filosofando, mas ao menos estará falando de Filosofia [...]. Uma coisa é, por exemplo, especular sobre o ser e o devir e outra muito diferente é preparar vinte alunos para o exame final de curso” (OBIOLS, 2002, p. 91).

A concepção exposta, ao separar a Filosofia do seu ensino, deixa claro que, se a “verdadeira Filosofia” não passa pela questão do seu ensino, o (verdadeiro) filósofo não deve se ocupar com questões práticas, como procedimentos metodológicos e técnicas de ensino para ensinar a filosofar.

Se, por algum motivo, ele precisar da Filosofia como “meio de vida” (OBIOLS, 2002), certamente, nessa concepção, não precisará se preocupar com a didática da Filosofia, que, para ele, é uma questão de segunda ordem. Evidencia-se, portanto, a velha dicotomia entre o professor de Filosofia e o filósofo.

A tensão entre a Filosofia e seu ensino, de acordo com Silva (2001), se estabelece quando a Filosofia se nega a pensar em uma didática própria, a construir uma metodologia adequada a sua natureza, que não seja somente leitura e interpretação de textos, e a definir seus objetivos enquanto componente curricular, especialmente no ensino secundário. Adverte ainda sobre a tendência, entre os acadêmicos e professores, em tratar o Ensino Médio como extensão do universitário, no sentido de que independentemente do nível de escolaridade em que o estudante se encontre, seja no ensino médio, seja no superior, todos devem entender a Filosofia a partir da mesma complexidade exigida na academia. Segundo Rocha, é preciso fazer uma distinção entre a Filosofia no ensino secundário e a Filosofia no terceiro grau: “[...] a Filosofia como disciplina do ensino médio possui peculiaridades que a distinguem do claramente da Filosofia universitária” (2008, p. 101).

Silva critica essa tendência presente na Filosofia em tratar o ensino do mesmo modo em diferentes níveis e afirma:

[...] é na tentativa de apresentar uma resposta para o ensino secundário que a Filosofia se perde, ora tentando reproduzir a prática e as receitas acadêmicas, ora desconsiderando e desqualificando como um problema menor a questão do ensino da Filosofia na escola secundária [...]. Tratar desse ensino ainda significa optar por uma atividade secundária na Filosofia e que não garante o



privilégio de integrar a categoria dos ‘filósofos profissionais’. Nossos filósofos quando trataram dessa questão, o fizeram em artigos e pequenos ensaios destinados a comunicações em encontros especiais. Foram contribuições importantes, mas não conseguiram criar uma área de pesquisa nos departamentos (2001, p. 11).

Para que a Filosofia se mostre como uma atividade significativa na escola básica, o seu ensino precisa ser tratado com maior rigor. Hegel (1974), em trecho da “Fenomenologia do Espírito”, já destacava que

[...] é necessário que se faça novamente da filosofia uma tarefa séria. Para que se possa possuir qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção de que seja necessário um multifacetado esforço de aprendizagem e exercício. Se alguém tem olhos e dedos, recebe o couro e o instrumento, nem por isso é capaz de fabricar sapatos. Ao contrário, no que diz respeito à filosofia parece dominar presentemente o preconceito de que qualquer um saiba imediatamente filosofar e julgar a filosofia, já que para isso possui a medida na sua razão natural [...] (p. 42).

Porém, filosofar e ensinar Filosofia exigem conhecimento da natureza dessa disciplina. Rocha (2008) considera que a Filosofia, diferentemente dos outros saberes, não tem como objeto de estudos uma realidade particular, mas por estudar a realidade na sua totalidade, deve ter uma didática especial, que dê conta dessa dimensão tão ampla e afirma que “uma didática para a Filosofia não pode ser uma simples adaptação da didática dos outros saberes ou uma

coleção de princípios didáticos gerais” (p. 112). Em artigo sobre a Filosofia no currículo escolar, o mesmo autor (2004, p. 18) identifica algumas características da Filosofia no Ensino Médio e, entre essas, destaca que:

[...] verifica-se, em muitas escolas, o fato de que a aula de filosofia é vista pelos professores das demais disciplinas como um tempo que pode ser tomado emprestado no horário escolar; assim, não é raro que o professor de filosofia ceda seu espaço para o colega que está com falta de carga horária para os conteúdos de sua disciplina.

Conduzir a Filosofia a assumir o *status* de disciplina necessária nos currículos escolares é uma árdua tarefa e passa, a meu ver, pelo modo como a disciplina é trabalhada, principalmente no que se refere à metodologia de ensino, aspecto compreendido e estudado pela didática. Aceitar por parte dos professores filósofos a elaboração de uma didática especial para a Filosofia que possa servir de suporte aos professores em serviço na escola média, a fim de que atendam às especificidades da disciplina, para levarem o aluno a refletir sobre a realidade, problematizando-a, é condição necessária para o fortalecimento da Filosofia como componente curricular indispensável a um ensino de qualidade. No entanto, como fazer esse processo?

Sofiste (2007) propõe a investigação dialógica como metodologia para o ensino de Filosofia, considerando que a pedagogia socrática é fundada no diálogo e investigação, portanto adequada ao processo de ensino em Filosofia. Sócrates não ensina, “não dá aulas”, mas cria condições para que o discípulo filosofe por si mesmo, tornando o educando o sujeito do processo que cria conhecimentos a partir da



intersubjetividade. Nessa proposta, filosofar é o conteúdo e o método: pode-se chegar ao filosofar por meio do conhecimento filosófico constituído ou do ensino de Filosofia (história, temas, etc.), mas esse é um meio para o filosofar e não a finalidade.

É ideia recorrente entre os pensadores, ao se ocuparem da educação filosófica, de que esta objetiva, independentemente dos conteúdos tratados, a problematização da realidade, principalmente.

Para Cerletti (2003), também não é suficiente no ensino de Filosofia somente o domínio e a transmissão de conceitos, mas a capacidade que o professor deve ter de problematizar e de avaliar a sua própria atividade com os instrumentos que a própria Filosofia lhe possibilita.

Na mesma linha de pensamento, Boavida (1991) entende que devido à complexidade de uma aula de Filosofia, o professor deve saber: *o que ensinar? como devemos ensinar? Para que ensinar? A quem ensinar Filosofia?* Assim, a formação inicial do professor de Filosofia não pode se limitar apenas a responder à primeira questão. Não são somente os conteúdos que são importantes, importa também saber a quem ensiná-los, de que modo e com que objetivos.

O professor deve fazer o vínculo entre a vida do jovem e as questões filosóficas. Logo, a programação, através da qual vai atingir esse objetivo, pode ter variações de acordo com as escolhas feitas em relação à sua percepção da disciplina no currículo escolar: algumas são na linha da História da Filosofia, outras de temas ou problemas filosóficos, como a Linguagem, a Ética ou a Política, outras ainda fazem uma adequação de ambas, o que é o mais apropriado, na medida em não há necessidade de trabalhar, diretamente, com adolescentes as teorias dos filósofos ao longo da história, mas utilizá-las para pensar os problemas



de Filosofia, que constituem os conteúdos dessa disciplina no Ensino Médio.

A prática docente em Filosofia deve partir da convicção de que o professor deve ser também o pesquisador, o filósofo que, ao ensinar, filosofa. Para Gallo e Kohan (2000, p. 182):

[...] o professor de filosofia é aquele que dialoga com os filósofos, com a história da filosofia e, claro, com os alunos, fazendo da aula de Filosofia algo essencialmente produtivo. Portanto, a Filosofia não é produzida numa parte e ensinada noutra, ela é sempre produzida e ensinada ao mesmo tempo.

O ensinar Filosofia é diferente de transmitir mecanicamente o que o outro disse, como o professor que transmite uma fórmula matemática. Ensinar Filosofia é também filosofar.

O preconceito sobre o ensinar Filosofia é também decorrente do fato de que o próprio ensino de Filosofia não é considerado um tema filosófico. Esse preconceito tende a diminuir na proporção em que se pensa sobre as possibilidades da ensinabilidade da Filosofia. Cerletti (2003, p. 67) menciona a “Filosofia do ensino filosófico” e afirma que esse tema está sendo discutido atualmente, provocando algumas modificações no modo de percepção do ensino da Filosofia:

Se pensarmos, então a didática da filosofia em sentido mais amplo, como um ensino filosófico da Filosofia, talvez possamos superar aquela polaridade reconhecendo dois caminhos: por um lado, a Filosofia pensará as condições de sua



própria didática e, por outro, a didática especial poderá gerar estratégias específicas inéditas para ensinar filosofia. Com esse movimento procuro recorrer às características próprias da atitude filosófica (a exploração de suas próprias condições e pressupostos), para fundamentar depois que o ensino deveria ser considerado como um domínio autêntico da Filosofia e, portanto, também a exploração de suas condições.

Cerletti (2004, p. 19) ainda assegura que o problema do ensino de Filosofia não é um problema pedagógico, mas, acima de tudo, uma questão filosófica: “Nesse sentido, a questão do ensinar filosofia começa a ser vista como um problema propriamente filosófico – e também político –, e não como uma questão exclusivamente pedagógica”. Não basta o conhecimento de uma didática geral e de conteúdos filosóficos para ensinar Filosofia, tarefa que vai além do conhecimento de metodologias e técnicas de ensino, por meio das quais o professor deveria apenas reproduzir o saber sábio. Para assegurar efetivamente que ocorra um ensino filosófico, é preciso trabalhar com os acadêmicos, futuros professores, a dimensão da prática pedagógica, preparando-os para que consigam realizar o processo do filosofar, não só transformando o conhecimento filosófico (produzido pelos filósofos) recebido no terceiro grau (dado pelos professores formadores) em conhecimento escolar. A Filosofia não pode ser ensinada como reprodução de saberes, pois ela é, ao mesmo tempo, conhecimento e produção, ou seja, se faz ao ser ensinada.

Ensinar Filosofia consiste em elaborar os conhecimentos (trabalhados em sala de aula), adequando-os às necessidades, exigências, nível de desenvolvimento psicológico e intelectual do aluno do Ensino Médio, na faixa etária entre 14 e 17 anos. A aula

de Filosofia deve proporcionar ao jovem um momento no qual ele possa constituir um método de reflexão sobre a realidade, sobre a sua própria existência e sobre as relações que estabelece com o outro.

Langón também defende a necessidade de se criar uma didática própria da Filosofia que não se ocupe somente com o ensino, mas, especialmente, com a aprendizagem do filosofar e esclarece como seria esta didática:

Como não se trata do *ensino* da filosofia, mas da *aprendizagem* do filosofar, a questão *didática* muda de *sentido*: não vai do *conteúdo* (por exemplo, certos sistemas filosóficos ou a história destes) aos modos como se põem à disposição dos estudantes, mas se trata de despertar uma *atitude* filosófica, de *fazer filosofar*, *através* dos conteúdos, através das metodologias e das técnicas empregadas, inclusive através do desenvolvimento de aptidões e procedimentos peculiares da *Filosofia* e dos esforços para *filosofar* na aula (2003, p. 93-92).

A Filosofia precisa assumir que se os processos didático-pedagógicos são fundamentais para outras disciplinas, também são para si mesma, não devendo ficar submetida a uma didática geral, mas pensar no que é próprio do seu ensino, pois os modos de ensino da Filosofia podem e devem ser tema de reflexão filosófica, ou seja, pensados pela própria Filosofia. A Filosofia do ensino da Filosofia, proposta por Cerletti, reitera a ideia de que os próprios professores podem avaliar as condições do seu ensino, sem que ocorra a separação entre didática e Filosofia:



[...] a vinculação entre a formação de professores de Filosofia e as didáticas especiais em Filosofia deve ser repensada a partir da consideração do ensino da Filosofia como um espaço próprio da reflexão filosófica. Isto significa que importa inaugurar o território filosófico 'filosofia do ensino filosófico' e dentro dele pensar as condições e possibilidades da transmissão e ensino dos saberes, das atitudes e práticas filosóficas (2003, p. 67-68).

Um desafio que deve ser assumido pelos professores formadores dos cursos de Filosofia é que eles precisam desfazer os preconceitos sobre a docência e assumir a questão do ensino como tema filosófico de pesquisa. A dificuldade em assumir esse aspecto é explicada por Cerletti:

Como se costuma julgar que ensino e Filosofia são setores separados, não se vê a necessidade filosófica de pensar o ensino de Filosofia, então, esses problemas ou não se registram ou não se levam em conta, ou se julga que é somente questão de aplicar um recurso didático mais ou menos 'divertido' (2003, p. 68).

Para que se realize a educação filosófica, os desafios são muitos, começando pela principal dificuldade: o desprestígio da disciplina por parte dos alunos do Ensino Médio. Rocha identifica esse desprestígio não só entre os alunos, mas também entre os professores:

[...] verifica-se, em muitas escolas, o fato de que a aula de filosofia é vista pelos professores das demais disciplinas como um tempo que pode ser

tomado emprestado no horário escolar; assim, não é raro que o professor de filosofia ceda seu espaço para o colega que está com falta de carga horária para os conteúdos de sua disciplina (2004, p. 18).

O aspecto metodológico, ou seja, como ensinar Filosofia para adolescentes e, ao mesmo tempo, despertar-lhes interesse pela reflexão, da forma como está sendo desenvolvido, tratando o Ensino Médio com a metodologia adequada ao terceiro grau, também se torna um obstáculo ao ensino de Filosofia na escola média e os desafios se multiplicam à medida em que a reflexão avança.

Gallo (2004, p. 212) questiona se é possível, no contexto da escola brasileira, pensarmos uma “educação filosófica” que, para ele, caracteriza-se como “um processo educativo de si mesmo por meio da Filosofia”. E afirma:

No contexto dessa escola, instituída e cristalizada entre nós podemos falar de uma educação filosófica? O que significa uma educação pela filosofia em tal escola – máquina-de-Estado? A lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), sabemos, evidencia que a Filosofia e Sociologia devem estar presentes nos currículos da educação média brasileira, como ‘os conteúdos necessários ao exercício da cidadania’. Uma educação filosófica nesse contexto passaria pela transmissão de certos conteúdos (alguém saberia quais?) que são imprescindíveis para que qualquer cidadão exerça, de fato, sua condição. Eis a saída para os jovens: tornarem-se cidadãos.



Essa confirmação conclusiva é certificada por Cerletti (2004, p. 37):

Se em um sentido estrito consideramos o ensino de filosofia filosófico, o professor deverá ser um filósofo que cria e recria cotidianamente seu mundo de problemas filosóficos e suas tentativas de resposta, e isto ele não faz sozinho, mas com seus alunos.

Porém, muitos filósofos praticam o filosofar ao ensinarem, concebendo uma outra forma de relação entre a Filosofia e seu ensino sem dissociá-los, como o fez Platão, conforme destaca Obiols (2002, p. 95-96):

Os delineamentos que tendem a demarcar uma estreita relação entre filosofia e ensino tendem a considerar o ensino filosófico como uma atividade formativa, educativa, e ao trabalho com o ensino como uma instância do filosofar. Assim, em Sócrates, Platão ou Aristóteles está ausente a ideia de transmitir conteúdos alheios, ao menos como tais. Quando Aristóteles, por exemplo, na *Metafísica*, recorre ao pensamento dos filósofos pré-socráticos, 'ensina' suas teorias, mas, sobretudo, está construindo sua própria perspectiva filosófica.

Sobre a didática filosófica

Coerente com o ato de filosofar, a reflexão sobre a disciplina de Filosofia traz muito mais inquietações e questionamentos do que respostas. Aos problemas referentes à seleção de conteúdos programáticos, sobre os quais não há

consenso e sobre metodologias, muitas vezes inadequadas para o ensino de Filosofia, acrescentam-se outros como os que dizem respeito à formação dos profissionais que ministram a disciplina. Uma vez que profissionais das mais diversas formações ainda atuam como professores de Filosofia no Ensino Médio, essa prática favorece o desprestígio da disciplina, ou seja, eles são colocados para “dar aulas de Filosofia”, o que reforça os problemas quanto à escolha de conteúdos especificamente filosóficos. Por outro lado, os problemas metodológicos também se multiplicam, na medida em que “**tudo é Filosofia**” e “**qualquer coisa**” pode ser tratada nessa disciplina, a técnica, por excelência, utilizada para trabalhar é a leitura e interpretação de texto (geralmente sem comentários e discussões) seguida das repetitivas “três perguntas”.

A partir das questões recorrentes em vários textos e discussões sobre ensino de Filosofia, a saber, o que ensinar, como ensinar e para que ensinar Filosofia, o problema referente a como ensinar Filosofia é o que merece atenção especial, pois sobre os conteúdos há várias possibilidades a se adotar e, em última análise, essa escolha depende de quem desenvolve o ensino. Sobre os objetivos desse ensino, embora a discussão precise ser ampliada e ainda seja necessária, parece que estão relativamente claros, quando se coloca que a Filosofia deve levar à problematização da realidade, ao questionamento, à elaboração da crítica. Porém, entende-se que é conveniente um olhar mais cuidadoso sobre a didática por meio da qual é desenvolvida a disciplina de Filosofia. Esta deve propor uma metodologia que leve à problematização e à construção da crítica, ou seja, entende-se como pressuposto fundamental, para que a Filosofia encontre o seu espaço na educação, a construção de uma didática filosófica que possa dar conta do



ensino de Filosofia com todas as suas especificidades, na escola básica, isto é, que seja adequada ao ensino e, ao mesmo tempo, desperte no jovem o interesse pelo filosofar.

Acredita-se que uma didática própria para o ensino de Filosofia poderá proporcionar a esse componente curricular o reconhecimento, enquanto saber essencial ao jovem, recebendo o devido valor no processo educativo, se desenvolvida de forma adequada a sua natureza.

Referências

BOAVIDA, João. **Filosofia do ser e do ensinar**: proposta para uma nova abordagem. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.

CERLETTI, Alejandro. KOHAN, W. O. **Filosofia no Ensino Médio**: caminhos para pensar seu sentido. Brasília: UnB, 1999.

CERLETTI, Alejandro. Ensino de Filosofia e Filosofia do Ensino Filosófico. In: GALLO, Silvio; CORNELLI, Gabriele; DANELON, Márcio (Orgs.). **Filosofia do ensino de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 61-69.

_____. Ensinar Filosofia: da pergunta filosófica a proposta metodológica. In: KOHAN, W. (Org.). **Filosofia**: caminhos para seu Ensino. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 19-42.

GALLO, Silvio, KOHAN, Walter O. (Org). **Filosofia no Ensino Médio**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Críticas de alguns lugares-comuns ao se pensar a filosofia no Ensino Médio. In: _____. (Org). **Filosofia no Ensino Médio**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 174-205.

GALLO, Silvio; CORNELLI, Gabriele; DANELON, Márcio (Orgs.). **Filosofia do ensino de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GALLO, Silvio. O macaco de Kafka e os sentidos de uma educação filosófica. In: KOHAN, Walter (Org.). **Políticas do Ensino de Filosofia**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

GONÇALVES, Rita de Athayde et al (Orgs.). **Educação e Sociedade: perspectivas educacionais no século XXI**. Santa Maria: UNIFRA, 2006.

_____. Interloquções entre o Pensamento Complexo e a Filosofia como disciplina escolar. In: SARDI, S. A; SOUZA, D. G; CARBONARA, V. (Org.). **Filosofia e Sociedade: Perspectivas para o ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2007. p. 341-353.

HEGEL, Georg W. F. **A Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores).

LANGÓN, Mauricio. Filosofia do Ensino de Filosofia. In: GALLO, Silvio; CORNELLI, Gabriele; DANELON, Márcio (Orgs.). **Filosofia do Ensino de Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 90-100.

MURCHO, Desidério. A natureza da Filosofia e seu ensino. In: GONÇALVES, Rita de Athayde; OLIVEIRA, Julieta S.; RIBAS, Maria A. C. **A Educação na Sociedade dos Meios Virtuais**. Santa Maria: Centro Universitário Franciscano, 2009. p. 213-31

OBIOLS, Guilherme. **Uma introdução ao ensino da Filosofia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.



ROCHA, Ronai Pires da. Sobre o espaço da Filosofia no Currículo Escolar. In: CANDIDO, Celso; CARBONARA, Vanderlei (Org.). **Filosofia e Ensino: um diálogo transdisciplinar**. Ijuí: UNIJUÍ, 2004. p. 17-37

_____. **Ensino de Filosofia e Currículo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Edson Antonio da. **A Formação da Disciplina de Filosofia no Ensino Médio Brasileiro (1980-2000)**. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2001.

SOFISTE, Juarez Gomes. **Sócrates e o ensino da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2007.



PARTE II
FILOSOFIA MEDIEVALE



A UTILIDADE DA CIÊNCIA NA PERSPECTIVA DE ROGER BACON*

Márcio Paulo Cenci¹

Podem ser feitos instrumentos de navegação sem homem remando, como navios muito grandes, tanto fluviais como marítimos, que são dirigidos por um único piloto, numa velocidade maior do que se estivesse cheios de remadores. Da mesma forma podem ser feitos carros para serem movidos, com inestimável velocidade, sem animais. [...] Também podem ser feitas máquinas de voar, de forma que o homem senta-se no meio da máquina e aciona algum instrumento através do qual asas mecânicas batem no ar como aves quando voam. Da mesma maneira se pode fazer um instrumento, pequeno em tamanho, para levantar ou descer pesos quase infinitos o que, em determinados casos, seria de grande utilidade. De fato, com um instrumento de três dedos de altura e da mesma largura, e de menor volume, um homem poderia libertar a si mesmo e seus companheis de todo perigo de prisão. [...] Também se podem construir instrumentos para andar no mar no no fundo dos rios sem perigo para o corpo. [...] E infinitas coisas deste tipo podem ser feitas, como pontes sobre os rios sem colunas ou sustentáculos, e máquinas e engenhos de que nunca se ouviu falar.

Roger Bacon
Sobre os segredos da Arte e da
Natureza e a Nulidade da Magia

*A questão não se coloca estritamente no viés utilitarista que supõe que algo útil é o que é melhor para o maior número de pessoas. Aqui a utilidade é pensada



Quais eram as condições oferecidas no século XIII para que surgisse uma mente tão fértil capaz de projetar os avanços da ciência e da técnica, como aparece nessa famosa epígrafe? Se pensarmos em comparação com outros intelectuais de tal século, por que Roger Bacon trata da aplicação das ciências naturais com tanta gana que nos deixa até atordoados? Qual o sentido dessas elucubrações resultantes, segundo ele, da “razão criativa” em seu pensamento? Em que medida ele pensa serem úteis tais criações efetivadas mediante o desenvolvimento da ciência natural? Como é a questão sobre a utilidade da ciência*, pode ser pensada a partir do que Roger Bacon nos propõe e quais as novidades de seus argumentos?

Proponho um texto que pretende antes analisar o que se diz sobre Roger Bacon, principalmente, em alguns manuais de História da Filosofia e da ciência, nos quais aparecem as mais controversas opiniões sobre sua função e importância. Segundo,

dentro da perspectiva da finalidade e orientação última de determinada atividade. Assumo aqui uma perspectiva mais próxima da que Vignaux chama de humanismo medieval e pretendo mostrar em que sentido Roger Bacon pode ser interpretado nessa perspectiva. O humanismo medieval segundo Vignaux é marcado por dar forte importância à sabedoria e à cultura (não somente Clássica) para a formação do homem. É nesse sentido que a orientação dos costumes e do uso da linguagem era uma atividade própria da filosofia. Assim, a filosofia indicaria, fosse mediante o ensino da gramática, da dialética ou da lógica (o *trivium*) como se deveria dizer para dizer bem. O papa Silvestre II (999-1002), “regular os costumes e regular a expressão são coisas inseparáveis da filosofia, sempre aliei no meu estudo a arte de bem viver com a arte de bem dizer” (VIGNAUX, 1993, p. 62). Alcuíno (século XII) ao ensinar a Carlos Magno diz: “virtude, ciência e verdade valem por si próprias; o Cristianismo aprecia-as, cultiva-as” (VIGNAUX, 1993, p. 58). Nesse sentido, todo o debate deve ser formalmente regrado e com a orientação última pela fé cristã para viver bem no mundo. Assim, parece que devemos deixar de lado a velha opinião de que, em algumas épocas, a preocupação que guiava a vida das pessoas era o sombrio desprezo pelo mundo (*contemptus saeculi*). (VIGNAUX, 1993, p. 62-67).

¹ Professor do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Mestre em Filosofia.

averiguar quais são os principais argumentos que Bacon afirma como condições para pensarmos a utilidade da ciência. Por fim, gostaria de apresentar rapidamente um exemplo, presente em Bacon, de utilidade da ciência.

Narrativas acerca de Bacon dos historiadores da Ciência

Bridges (1914), um dos responsáveis pela publicação da *Opus Maius* no fim do século XIX, com introdução republicada em 1914 como biografia de Bacon, em função dos 700 anos do seu nascimento, pretende fazer dele um predecessor medieval de Auguste Comte cujas ideias centrais prenunciariam o próprio positivismo. Isso teria sentido, na medida em que Bacon supõe certa relação hierárquica entre as ciências e que toda a investigação científica segue como superação para um determinado fim. Bridges também faz junto a outros pensadores (Koyré e Saisset) uma aproximação das figuras de Roger Bacon e Francis Bacon. Por uma série de fatores, podem-se encontrar similitudes entre ambos, como a questão do método experimental, a crítica à escolástica, a relação com a experiência e o indutivismo, a crítica às causas da ignorância. Contudo, ainda não há um estudo preciso que mostre se essa relação se justifica realmente ou não. Bridges, enfim, diz “Francis Bacon era um pensador de seu tempo, Roger Bacon estava para além do seu” (BRIDGES, 1914, p. 144), que aliás viveu três séculos antes de Francis. Segundo Saisset (1862), Roger Bacon pode ser aproximado de Francis Bacon, na medida em que, para ambos, a filosofia natural ou ciência do mundo natural seria possível a partir da experiência e por que ambos elaboram a tese “*profundément britannique*” de que a natureza pode ser submetida às vontades humanas e que o universo poderia ser tomado pela técnica.



Saisset, em sua erudita obra *Précurseurs et disciples de Descartes*, defende a tese que Roger Bacon seria o “mais original entre os precursores da filosofia moderna” (1862, p. III). A justificativa para tal afirmação é que ele teria combatido criticamente a todos (*‘nullum ordinem excludo’*, 1862, p. 13) por causa do método abstrato da escolástica, baseado na autoridade falsa e não na experiência como base da filosofia natural.

Na sua obra *Introduction to the History of Science*, Sarton (1931) é categórico: “Bacon era essencialmente um enciclopedista”, não era exatamente um filósofo, pelo menos, não nos moldes de um filósofo especulativo da época. Nem mesmo poderia ser enquadrado como um experimentador ou ainda inventor, pois suas experiências foram poucas e as invenções nulas. O fato é que Bacon era “atormentado pela ideia da unidade do conhecimento” (SARTON, 1931, p. 953). Tal unidade seria efetivada mediante a produção de uma enciclopédia das ciências. Sarton está certo em dizer que Bacon era um enciclopedista, mas o seu projeto tem implicações muito mais amplas do que a construção da enciclopédia. Uma das implicações é pensar a ciência como utilidade pública, para o bem da humanidade. Segundo Crombie, tal concepção “de utilidade imediata da ciência tem a mesma perspectiva que o século XIX” (1953, p. 31).

Crombie (1953), em uma importante obra de História da Ciência, *Augustine to Galileu*, diz que Roger Bacon, como filósofo e cientista, seria o elo que marca a “essencial continuidade” da Idade Média até o século XVII, sem o qual não se pode compreender as modificações que originaram a ciência moderna.

Contudo, para Koyré (1973), Bacon não é revolucionário, porque não era um genuíno experimentador. Seu projeto filosófico e científico não passa de uma quimera baseada nas especulações de Grosseteste que pouco ou nada influenciou, de fato, na revolução científica.

Suas experiências [de Roger Bacon], mesmo aquelas que não são fantásticas ou puramente literárias, não tem maior destaque daquelas de Roberto Grosseteste e, de todo modo, não representam um progresso revolucionário, se representam um progresso é justamente em comparação à ciência grega (KOYRÉ, 1973, p. 77).

No artigo sobre o “Pensamento Moderno”, afirma que a causa dessa confusão é a não separação entre a cronologia espiritual da cronologia astronômica na ciência. Os sistemas de pensamento não se desenvolvem sempre necessariamente na mesma direção e no mesmo sentido que a demarcação histórica marcada pela passagem do tempo astronômico. Assim, seriam movimentos distintos na cronologia espiritual e na cronologia astronômica. A periodização pode servir para apresentar que, em determinado conjunto de conceitos, pode haver uma ‘semelhança de família’; que o uso deles pode possuir em determinado tempo ou determinado paradigma. Por familiaridade conceitual se entendem os traços comuns a um determinado grupo de conceitos que aparecem com semelhante configuração². Às vezes, tal semelhança é somente terminológica, como é o caso do termo “*scientia experimentalis*” de Roger Bacon. Alguns percebem nesse termo os indícios para pensar que Bacon é um precursor da revolução científica. Essa dedução é enganosa, pois desconsidera os outros aspectos que caracterizam os conceitos e ficam nas suas semelhanças superficiais.

Não é fácil encontrar hegemonia nas narrativas históricas sobre nosso pensador, então proponho considerarmos Bacon

² Assim, da mera semelhança terminológica não se pode deduzir um sistema de pensamentos equivalentes. Tanto como não se pode meramente tratar historicamente textos ou autores passados a partir de sistemas de pensamento contemporâneos, o que implica em anacronismos.



por ele mesmo, como o faz Easton (1971). Segundo ele, para compreender Bacon, o fundamental é partir do modo como ele se comportou e como seu pensamento se adequou ao esquema de pensamento do século XIII. Diz Easton, “como um pensador ele *pode* ter sido original, mas ele foi *somente* único, no sentido de que todos os pensadores são únicos.” (1971, p. 2, grifo meu). Ele tomou o material que o século XIII lhe ofereceu, o que não poderia ser diferente, e enquadrou-o em um esquema próprio que é revelado em seus escritos e em suas teses fundamentais. Para entender como se comportou no seu século, segue-se uma parte da formação intelectual de Bacon, principalmente, a sua ligação com as Universidades de Oxford e de Paris.

As passagens de Bacon por Oxford e Paris

A Universidade de Paris, fundada por volta de 1170, como uma *Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium*, era, sem dúvida, a mais proeminente universidade medieval³. Caracterizava-se pelo ensino de Artes, Medicina, Direito Canônico e Teologia. Estava sob regimentação papal, estruturava-se em *faculdades* para separar os Mestres e dividia-se por *nações* para

³ As universidades são uma das grandes criações da Idade Média e representam melhor os valores e “expectativas da civilização medieval no campo educativo” (VERGER, 2006, p. 573). Elas nascem do desenvolvimento das antigas Escolas (monacais ou episcopais) que ensinavam as “artes liberais”, gramática, retórica e dialética, no *trivium*, até culminaram na *lectio* da *Sagrada Escritura*. Contudo, a renovação dessas escolas até a criação da *Universitas* dependeu, fundamentalmente, de Abelardo e Gilberto de la Porrée. Eles propuseram colocar a produção do saber no primeiro plano ao tratarem de modo racional a leitura da Sagrada Escritura. Nesse momento inicia a formulação “tão racional quanto possível das verdades da fé cristã”, mediante a *explicação* de textos e *exposição* da doutrina pela via da sentença e questão (*quaestiones*), o que se chamou de Teologia (VERGER, 2006).

organizar os estudantes em grupos⁴. As ordens mendicantes, com o desejo e necessidade de dar uma formação em Teologia para seus frades, começaram a ingressar na universidade. Primeiro os Dominicanos, em 1217 e, logo depois, em 1219, os Franciscanos (MOREIRA, 1995). Após a greve na Universidade de Paris, foram nomeados alguns frades mendicantes para assumirem cátedras, a partir daí, intensificaram-se as tensões com os mestres seculares, o que culminaria na crise dos anos 1250-56⁵.

Nos primórdios a Universidade de Oxford, provavelmente, estruturava-se da mesma maneira que a Universidade de Paris (isso talvez porque a maior parte dos Mestres de Oxford obteve sua *licentia docendi* em Paris). Contudo, a proibição da *Lectio* de Aristóteles em Paris (1209) pode ter iniciado um movimento de singularização das instituições, principalmente de Oxford. Roberto Grosseteste é chanceler da Universidade até 1229 e justamente ele é um dos principais responsáveis pelo estudo de filosofia natural, difusão e tradução das obras de Aristóteles em Oxford⁶. Provavelmente, sua função e prestígio serviram para incrementar o desenvolvimento dos estudos em

⁴ Cito uma síntese de Verger: “A ‘leitura’ atenta das ‘autoridades’ permitia uma minuciosa exegese de textos, a ‘disputa’ abria caminho a grande liberdade intelectual assentada no rigor racionalista do raciocínio dialético [...] os artistas (*artiens*, formados em artes ou seja filósofos) de Paris e de Oxford levaram a lógica formal a uma perfeição que os filósofos de hoje redescobrem” (VERGER, 2006, p. 585). Contudo, essa mesma universidade pelo método da autoridade fazia com que se negligenciassem os recursos da observação, da experiência, da quantificação e também aspectos das belas letras, clássicos e da poesia, tanto que o humanismo moderno é um movimento externo às universidades.

⁵ Para maiores informações, conferir a obra de J. I. Saranayana, Capítulo IX, intitulado “A filosofia na primeira metade do século XIII” (2006, p. 255-277).

⁶ Portanto, tais parecem ser os motivos que justificam para a maior orientação para tratar de filosofia natural da Universidade de Oxford em relação a Paris. Contudo, se há alguma relação aí, ocorreu um processo lento que alguns dizem ter durado quase meio século até a absorção das teses de Aristóteles (EASTON, 1971, p. 15, nota 1 e 3).



filosofia natural. Antes dele seria quase improvável que alguém tivesse condições de estudar ciências naturais em Oxford, pois a universidade, simplesmente, não oferecia os meios necessários (EASTON, 1971). No entanto, a chegada das ordens mendicantes na Inglaterra é a garantia de um público cativo, o que proporcionou um impulso nos estudos de ciências da natureza.

Agora uma pergunta: se em Paris se estudava Teologia, qual seria o interesse de estudar ciência natural para os frades? Vignaux reafirma a posição de Gilson que, para o pensamento no século XII e XIII, principalmente, “o mundo natural em que vivemos é exatamente da mesma ordem que a Escritura, e o significado das coisas é exatamente o mesmo que o dos salmos ou das profecias’, já que a sua função é conduzir-nos até Deus.” (1996, p. 60), onde se pensa uma teofania do ponto de vista de um simbolismo universal. Nesse sentido, Crombie (1953) nos faz pensar que o espírito franciscano assume, entre os ingleses, de um modo mais íntimo, essa perspectiva, justamente por uma motivação mística que os ligava a totalidade da criação também pela via do conhecimento da ciência natural. Basta lembrar o *Cântico a Frei Sol*⁷ de São Francisco na sua exaltação:

3 Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas (cfr. Tb 8,7), especialmente o senhor Frei Sol, que é dia e nos ilumina por ele.

4 E ele é belo e radiante com grande esplendor; de ti, Altíssimo, carrega a significação.

5 Louvado sejas, meu Senhor, pela Irmã Lua e as Estrelas (cfr. Sl 148,3), no céu as formaste *claritas* e preciosas e belas.

⁷ Fontes Franciscanas, acesso em jan. de 2009, <www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=C%E2ntico%20de%20Frei%20Sol&cSubCap=37&vertudo=1>.

6 Louvado sejas, meu Senhor pelo Frei Vento, pelo ar, ou nublado ou sereno, e todo o tempo (cfr. Dn 3,64-65), pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

7 Louvado sejas, meu Senhor pela Irmã Água (cfr. Sl 148, 4-5), que é muito útil e humilde e preciosa e casta.

Outra passagem importante que também pode ser considerada é a *Carta a Santo Antônio*: “Agrada-me que ensines sagrada teologia aos frades, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido na regra”⁸. Assim, embora haja toda uma discussão de que São Francisco era contra o estudo, essas passagens podem ter servido, principalmente aos frades de Oxford, como concessões para aprofundar suas investigações acerca do mundo natural⁹.

Além desse fator, em Oxford, não havia a proibição de leitura pública das obras de Aristóteles, assim, as investigações puderam continuar principalmente nos temas proibidos em Paris, como os problemas da *Metafísica* e da *Física*, ou seja, problemas acerca do mundo natural. Outro aspecto importante é que, com a proibição de Aristóteles, foram afastados de Paris também os árabes. Entretanto, em Oxford, eles tiveram grande aceitação, principalmente, nas áreas da Astronomia e Medicina. Desse modo, diz Easton,

desde a metade do século XII, os frutos da erudição árabe foram gradualmente disponibilizados para o Ocidente, mas não se pode determinar ao certo

⁸ Fontes Franciscanas, acesso em jan. de 2009, <www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Carta%20a%20santo%20Ant%F4nio&cSubCap=27&vertudo=1>.

⁹ Toda essa discussão merece maiores investigações. Aqui está apenas apresentada a problematização, pois mesmo em autores como o citado Crombie, não há um desenvolvimento mais profundo.



o quanto dessa erudição que havia perpassava o currículo da Universidade de Oxford na época de Bacon (1971, p. 17).

Roger Bacon nasceu em torno de 1214, no oeste da Inglaterra, iniciou seus estudos elementares na universidade em 1227, especificamente, na Faculdade de Artes de Oxford. Na universidade, as figuras que ele mais admirou foram Roberto Grosseteste e Fr. Adam Marsh, embora o primeiro tenha o influenciado muito fortemente, não há grandes indícios de que tenham se encontrado em Oxford. Em 1233, portanto em seis anos, Bacon recebeu o seu *baccalaureat* em Artes, que abarcava tanto o *trivium* o *quadrivium*; com mais dois anos de estudo nos procedimentos da escolástica¹⁰, *quaestio* e *disputatio*, tornou-se *Mestre em Artes*. Como mestre poderia ser *magister regens*, ou seja, já estava apto a lecionar na Faculdade de Artes. Se quisesse seguir na carreira, poderia tornar-se doutor em Teologia, mas seriam necessários mais oito anos de *baccalaureat* e mais oito de doutorado.

Provavelmente, Bacon nunca se formou em Teologia, o que não quer dizer que lhe faltassem conhecimentos teológicos consistentes (EASTON, 1971). Os estudos teológicos desejados por Bacon consistiam, primeiramente, na exegese da Sagrada Escritura, como prática da *Lectio*, como condição para “adentrar nos campos da lógica avançada e da filosofia natural” (EASTON, 1971, p. 17). Por isso, teria rejeitado e criticado o método (científico) de tratar a Teologia, proposto pela escolástica, a

¹⁰ A educação estava ligada ao método. “O raciocínio escolástico clássico passa por quatro momentos: primeiro vem a leitura de um texto (a *lectio*) que, aliás, logo a seguir é dispensada; depois vem a colocação de um problema (a *quaestio*); em terceiro, vem a discussão e o debate em torno da questão (a *disputatio*), que constitui o ponto alto de todo o método; por último, vinha a solução do problema (a *determinatio*), fruto de uma decisão intelectual do mestre” (MOREIRA, 1995, p. 8).

saber, tratá-la como ciência. Para Bacon, a teologia deveria ser tratada como mística dependente muito mais da graça e da fé do que das capacidades próprias da racionalidade. Contudo, isso pode ter-lhe dado maior confiança para desenvolver, mesmo tardiamente, uma série de críticas ao método de ensino, o tempo de envolvimento (16 anos para tornar-se doutor) e a desconsideração dos estudos básicos, ‘inferiores’, de Artes para a graduação em Teologia (EASTON, 1971).

Após receber a *licentia Docendi*, 1240, ainda como secular, ele vai a Paris, provavelmente como convidado, para lecionar Aristóteles na Faculdade de Artes da Universidade e aprofundar seus estudos em Teologia. Na época de suas lições, ele entra em contato com o texto que, segundo Easton (1971) e Jan ter Reegen (BACON, 2006), é o determinante de sua vida como filósofo e cientista¹¹. O texto é o *Secretum Secretorum*, obra pseudo-aristotélica, traduzida para o latim do árabe por Felipe de Tripoli, em 1243, com estudos acerca de filosofia natural e de teologia mística. Assim diz Easton, “ele se torna mestre nas ciências e teólogo por tabela” (1971, p. 31). A partir daí, critica mais fortemente os teólogos de sua época. Bacon considera-os como uns “insanos detentores de erros” e como produtores de uma “infundável multiplicação de mentiras” (EASTON, 1971, p. 31). Há erros nos procedimentos dos teólogos, porque o método utilizado não considera nem a Sagrada Escritura como fonte de conhecimento, muito menos o mundo natural, restringindo-se somente ao jogo de argumentos dedutivos sem comprovação, para além da própria razão. Por isso, seu maior esforço é conseguir agregar o maior número de conhecimentos em

¹¹ Seu interesse por filologia surge após sua estada em Paris, provavelmente, motivada pelo seu contato com alunos espanhóis da Faculdade de Artes de Paris com os quais teve parco contato da língua árabe. (EASTON, 1971; BRIDGES, 1914).



todas as ciências naturais, como Gramática, Ótica, Astronomia, Alquimia, Matemáticas, pois todas são *utilissimae* para a teologia (BACON, 2006).

Sua passagem por Paris dura até em torno de 1250, não se sabe por que voltou a Oxford, mas ele volta já como frei franciscano (não há informações a respeito de sua entrada na ordem). Nesse período, ele começa a investir mais seus estudos das ciências naturais e menos na docência, embora gostasse muito e tivesse encontrado relativo sucesso¹². Relativo porque, como diz Easton (1971, 68), ele não era lembrado como os homens famosos de sua época, nem na sociedade, nem dentro de sua ordem. (Vale lembrar aqui a tese de Bridges de que Roger Bacon seria um homem com ideias para além de seu tempo). Contudo, seria conhecido e admirado por alguns pequenos grupos. Um exemplo foi envolvimento dele com o Papa Clemente IV que certamente somente se deu por causa de ele ter comentado sobre a possibilidade de unificar todo o conhecimento científico numa enciclopédia.

Na perspectiva da unidade de todo o conhecimento, pode-se perceber alguns indícios da influência direta do modo de vida franciscano em Bacon, como os já citados sobre o *Cântico do Frei Sol*. Segundo Easton (1971), nessa época é que ele tem a intuição de que as todas as ciências são *pulcherrimae et utilissimae*. Desse modo, utilidade e beleza compõem os elementos fundamentais para pensar a construção do edifício do saber, que efetivaria a unidade, beleza e utilidade da ciência. Todas “[...] as ciência estão conectadas e colaboram umas com as outras, ‘como os olhos dirigem todo o corpo e os pés suportam todo o corpo’. A parte é inútil sem o todo.” (EASTON, 1971, p. 72). Segundo

¹² Conferir o capítulo IV de Easton (1971), no qual o autor trata fundamentalmente do tempo que Bacon fica em Paris como professor.

Easton (1971), a conexão última que garante unidade da ciências é a chave de leitura de toda obra de Bacon.

Bacon não separa as ciências como territórios intocáveis, ele estabelece uma relação entre elas de modo que cada uma, em seu campo preciso, colabore para unidade das ciências que implica na unidade da verdade. Assim, a unidade do conhecimento é efetivada pela conexão das ciências. Teologia, Filosofia, Matemática, Alquimia, Medicina, entre outras, não estão desligadas, mas embora possuam âmbitos próprios, têm uma raiz comum. Uma analogia clássica a essa visão de conhecimento é a de *árvore* ou *edifício* do conhecimento. Se há uma raiz comum, cabe a pergunta, quais são as fontes do conhecimento para Bacon?

Há dois modos de conhecer: pela experiência e pela argumentação dedutiva. Quanto à argumentação, o exemplo de Bacon é o silogismo que pode nos fazer conhecer informações a partir de outras informações dadas com verdadeiras. Um argumento “conclui e nos faz conceder a conclusão, mas não certifica nem remove a dúvida de tal modo que a mente repouse na intuição da verdade, a não ser que a descubra pela via da experiência” (BACON, 2006, p. 95). O exemplo mais recorrente de Bacon é na Matemática, em que a demonstração é “poderosa”, mas somente com a *figuratio* e a *numeratio* é que há a certificação (VIGNAUX, 1993), portanto, pelo experimento. Assim, toda demonstração deve “ser certificada pela via a experiência” (BACON, 2006, p. 97). Outro modo de conhecer é pela via da experiência. A experiência pode ser alcançada de dois modos: pelo uso dos sentidos externos “através do qual são experimentados visivelmente aqueles objetos da experiência que estão nos céus, por meio de instrumentos feitos para tal e os objetos de experiência inferiores, por meios de operações certificadas” (BACON, 2006, p. 97). Esse tipo de experiência é humana e filosófica, feita “de



acordo com a graça a ele concedida” (BACON, 2006, p. 98). Ora, tal experiência é limitada às potencialidades humanas e é passível de erros, sem certificar de modo suficiente o conhecimento adquirido. Assim, todo o conhecimento que se adquire pela via estrita dos sentidos não possui uma fonte absolutamente segura, então “é necessário que o homem seja ajudado de outro modo e assim como os santos patriarcas e profetas, que deram as ciências ao mundo em primeiro lugar, receberam a iluminação interior e não confiam apenas nos sentidos” (BACON, 2006, p. 98). Daí, evidentemente, a inspiração divina é uma fonte muito mais segura do que os sentidos externos humanos. Portanto, a fonte última da experiência é a iluminação interior providenciada por Deus, cuja fonte e escopo bem definidos estão expostos na Sagrada Escritura (BACON, 2006).

Assim, toda ciência está na dependência dos graus de iluminação, que é uma complicada teoria em Bacon. Mas, para ilustrar, cabe um exemplo aqui sobre a ‘mais bela e útil’ ciência que é a *Óptica* (e Matemática). Ela relaciona o saber divino como o saber humano, na medida em que é a ciência da visão e sem tal faculdade “não se pode conhecer nada deste mundo”. Vejamos a explicação de Bacon (2006, p. 78):

[...] a causa agente, que é o próprio Deus, fez as partes principais do mundo do nada, como, por exemplo, o céu e os quatro elementos e todas as outras coisas derivam dos elementos como se estas constituíssem as suas causas materiais. Em primeiro lugar, pois, mostra-se, como, conforme o objetivo do Criador, a força multiplicativa depende de agentes deste mundo e como cada coisa se reproduz segundo linhas, ângulos e figuras, seja nos órgãos da vista como nos outros sentidos e em todos os elementos naturais.



Esse argumento é a condição para pensarmos mecanismos e instrumentos como o telescópio, luneta, lentes, espelhos, etc. Segundo Vignaux, Bacon “compreendeu muito bem que o raciocínio não substitui a constatação visual, nem a operação manual” (1993, p. 114), visto que os instrumentos manuais lhe interessavam muito. Isso porque serviam como prova que a demonstração formal (*nuda demonstratio*) não serve de base suficiente para qualquer ciência possível¹³.

Scientia experimentalis e a utilidade da ciência

Como se pode entender em que consiste uma *ciência* para pensadores medievais no séc. XIII e, especificamente, para Bacon? Há no termo *scientia* várias conotações que podemos extrair, conforme Easton (1971, p. 6), do Webster. Um sentido comum na contemporaneidade, mas incomum aos pensadores medievais, é o de “Conjunto de conhecimentos acumulados e aceitos que tem sido sistematizados e formulados com

¹³ O conhecimento “por experiência” possui menor risco de erro que a argumentação, principalmente daquela que baseava suas premissas em resultados garantidos por supostas autoridades. Portanto, a experiência, em seus modos (mediante os sentidos e pela iluminação interior), é considerada como mais confiável e segura para extrair conclusões científicas e para a filosofia natural. O filósofo especulativo não teria garantias suficientes para fazer as afirmações corretas, como também o artesão que poderia construir novas peças (mecânicas, por exemplo), mas seria incipiente em sua compreensão da própria obra (BACON, 1996). Um comentário importante de Koyré, desenvolvido numa nota de rodapé, mostra a insistência tanto de Petrus Peregrinus quanto de Roger Bacon de o experimentador executar algum tipo de trabalho manual. Ora, não se trata de simplesmente executar qualquer trabalho manual, mas da necessidade de testar (factualmente) os resultados teóricos das próprias investigações. De fato, na tradição, os artesãos estavam desvinculados das atividades científica e teórica tradicionais, feitas nas universidades.



referência às descobertas de verdades ou do funcionamento de leis em geral” (p. 6-7). O segundo uso do termo é o mais comum entre os medievais, para o qual a ciência é “o conhecimento dos princípios ou fatos”. Segundo Easton, há outro significado muito usado por Bacon para *Scientia*: “Conhecimento sistematizado e filosófico relativo ao mundo físico [e refere-se aos] ramos ou departamentos do conhecimento sistematizado considerado como um distinto campo de investigação ou objeto de estudo” (1971, p. 7). Esse esclarecimento é importante porque um dos conceitos que tornou Roger Bacon (re)conhecido entre os historiadores da ciência foi a criação do conceito *scientia experimentalis*. Já a tradução corrente do termo para as línguas modernas é de *ciência experimental*. Esse termo produziu alguns equívocos nas leituras de Bacon, tanto que alguns o interpretaram, anacronicamente, como um precursor da modernidade. Koyrè (1973) é instrutivo no seu artigo sobre o pensamento moderno quando diz que tal noção de *ciência experimental* não pode ser compreendida a partir da concepção moderna da mera agregação do adjetivo experimental à ciência, dando a impressão de que se trata de uma ciência empírica diferente das outras que não seriam¹⁴. Para Easton (1971), a tradução do termo *scientia experimentalis* deve ser como *ciência da experiência*, pois a concepção de Bacon implica na determinação de critérios metodológicos, ou seja, metacientíficos, para avaliar as teses que podem ser consideradas científicas ou não. Contudo,

¹⁴ Sendo assim, segundo Koyré (1973) não haveria nada de novo em Roger Bacon que mostrasse a sua especificidade ou a sua singularidade não somente em relação aos seus predecessores como Grosseteste, mas também em relação aos seus co-irmãos da Ordem, como Ockham e Scotus, os quais, na verdade, não se ocuparam especificamente com questões de ciência aplicada.

continuaremos utilizando o termo *ciência experimental*, dado que tradicionalmente é traduzido dessa maneira, mas vamos compreendê-lo aqui no sentido estrito de uma ciência da experiência.

Para esclarecer, trago uma citação de Bacon. A ciência experimental

[...] sabe experimentar perfeitamente o que pode ser feito pela natureza, o que pode ser feito pela indústria da arte, o que pode ser feito pela fraude, o que desejam e sonham os encantamentos, as conjurações, as inovações, as deprecações e os sacrifícios que pertencem ao domínio da magia e o que se faz nelas para que seja afastada toda falsidade e seja retida apenas a verdade da arte e da natureza. Só esta ciência **ensina a considerar** todas as insânias dos magos, não para que sejam confirmadas, mas para que sejam evitadas, assim como a lógica considera o argumento sofístico (BACON, 2006, p. 101).

Podemos observar dois detalhes nessa citação: a) o primeiro é relativo ao uso das expressões “sabe experimentar” e “ensina a considerar”. Fica clara a função da ciência da experiência, ou seja, mostrar o que é e o que não é um procedimento científico. Fazer a distinção entre a ciência verdadeira do mundo natural e o embuste. Na época, a distinção entre magia e ciência era muito mais obscura que hoje. Tanto que Bacon escreveu uma obra com título *Sobre os segredos da Arte e da Natureza e a Nulidade da Magia*. b) Outro ponto, que tem a ver com o segundo aspecto, é a analogia com o silogismo, que é a tarefa de separar procedimentos formalmente falhos ou inválidos dos corretos. Assim, a ciência experimental é um cânone para guiar os procedimentos de todas as outras ciências.



A ciência experimental possui três prerrogativas fundamentais (características principais ou dignidades). (i) A primeira delas é que a ciência experimental confirma as conclusões que as outras ciências atingem pela argumentação. (ii) A segunda prerrogativa é que ela oferece às outras ciências verdades comprovadas, as quais, elas em si, não teriam condições de alcançar. (iii) A terceira marca a “dignidade dessa ciência”, na medida em que ela fundamenta-se “em seus próprios princípios” e pode, com seus próprios meios, investigar os segredos da natureza. “Essa ciência descobre definições e procedimentos, através dos quais se pode responder prontamente a qualquer questão, quando o pode a capacidade da Filosofia” (BACON, 2006, p. 150). Essa última característica aponta para a possibilidade de conhecimento do mundo natural e os limites com os quais se podem agir nele mediante a Filosofia, tanto para utilidade pessoal quanto para o Estado e à Igreja. Em palavras de Bacon (2006, p. 74),

as aplicações dessa ciência são, em alguns casos, naturais, como aquelas que objetivam a transformação do mundo, outras consistem em estimular e modificar, sem coerção, a vontade dos homens; outras ainda consistem nas maravilhas do saber, outras em dar consolo à vida humana.

No caso da aplicação para construção de instrumentos para serem utilizados de maneira correta, eles deveriam adequar-se às forças da natureza. Ele declara, na carta *Sobre os Segredos da Arte e da Natureza e sobre a Nulidade da Magia* que, “embora a natureza seja potente e maravilhosa, todavia a arte, usando a natureza como instrumento, é mais forte do que a força natural” (2006, p. 161). Os produtos da arte que não utilizam a natureza, mas outras forças são obras do erro e da



magia. Assim, a arte por seu suporte na natureza não pode ser magia. A arte depende da sua adequação aos conhecimentos acerca da natureza, enquanto a magia depende de forças que não estão nos domínios da experimentação e da natureza. No capítulo IV dessa obra, há a passagem famosa que trata dos instrumentos artificiais maravilhosos obtidos “apenas pela representação e pela razão criativa” (BACON, 2006, p. 170), dentro dos limites da natureza e da arte. Tal visão somente é possível se a mente criativa é mantida dentro dos limites oferecidos pela ciência experimental à atividade científica. Assim, a ciência experimental funcionaria como o critério que determina as condições do que pode ser feito pela natureza, pela arte e mostra em que medida os efeitos da fraude e da arte mágica podem ser evitados.

Se essa ciência é uma guia tão perfeita para as outras ciências, porque não há um efetivo uso dela para guiar e orientar a atividade científica em função do bem da humanidade? A resposta de Bacon é categórica e surpreendente. A causa dos males da humanidade é a ignorância e ela possui quatro causas: (i) ocultar a própria ignorância e não aceitar revisar as próprias opiniões diante das evidências científicas. Quem age dessa maneira não aceita a contra-argumentação (em relação às suas ideias). (ii) Tomar por fontes confiáveis as autoridades frágeis. É o tipo de argumento que se baseia na falsa autoridade ou na autoridade que não oferece condições suficientes de veracidade ou credibilidade pública ou científica. Entretanto, Bacon não é contra toda a autoridade, pois aceita que há a autoridade veraz que oferece critérios suficientes de credibilidade. A autoridade que ele critica é a que se faz passar por veraz, mas não passa do uso de uma falácia *ad populum* ou *ab baculum*. (iii) Deixar-se conduzir pela força dos maus hábitos ou pelos hábitos resultantes da dificuldade (preguiça mental)



de rever as próprias posições em um conhecimento que se tem por verdadeiro. Esse tipo de mau hábito produz, de um lado, a dificuldade de aceitar novos conhecimentos e, por outro, força as teses ou ideias que são contrárias às opiniões correntes a se adequarem à tradição. No fundo, parece ser outra forma de crítica à autoridade, pois essa teria aqui a força para condicionar modos habituais de pensar sobre determinado assunto e, nesse sentido, acaba por oferecer condições de credibilidade pública que as novas ideias ainda não possuem. O erro fundamental, nesse caso, é que o hábito acaba por ter a mesma força que um argumento racionalmente justificado. (iv) Aceitar os preconceitos comuns e vulgares sem avaliação suficiente. Este é o típico caso de conhecer por ouvir dizer, sem maiores justificações e esclarecimentos - *se alguém emitiu um juízo X, e muitos o aceitam X, então X deve ser aceito como verdadeiro* - essa seria uma formulação de tal erro.

Todas essas causas dos erros de raciocínio ou do mau uso da racionalidade são “o veneno” para a aquisição do “verdadeiro conhecimento” (BACON, 2006, p. 67) que impede os atos bons e virtuosos. Nesse sentido, a ignorância é uma barreira para que a humanidade possa alcançar o bem e melhorar a vida. Portanto, ela é o pior dos males da humanidade. Em Bacon, a implicação entre a sabedoria e os atos virtuosos é fundamental para compreender a utilidade da ciência do mundo natural. Assim, ele concede primazia, na hierarquia das ciências (filosóficas), à moral, sobrepondo os interesses especulativos aos práticos e produz uma profunda crítica à atividade científica como meramente especulativa por reduzir os resultados da ciência à discussão abstrata de argumentos.

A tese que justifica essa perspectiva é afirmada na *Carta ao Papa Clemente IV*. Diz Bacon (2006, p. 46):



Quando o estudo da sabedoria é negligenciado, também o são os atos virtuosos. Expressando-me com palavras de Aristóteles, no seu terceiro livro *Sobre a Alma*, o intelecto especulativo, que é dedicado a procura da verdade, torna-se intelecto prático, por sua inclinação natural ao bem. Realmente, o conhecimento abre o caminho a todo ato reto da vontade e a conduz à salvação.

Assim, ele acaba, mesmo ao recorrer a Aristóteles, reconsiderando a ordem tradicional das ciências e concede primazia não à metafísica, mas à moral. A filosofia moral assume agora o ponto mais alto, enquanto guia de toda a hierarquia das ciências.

Dessa forma, os atos realizados pela ciência têm em última instância que servir aos desígnios da vontade que, se orientada pela verdade, resultará em bem para todos. Isso pode ser observado em outro texto de Bacon (2006, p. 72):

Esta prática, em verdade, denomina-se moral e ciência civil, a qual ordena os homens para Deus, para o próximo e para si mesmo, prova também estes ordenamentos e a eles nos chama e motiva de modo eficaz. Esta ciência, portanto, refere-se à saúde (**salute**) do homem, que deve ser plenificada por meio da virtude e da felicidade; aspira ainda esta ciência a tal especial saúde (**salutem**), dentro do que é possível à Filosofia. Por estas características fica universalmente evidente que esta ciência é mais nobre que todas as outras partes da filosofia [...] das quais só a filosofia moral é admissível como máxima. Se for acrescentada a estas a Teologia [...] que é uma ciência nobilíssima; então, aquela que mais combina com esta, é mais nobre que as demais¹⁵.

¹⁵ Este texto encontra-se nas Obras escolhidas de Bacon (2006, p. 72) em nota de rodapé. A tradução é do autor.



A Teologia é a mais nobre porque aborda o que é mais nobre, pois são os conhecimentos provindos da Sagrada Escritura. Em outras palavras, da Teologia é que se desdobram todas as outras ciências, pois ela trata da fonte do saber comum a todas as outras: a Sagrada Escritura. Um trecho de um texto pseudoaristotélico, muito considerado por Bacon, o *Secretum Secretorum*, é instrutivo aqui:

E o Deus excelso e glorioso dispôs a medida e o remédio para o controle dos humores, para a conservação da saúde e para conquistar muitas outras coisas; e revelou estas coisas aos santos profetas, a seus justos profetas, e a alguns outros que escolheu e iluminou com o espírito da divina sabedoria e os dotou com os dons da ciência. Deles os filósofos que os sucederam aprenderam a origem e a primazia da filosofia: indus, persas, gregos e latinos se inspiraram neles e escreveram os princípios e segredos das artes e das ciências¹⁶.

Assim, a fonte comum de todo conhecimento científico é a sabedoria perfeita provinda da Escritura Sagrada. Um dos temas da Teologia é a salvação e, nesse sentido, aproxima-se da Filosofia Moral, que tem a função fundamental de indicar a finalidade da ação humana, orientando o homem e todas as suas atividades, científicas ou não, para a busca da felicidade (que não é senão a salvação). Pode-se afirmar que a falta de conhecimento confunde a vontade na tomada de decisão e na escolha do bem. Sendo assim, “não existe atividade mais digna do que a paixão pelo saber, através do qual desaparecem todas as trevas da

¹⁶ Esse excerto do *Secretum Secretorum* está em nota de rodapé, nas Obras Escolhidas de Bacon (2006, p. 69-70). A tradução é do autor.

ignorância, e a mente do homem é iluminada, a fim de escolher o que é bom e detestar todo o mal” (BACON, 2006, p. 46). Nesse sentido, a atividade científica é orientada pela filosofia moral, pois ela é “a finalidade de toda a sabedoria humana e utiliza todas as outras ciências como suas coadjuvantes.” (BACON, 2006, p. 72). Explica Ter Reegen: “a filosofia moral é o ponto alto de qualquer indagação científica, enquanto aponta para a finalidade da vida e, conseqüentemente, de todas as pesquisas.” (BACON, 2006, p. 32). Sendo assim, não se pode realizar o bem para si e para os outros (Estado e Igreja) sem os resultados da ciência. Por isso eliminar a ignorância mediante a ciência ou a sabedoria é o único meio para dar condições de realização da felicidade. Enfim, diz Bacon, “[...] o bem da humanidade inteira depende, pois, da dedicação ao saber; enquanto a aversão a ele implica em grande dano para o mundo todo” (2006, p. 46).

Bacon possui um projeto para efetivar sua tese quanto à utilidade da ciência para a vida humana. Tal projeto é expresso na *Carta ao Papa Clemente IV* e se efetivaria pela construção de uma enciclopédia das ciências como a *Grande Obra*. Contudo, Bacon afirma a necessidade da conjunção de sábios de todas as ciências para garantir a sua produção. A empreitada terá como guia a filosofia moral que é a “finalidade de toda a sabedoria humana”, mas pautada e assegurada/certificada pela ciência experimental (BACON, 2006). A enciclopédia, assim guiada e assegurada, pretende reunir em torno de si todo o conhecimento possível e alcançável pela Filosofia

Um exemplo....

Em *Sobre os Segredos da Arte e da Natureza e sobre a Nulidade da Magia*, Bacon mostra que o auge da arte e o poder sobre a



natureza está no “prolongamento da vida humana por um longo tempo” (2006, p. 175). Ora, mas por que prolongar a vida terrena? Para responder a essa pergunta, utiliza um argumento curioso. Ele parte do pressuposto de que o homem é por natureza um ser imortal, “não sujeito à morte”. Na criação, os primeiros homens não seriam sujeitos à morte corporal, nem aos sofrimentos ou às dores. O pecado original é que os subtraiu daquela condição, conduzindo-os a um decréscimo constante de sua vitalidade. Assim, toda morte é prematura e o encurtamento da vida sempre é acidental, pois são causados pelo pecado original.

Se a morte é causada pelo pecado original, então impossibilita a felicidade plena e eterna. Portanto, pode-se pensar que criar os meios para prolongar a vida pelo uso do que se pode alcançar com a filosofia natural seria um dos modos de restabelecer as condições ou eliminar as barreiras para alcançar a felicidade perdida. Nesse viés, a causa da morte não está ligada a fatores que independem da decisão humana. O fato é que o limite da natureza não poderá mais ser atingido, pois desde a queda, o homem passou, de geração em geração, por um processo de debilitação do qual não há grandes possibilidades de retorno. Mas sobre a diminuição gradual da vida em relação às primeiras gerações, ele diz: “se quisermos investigar a causa acidental dessa diminuição, chega-se à conclusão de que ela não **depende do céu** ou de outro fator senão da falta de um adequado regime de saúde” (BACON, 2006, p. 176). A expressão “depende do céu” refere-se às possíveis aplicações abusivas no campo da astrologia, como as técnicas de adivinhação.

Na *Carta ao Papa Clemente IV* e no capítulo da *Opus Maius* acerca da *Ciência Experimental*, a argumentação sobre esse tema muda de tom. Ele exemplifica a aplicabilidade da segunda prerrogativa com o uso de remédios, um regime de saúde para o



prolongamento da vida e dos usos da arte medicinal. Diz ele, “esse prolongamento da vida é alcançável, como demonstro, podendo ir bem além de sua duração habitual, até chegar aos limites fixados por Deus, [limites esses] que não podem ser ultrapassados” (BACON, 2006, p. 137). Aqui já não fala em imortalidade natural dos homens, mas em limites estabelecidos por Deus e mais adiante acrescenta a natureza que estabelece um limite ao corpo. Contudo, não se alcançam esses limites por dois motivos: a falta de um (i) “regime de saúde adequado que diria respeito à comida e bebida, ao sono e à vigília, ao movimento e ao repouso, à evacuação e à retenção, à disposição do ar e às paixões da alma” (2006, p. 137); outro motivo é a falta de um (ii) regime moral, pois “os pecados enfraquecem as forças da alma de tal forma que ela se torna incapaz de manter o controle natural do corpo” (2006, p. 138). Essas são as causa da redução acidental da vida. Mas “a ciência experimental, somente conhecida pelos homens mais sábios, excogitou remédios para retardar os achaques da velhice e para atenuar os seus efeitos, quando eles ocorrem. Esse é o exemplo mais significativo da utilidade da “ciência experimental” (BACON, 2006, p. 73). Se o homem seguir desde a infância o remédio que a arte medicinal e a ciência experimental alcançarem, poderá alcançar o limite fixado por Deus e pela natureza.

O remédio perfeito deveria evitar a relação de ação e paixão, bem como a deterioração dos elementos, portanto deveriam ter potências ativas equivalentes, que mantivessem o corpo em estado equilibrado. Assim, o remédio deveria evitar a corrupção do corpo do homem, além de estabelecer e manter o equilíbrio. Com isso, Bacon cogita a possibilidade do fruto da vida do paraíso possuir os elementos “quase em equilíbrio” (virtude). O caso é que o corpo de Adão também não possuía em si o pleno equilíbrio, senão não necessitaria de alimentação, dado que um corpo perfeito



não se deterioraria. Portanto, não seria absolutamente imortal, pois sofreria da corrupção natural do corpo. Sendo assim, quando se encontrar um remédio que apresente a capacidade, a virtude de estabelecer o equilíbrio dos elementos, então se alcançará o elixir para prolongar ao máximo a vida.

O ramo da ciência que se ocuparia especificamente disso seria a alquimia, tanto a especulativa quanto a operativa. A alquimia especulativa trataria das formas de combinar os elementos para produzir tanto o remédio como o corpo incorruptível. A alquimia prática trataria da arte e das técnicas da transmutação dos metais etc.. Tal ciência ocuparia uma posição importante na ordem das ciências, principalmente, por causa de sua ligação à ciência experimental. Assim, seu valor prático supera as ciências especulativas (CALVET, 2003, p. 464). Outro aspecto é que a alquimia operativa supera as outras ciências em importância por causa da utilidade de seus produtos. Principalmente porque com a arte da alquimia prática se podem certificar os resultados tanto da alquimia especulativa, da filosofia natural e da medicina¹⁷, ou seja, é ela que torna efetivo o resultado da especulação dessas ciências.

Um dos objetivos mais importantes da alquimia operativa seria a transmutação dos metais, principalmente produzir o ouro e a prata. Isso seria feito na medida em que se pudesse separar os elementos impuros até se produzirem metais puros. Assim, se ela conseguisse afastar do corpo humano as impurezas, que o tornam corruptível, realizaria obra mais útil à humanidade. Ou seja, na medida em que ela fosse capaz de elaborar

¹⁷ *“Et etiam pauci sunt qui sciunt distillare bene, et sublimare, et calcinare, et resolvere, et hujusmodi opera artis facere, per quae omnes res inanimatae certificantur, et per quae certificantur alkimia speculativa, et naturalis philosophia, et medicina.”* (BACON, Opus Tertius, p. 41 apud CALVET, 2003).

um **remédio** que suprimisse todas as impurezas e corrupções de metais de qualidade inferior, a fim de que se produzisse prata e ouro puríssimos, os cientistas consideram tal ato capaz de remover as corrupções do corpo humano de tal maneira que a vida se prolongaria por muitos séculos (BACON, 2006, p. 149).

Assim, a saúde independe do céu, ou das influências dos astros, mas da arte humana que é capaz de dominar e estender o máximo possível as potencialidades naturais do corpo humano.

Para finalizar o artigo pode-se dizer que Bacon possui uma perspectiva altamente otimista da ciência humana e na capacidade de regeneração da humanidade. Expressa constantemente um profundo desejo de realização da humanidade e do bom uso de nossas potencialidades. Ele não se coloca em um viés estritamente utilitarista que supõe que o útil é o melhor para o maior número de pessoas. Em Bacon, a utilidade está sempre junto à beleza que, para ele, implica em pensar a ciência na perspectiva da relação com as outras atividades humanas. Pensar a ciência desse modo acaba por nos colocar as questões sobre a perspectiva e orientação que a atividade científica deve assumir. Ela não se orienta dentro de seu próprio limite epistemológico, mas depende de valores externos a ela, tanto para determinar seus métodos (metodologia) como sua finalidade (filosofia moral ou ética).

Referências

BACON, Roger. **Obras Escolhidas**. Tradução de Jan G. ter Reegen, Luis A. De Boni e Orlando A. Bernardi. Porto Alegre: EDIPUCRS; Bragança Paulista: EDUSF, 2006.



BRIDGES, J. H. **The life and Work of Roger Bacon.** An Introduction to the Opus Maius. London: Wilians & Norgate, 1914.

CALVET, Antoine. Recherches sur le platonisme médiéval dans les oeuvres alchimiques attribuées à Roger Bacon, Thomas D'Aquin et Arnaud de Villeneuve. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, n. 87, 2003. pp. 457-497.

CROMBIE, A. C. **Augustine to Galileo: The history of Science A.D. 400-1650.** Cambridge: Harvard University Press, 1953.

EASTON, S. C. **Roger Bacon an his Search for a Universal Science.** New York: Russell & Russell, 1971.

KOYRÉ, Alexandre. **Etudes d'histoire de la pensée scientifique.** France: Éditions Tel Gallimard, 1973.

MOREIRA, Alberto. As Universidades e os Franciscanos do século XIII. **Cadernos do IFAN**, n. 11, 1995. p. 7-14.

PEREGRINUS, Petrus. **On the magnet.** Translated by Brother Arnold, M. Sc. With introductory Notice by Brother Potamian, D.Sc., New York: McGraw Publishing Company, 1904.

SAISSET, Émile Edmond. **Précurseurs et disciples de Descartes.** Paris: Libraire Académique Didier, 1862.

SARTON, George. **Introduction to the History of Science.** From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon. v. II. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1931.

VIGNAUX, Paul. **A filosofia na Idade Média.** Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

VERGER, Jacques. Verbete UNIVERSIDADE. In: Le GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru, SP: EDUSC, 2006.

SARANYANA, J. I. **A Filosofia Medieval**: das Origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução Fernando Salles. São Paulo: Ramon Llull, 2006.

FONTES FRANCISCANAS. Disponível em: <www.procasp.org.br>. Acesso em: jan. 2009.

A CONTROVÉRSIA ENTRE SANTO ANSELMO E GAUNILLO SOBRE A ORIGEM DAS IDEIAS

Ricardo Antonio Rodrigues¹

Introdução

Anselmo de Aosta (1033-1109²) ainda está bastante presente nas discussões filosóficas, de modo especial, pelo seu famoso propósito denominado “*ratio anselmi*” pelos medievais e “*argumento ontológico*” por pensadores mais recentes que, ao retomarem o seu posicionamento, acusam-no, não raramente, de deduzir a existência de Deus a partir da ideia ou conceito de Deus.

Modernamente, pensadores como Descartes e Leibniz, de certa forma, acolheram tal argumento, mesmo fazendo consideráveis alterações e variações. Kant, de forma mais incisiva, insistiu que tal entendimento não fazia a devida distinção entre “existência pensada” e “existência real”. Com isso, a tendência dos intérpretes modernos e contemporâneos é ler Santo Anselmo a partir do prisma do “*argumento ontológico*” e não do seu sentido

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Mestre em Filosofia - ÉTICA E FILOSOFIA SOCIAL - UNISINOS e Doutorando em Filosofia PPG/Filosofia da PUCRS na Área de Pensamento Medieval.

² Este artigo é uma homenagem a todos(as) que fizeram parte, direta e indiretamente, do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano nesses 50 anos e também a Santo Anselmo pelos 900 anos de sua morte. A distinção entre Fé e Razão não impede o diálogo entre ambas, aliás, esse é fundamento do próprio filosofar: dialogar.



medieval de “ratio anselmi”, destituindo, assim, o seu sentido de “*Fides quaerens intellectum*”.

Essa leitura inversa negligencia os aspectos de a razão elucidar a fé dentro de uma perspectiva do próprio reconhecimento da limitação da razão e, num pedido de socorro à Graça Divina, fundamental ao entendimento anselmiano para termos a possibilidade de, com o seu auxílio e movidos por essa confiança, aos poucos, conhecermos Deus. No entanto, devemos estar sempre convictos de que muitos são os fatores que podem embaçar tal propósito (limitação do intelecto, da linguagem, do pecado).

Mesmo no campo teológico, no terreno da lógica, da Filosofia da Linguagem, esse tema é recorrente e a discussão fica ainda mais aguda, quando esse argumento é tomado de forma isolada do seu contexto, do conjunto da obra de Anselmo, de modo especial, dos quatro textos: *Monologion*, *Proslogion*, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* de Gaunilo e a resposta de Anselmo, conhecida como *Quid Ad haec respondeat editor ipsius libelli*. O propósito de tomar a “ratio anselmi” fora desse conjunto de texto e contexto certamente é o principal fator que oportuniza reduções conceituais e até mesmo confusões em torno de seu pensamento.

Depois de nove séculos, um pequeno texto considerando os demais autores e tematizações do período medieval ainda causa grandes embates e interesses no universo filosófico e não apenas à Filosofia e seus interessados, mas também em áreas de interesses afins que ainda não conseguiram tratar de forma definitiva o assunto, se é que um dia isso será possível. A discussão aqui proposta não pretende retomar os aspectos atinentes à prova ou não da existência de Deus, no embate entre Gaunilo e Anselmo, nem tampouco examinar as possíveis

interpretações e controvérsias em torno dela, mas avaliar, criticamente, o embate entre Gaunilo e Anselmo em um aspecto pouco visitado que é a origem das ideias em nosso intelecto. Como referências para tal discussão, serão examinados o § 4 do texto *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* e a resposta dada a ele por Anselmo, mais precisamente no § 8, do texto *Quid Ad haec respondeat editor ipsius libelli*.

A tese de Anselmo sobre a origem das Ideias³

A intenção de Anselmo não pode ser desvinculada de seu contexto⁴ e de seu pretexto. Caso contrário, corre-se o risco

³ Inicialmente, é mister reconhecer que Santo Anselmo utiliza em Latim a palavra *cogitatio* (pensamento, meditação, reflexão), o que não é, necessariamente, a mesma coisa que *Ideia - Idein* (que, no sentido grego, nos remete ao ver no sentido intelectual: ver intelectualmente). Se observarmos, Platão empreende a noção de ideia na direção daquilo que vai para além da realidade aparente, como no caso da Alegoria da Caverna. A passagem da *agnosis* para a *epistem*. Na verdade segundo Fontanier (2007, p. 42): “teoricamente o verbo latino cogitare corresponde ao verbo grego *noein* “é guardar alguma coisa” no espírito, o *noús*, segundo a fórmula de Heidegger. *Cogitare* é, em primeiro lugar, cogere, co-agere, reunir (= sunagein); com efeito, como nos mostrou Agostinho (Confissões 10, 11, 18), pelo movimento do pensamento, da *cogitatio*, a alma colige conhecimento que nela estão latentes e esparsos, mas ainda indiscernidos, para neles fixar seu olhar e confiá-los à memória; ou então recolhe imagens da memória e volta para elas seu olhar para se informar novamente. Mas, mais profundamente, *cogitare* é também reunir memória, visão interna e vontade: *quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur* (De Trinitate 11, 3, 6). Podemos aqui pegar emprestado de Descartes o sentido de ideia como pensamento, embora pareça estranho pela intenção geral do texto, mas se justifica pelo fato de que Descartes concebe Deus como uma ideia que é inata assim como, por exemplo, o triângulo na geometria, não como prova da existência real, mas como exemplificação de que é algo que pode ser pensado. Nesse caso, para Descartes, ideia é certa forma do pensamento.

⁴ Quando denominamos a “*argumento ontológico*” a “*ratio anselmi*”, podemos cometer injustiça contra Anselmo, pois, Cf. Gilson, 2006, ao criticar a crítica de pensadores como Kant ao pensamento medieval, por exemplo, “o sol que



de cometermos um erro crasso de interpretação e até mesmo críticas indevidas ao propósito empreendido por ele. No início do Monólogo, ele justifica a obra da seguinte forma:

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade (SANTO ANSELMO, 1973, p. 11).

Percebemos aí um caráter diferenciado de seu trabalho, pois afirma que sua especulação tem um cunho meditativo e para colocar em prática um pedido, pode-se dizer um tanto caseiro, de encadear argumentos lógicos em função da essência divina, pressupondo ele, e hoje também nós, que como era um

Kant estabelece no centro do mundo é o homem, de modo que sua revolução é exatamente o inverso da de Copérnico e nos leva a um antropocentrismo muito mais radical do que aquele que se acusava a Idade Média. O homem medieval só se acreditava centro do mundo em sentido local” (p. 320-321). Dessa forma, “podemos dizer que, em certo sentido, o kantismo consiste em atribuir ao pensamento do homem a função de inteligibilidade que a Idade Média reservava a Deus” (Idem, p. 320). Sabemos que, em Kant, a principal controvérsia reside no que está posto no texto *Kritik der Reinen Vernunft*, B, 620, para ele, Anselmo não separou a existência da essência (ou conceito) de Deus (SARANYANA, 2006, p. 166).

escrito para monges, o círculo hermenêutico entre fé e razão era algo certamente entendido como pressuposto⁵.

Percebemos que o próprio Anselmo descreve que isso não estaria sendo apresentado como versão definitiva e absoluta⁶ ou entendido como algo isento de possíveis objeções, consistentes ou não. A seguir, Anselmo apresenta, nessa mesma obra, quatro provas⁷ *a posteriori* da existência de Deus. E sempre que se refere a Deus insiste que as predicções sejam entendidas no plano dos atributos e, portanto, sempre no sentido qualitativo. Por exemplo, a noção de grande, maior etc., como no próprio texto ele explica⁸.

No entanto, o próprio autor, depois de concluir a obra, reconhece que ela possuía limitações e, no início do *Proslogio*, admite a dificuldade dos argumentos *a posteriori* e sugere a necessidade de simplificar sua pretensão em apenas um argumento:

⁵ Cf. Boehner e Gilson, 1985, p. 264: o Argumento insere-se no programa geral de sua obra: “Fides quaerens intellectum” (não da obra específica - livro - mas do empreendimento como um todo). Não se trata de justificar tudo a partir da razão, mas de modo diverso ao começar seus textos “implorando de Deus a inteligência da fé” e descrevendo seu propósito com a confiança de que é a Graça Divina que oportunizará tal empreendimento, podemos inferir que ele está seguindo o caminho agostiniano do “Credo ut Intelligam”.

⁶ Cf. Santo Anselmo, 1973, p. 11, § 2 e 3.

⁷ Cf. Reale e Antisere, 2005, p. 147: 1ª) Parte da existência das coisas boas para remontar a Bondade Absoluta; 2ª) Parte da variedade das grandezas para chegar a uma suma grandeza, da qual as outras participam; 3ª) Baseia-se sobre o conceito de causa: tudo o que é, existe por causa de alguma coisa; é preciso, portanto, admitir um Ser supremo em virtude do qual existem todas as coisas; 4ª) Os graus de perfeição remetem a uma perfeição suma. Nesse caso, temos uma compreensão realista dos universais, segundo os autores, “o que faz aos conceitos das realidades existentes corresponderem a Ideias universais e arquetípicas subjacentes na mente de Deus, e usadas como modelos da Criação”.

⁸ Idem, Santo Anselmo, § 2, p. 15. Quando ele descreve a noção de Grande. Segundo o próprio tradutor, nota 7, o adjetivo grande deve ser entendido aqui não no sentido espacial, mas no sentido qualitativo, como aliás explica o próprio Anselmo no período que segue (Ibid.).



Mal acabei de escrever um opúsculo, acedendo aos pedidos de alguns irmãos, o qual servisse como exemplo de meditação sobre os mistérios da fé para um homem que busca, em silêncio, descobrir, através da razão, o que ignora, e dei-me conta de que essa obra era difícil de ser entendida devido ao entrelaçamento das muitas argumentações. Então comecei a pensar comigo mesmo se não seria possível encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons. Um argumento suficiente, em suma, para fornecer provas adequadas sobre aquilo que cremos acerca da substância divina (SANTO ANSELMO, 1973, p. 103).

Fica evidente, pelo início do texto de cada uma das obras até aqui citadas, que o propósito fundamental empreendido por Santo Anselmo não é meramente racional, como o próprio tradutor expressa, trata-se de uma “reflexão interior” (Meditação), daí a dificuldade quando tentamos interpretá-las somente a partir do prisma lógico, teológico ou mesmo filosófico. Se observarmos a tese inicial do próprio autor, sobre o Monologio e o Proslogio, seu primeiro pensamento era de que eles tivessem os nomes respectivos de “Exemplo de Meditação sobre o Fundamento Racional da Fé” e “A Fé Buscando Apoiar-se na Razão”⁹.

Esse, provavelmente, seja o grande desafio para a interpretação moderna e contemporânea. Por que o entendimento que se teve sobre tais afirmações é de que tal argumento deve ser avaliado somente pelo isolamento lógico ou linguístico

⁹ Cf. Proêmio do Proslogio, Santo Anselmo, 1973, p. 104.

ou, mesmo no caso da Teologia, pelo exclusivo prisma da fé. Certamente, qualquer uma dessas opções consiste em assumir o risco de atentar contra um real entendimento do que o autor se propôs e, com isso, podemos cometer um erro interpretativo.

Sabemos que Anselmo tratou no Proslogio de dois assuntos centrais, sendo que, nos primeiros quatro capítulos, discorre sobre a existência de Deus e, nos vinte e dois seguintes, aborda a essência divina.

Se considerarmos o capítulo dois do Proslogio, de modo especial, como ponto de partida e depois a repercussão disso na objeção de Gaunilo, somados à resposta específica de Anselmo sobre a origem das ideias, temos elementos bem interessantes para discutir. Como foi dito anteriormente, não há interesse, neste trabalho, de avaliar se tal argumento, denominado modernamente como ontológico, tem fundamento lógico ou não, se é válido ou verdadeiro, etc. A pretensão é identificar e problematizar como Gaunilo e Anselmo concebem a origem das ideias e que conclusões podemos extrair disso.

É inevitável que consideremos o capítulo II, do Proslogio, a título de situar melhor o problema. Já no início desse capítulo, Anselmo afirma:

Então, ó Senhor, tu que nos concedeste a razão em defesa da fé, fazem com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe por que 'o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe'? Porém, o insipiente, quando eu digo: 'o ser do qual não se pode pensar nada maior', ouve o que digo e o compreende. Ora,



aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente (SANTO ANSELMO, 1973, p. 108).

Anselmo propõe que o insipiente pode pensar Deus, mas isso não implica em crer Nele e nem mesmo entender e pensar a sua existência. Até por que Anselmo entende e concebe Deus como um Ser “*per se*”, com isso, não teria como o pensamento humano querer produzi-Lo a partir do próprio pensamento, seria no mínimo estranho conciliarmos a noção de Deus como “*per se*” com a produção desse ser ou o Conceito desse ser sendo produzido pelo próprio intelecto¹⁰.

O próprio autor reconhece que “ter a ideia de um objeto qualquer na inteligência e compreender que este existe realmente são coisas distintas”¹¹. O insipiente, mesmo concebendo a ideia de Deus como verdadeira, não significa que tenha aceitado sua existência como verdadeira. Isso está claro para Anselmo. No entanto, ele parece que não está interessado somente nas palavras e nas ideias, mas em definir “Deus assim como Ele é na realidade”¹².

Na sua exposição, cita o exemplo do pintor e, curiosamente, parece propor aí certo inatismo¹³ ou está fazendo uma

¹⁰ O ser em comparação ao qual não se pode pensar outro maior não pode ser pensado como não existente (BOEHNER e GILSON, 1985, p. 265). Se Ele é de fato quem é, conforme a fé nos aponta, não pode não existir. Daí o propósito de considerarmos que é um monge escrevendo para outros monges, por que sendo quem são, o pressuposto de que Deus existe nos parece ser bastante óbvio. É mais, pelo fato de que Ele realmente existe, justamente por ser quem É, não podemos pensá-Lo como não existente. Talvez seja esse o entendimento mais próximo do que a “*ratio Anselmi*” se propõe.

¹¹ Santo Anselmo, 1973, p. 108.

¹² Boehner e Gilson, 1985, p. 266.

¹³ “Anselmo preservava implicitamente a correlação pensamento-realidade, pois a ideia de Deus, que tinha na mente, procedia da Revelação [...], logo, a

relação disso com o problema central de Deus, expresso em sua demonstração:

Um pintor, por exemplo, ao imaginar a obra que vai fazer, sem dúvida, a possui mesma, porque ainda não a executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente, mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência 'o ser do qual não se pode pensar nada maior', por que ouve e compreende essa frase: e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência (SAN ANSELMO, MCMLII, p. 367).

Boehner e Gilson¹⁴ sugerem que isso não tem uma intenção de provar que o intelecto pode produzir determinada realidade ou que Anselmo queira provar a existência de Deus com esse exemplo, mas ele quer justamente distinguir a fundamental diferença entre "existência no entendimento" e "existência real".

No exemplo do pintor, embora ele consiga saber que é a projeção da obra primeiro na mente que lhe permite produzi-la na realidade, o próprio pintor, após esse entendimento, certamente sabe distinguir que uma é diferente da outra, visto que, para que a obra pensada no intelecto seja real, precisa ser executada na realidade. Para Anselmo, o próprio pintor sabe que ambas são distintas.

Anselmo não está propondo que essa existência se trata de um conceitualismo ou mesmo de um puro empirismo¹⁵, pois

ideia provinha já de fora, facilitada precisamente por Aquele cuja existência queria demonstrar. Portanto, se tinha a ideia, existia Aquele que a comunicou" (SARANYANA, 2006, p. 167).

¹⁴ 1985, p. 265.

¹⁵ Podemos, de certa forma, situar o propósito de Anselmo na direção do



caso isso fosse verdade de alguma forma, o fato de existir algo na realidade e só pelo fato de existir, fatalmente, seria maior, por poder existir no pensamento e também na realidade e, nesse caso, Deus não seria condizente com esse conceito “o ser do qual não é possível pensar nada maior” (Ibid.). Com isso, o próprio autor resolve concluir que:

Se, portanto, o ‘ser do qual não é possível pensar nada maior’ existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que certamente, é absurdo. Logo, ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade (SAN ANSERLMO, MCMLII, p. 367).

Não cabe aqui um posicionamento tomando partido contra ou a favor o exame anselmiano que fecha o capítulo III do Proslogio, no qual acusa o insipiente de não reconhecer a existência de Deus por ser insensato e carente de raciocínio¹⁶. O que é mais fundamental pensar é que a ideia de Deus¹⁷ se faz presente

Realismo exagerado: “trata-se da posição platônica levada às extremas consequências. Os universais seriam entes reais, subsistentes em si, ideias eternas e transcendentais que têm função de arquétipo e paradigma em relação aos indivíduos concretos” (REALE e ANTISERI, 2005, p. 168).

¹⁶ Cf. Santo Anselmo, 1973, § 3, p. 109, o fato de o insipiente insistir que Deus não existe, embora todas as evidências à própria razão humana que o motivo que ele não crê na existência de Deus está fundado na própria estultice, na insensatez e no desprovimento de raciocínio.

¹⁷ “Compreendemos, agora, como Anselmo pôde perceber que a possibilidade da existência de Deus envolve a necessidade de sua existência, sobretudo, se recordarmos que já o Monologio determina a sua essência divina como um ser ‘per se’. Nosso ponto de partida não é uma simples definição verbal, e sim um pensamento que concebe a Deus assim como Ele é na realidade. Somos incapazes de pensar sua não existência, simplesmente porque esta não corresponde à

em nosso intelecto e que até o insensato consegue perceber, embora isso não implique em entendê-la ou aceitá-la. Entretanto, ela está lá e, segundo Anselmo, somente um exercício dialético mais elaborado poderá oportunizar o movimento do insensato de passar da simples posse da ideia para o entendimento “que tal ser existe na realidade”¹⁸.

Anselmo não demonstra como isso acontece, talvez por vários motivos: por não achar ser necessário ou mesmo porque, para ele, na condição de monge meditante, isso já é um pressuposto, por que escreve para monges ou pelo simples fato de acreditar que é “inegável que somos capazes de pensar algo que não pode ser pensado como não existente. E esse algo certamente é maior do que aquilo que se pode pensar não existindo”¹⁹ ou, dito de outra forma, “há um ser realmente existente, em comparação ao qual não se pode pensar outro maior, e que de tal maneira não se pode pensar outro maior, e que existe de tal maneira que sua não existência não pode ser pensada sem contradição”²⁰.

A ideia de Deus, em Anselmo, nos oportuniza pensar que, para ele, a pressuposição de que essa ideia já esteja no nosso intelecto e nos faz inferir que seja pelo seu propósito “*Fides quaerens intellectum*”. A sua construção, um pouco mais elaborada disso, podemos notar na resposta dada a Gaunilo no item 8, mas, primeiramente, avaliaremos como Gaunilo responde a essas

realidade. Mas se Lhe é possível existir realmente, Ele de fato existe realmente. Desde o início, verificamos que Deus pode existir na realidade, pois só assim, nos ‘entendemos bem’. Para Anselmo, pois, o pensamento da essência real de Deus implica a necessidade da sua existência. E este ser necessário é o ser verdadeiro, precisamente por existir por si mesmo. Tudo o mais, tudo o que não é por si mesmo, é menos ser que Deus. E inversamente, Ele é o supremo, precisamente por ser por si mesmo” (BOEHNER; GILSON, 1973, p. 266).

¹⁸ Idem, p. 265.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.



proposições anselmianas e que fatalmente exigem de Anselmo a reelaboração da “*ratio anselmi*”.

A tese de Gaunilo sobre a origem das ideias

De fato, Gaunilo parece ir direto ao ponto crucial da discussão no item 4 de suas objeções ao argumento de Anselmo sobre a ideia, no caso, a ideia de Deus em nós. Ele começa trazendo elementos muito contundentes que contrastam com a proposta do Proslogio, de modo especial no capítulo II. Gaunilo reclama por se tratar da ideia de Deus:

Eu não consigo pensá-lo ou tê-lo na inteligência, ao ouvir seu nome, nem como algo referível a uma espécie ou a um gênero, nem, ainda, posso saber que esse Deus é em si e por si. Por isso, não resta dúvida que eu posso também supor que ele não exista. De fato, nem conheço Deus em si nem posso deduzir a sua existência de algo que se pareça com ele, visto tu afirmares que não há nada que possa ser-lhe parecido (SANTO ANSELMO, 1973, p. 132).

Para Gaunilo, portanto, a ideia de Deus não é inata em nós²¹. Ou talvez esteja falando da própria origem das ideias e

²¹ Para Mojsisch (apud KOBUSCH, 2005, p. 71-72), as críticas de Gaunilo são nitidamente aristotélicas. E cita três motivos principais para isso: 1) não se pode deduzir a existência real do “algo para além do qual não se pode pensar nada que seja maior” a partir do seu mero ser-no-intelecto; 2) não se pode demonstrar que existe o “algo para além do qual não se pode pensar nada que seja maior”, então não se pode demonstrar de modo algum que ele necessariamente existe; 3) comprovar, quer dizer, segundo Aristóteles, justapor uma série de conclusões, para isso são necessárias definições; uma definição, porém, compõe-se de gênero, diferença específica e espécie – e no caso de Deus – essas regras não foram observadas, assim Anselmo não concluiu nada segundo a tese de Gaunilo.

curiosamente toma um partido bastante oposto ao entendimento anselmiano. Para ele, a forma utilizada por Anselmo de apresentar Deus como “existência necessária”, e a forma como o fez, nada mais é do que uma fábula²².

Ao requisitar que é preciso algo similar para que possamos deduzir a ideia de Deus, parece refutar a “*ratio anselmi*” de modo aristotelizante, sobretudo quando insiste que não temos condições de abstrairmos uma ideia de algo totalmente abstrato. Mais curioso ainda é que ele parece se pôr na condição ou na situação do insensato ao admitir e insistir que a ideia de Deus possa não estar presente nele, inclusive pelas dificuldades de ter elementos semelhantes na realidade para comparar ou ajudar na compreensão de tal tema ou ideia. A seguir, insiste:

Se eu ouvisse, pois, falar de um homem que não conheço e cuja existência também ignoro, certamente conseguiria concebê-lo como real por meio da noção especial e geral de homem que me permite saber como é um homem. Todavia, devido à mentira de quem ouço falar, o homem imaginado por mim, na verdade, poderia não existir, embora o tenha pensado, segundo uma imagem verdadeira, ainda que não fosse a daquele homem, individualmente, e, sim, de um homem em geral (SANTO ANSELMO, 1973, p. 132).

Essa compreensão de Gaunilo parece estranha, tendo em vista, segundo Saranyana, (2006, p. 162), reportando-se ao Monólogo, “que o argumento do *magis et minis*, tal como foi exposto por Santo Anselmo, pressupõe a aceitação da doutrina do universal *in re*, forma do hiper-realismo medieval que

²² Idem, p. 74.



dominou os séculos XI e XII”. Mas podemos aplicar esse mesmo entendimento ao corpo da obra de Anselmo, não apenas ao Monologio.

O que é proposto por Gaunilo vai ao extremo, quando ele sugere que há a possibilidade do engano na compreensão, mesmo quando falamos a palavra “Deus”, caso ela seja concebida de maneira falsa, da mesma forma como no exemplo dado na citação anterior. Gaunilo está aqui suscitando uma tese de Filosofia da Linguagem que, ao mesmo tempo, afeta profundamente o escopo do que Anselmo propôs.

E mais, segundo ele, mesmo diante de uma noção falsa de homem, temos uma noção real do que significa um homem, e, portanto, mesmo tendo uma noção falsa daquilo que era tal homem por termos uma noção de homem em nós; por abstração da realidade homem, é possível termos uma noção real na inteligência e no pensamento do que se diz e pensar. Mas, no caso de Deus, é diferente, pois não

posso pensar em Deus somente através de uma palavra. Mas com esta conotação apenas é muito difícil, se não impossível, inferir a verdade. Quando alguém pensa através de uma conotação verbal, não dirige o seu pensamento para a palavra em si, que, sem dúvida, é verdadeira enquanto som das letras e das sílabas, mas para o significado da palavra que ouviu. Neste caso, porém, o significado é compreendido não como seria por alguém que já conhece o que se sói significar com essa palavra, isto é, um ser verdadeiro e existente não só no pensamento; mas como seria por aquele que não conhece o objeto e pensa segundo a impressão recebida pela sua inteligência ao ouvir a palavra, e se esforça para representar a si mesmo o significado



daquilo que ouviu. E seria maravilhoso se o conseguisse (SANTO ANSELMO, 1973, p. 132).

A tese de Gaunilo não parece apenas querer atacar o conceitualismo ou mesmo o inatismo, implica também com a noção de que a palavra por si só pode levar o nosso intelecto a chegar ao entendimento confuso do que está sendo dito, baseado nas informações ou desinformações que tem. A palavra em si, mesmo em se tratando de nomeação de Deus, não garante a compreensão do que Ele é, pois a ideia precisa passar pelo cunho de nossa experiência, do contrário, não há a garantia de que vamos conceber a coisa tal qual ela é. Observa-se que o próprio Gaunilo sugere que mesmo em um conceito que conhecemos podemos incorrer em erros por má deliberação ou má conduta de outrem, o que não dizer de um conceito ou uma ideia tão diferente da nossa experiência como é a própria ideia de Deus.

A conclusão de Gaunilo, nesse sentido, é de que não podemos ter na inteligência uma ideia, mesmo que seja de Deus, baseando-se na asserção do segundo capítulo do Proslogio. Para ele,

de nenhuma outra maneira, afora essa, pode certamente encontrar-se na minha inteligência esse ser, quando ouço e compreendo alguém que diz: 'o ser maior entre os seres que se possam pensar'. Isso era o que tinha a responder à afirmativa de que tal natureza suprema existe realmente na minha inteligência (SANTO ANSELMO, 1973, p. 132).

Para ele, nem mesmo a força das palavras tem o poder de impor uma ideia correta da realidade ou de algo como Deus, pois, para Gaunilo, até a convicção de Anselmo não o convence de que



a ideia de Deus está em nós. Gaunilo, pela grafia de sua réplica, segundo o tradutor²³, coloca em dúvida não apenas a existência de Deus, mas a própria possibilidade de pensá-lo, tanto como ideia inata como na possibilidade de pensá-lo como o ser maior, por que usou o subjuntivo, modo de dúvida em Latim, enquanto Anselmo usou o modo indicativo.

Resposta de Anselmo às objeções de Gaunilo

Antes de objetivamente adentrarmos no item 8 da resposta de Anselmo a Gaunilo, é importante considerarmos que ele demonstra certo estranhamento²⁴ nas objeções por virem justamente de quem tem fé e não de um insensato. Isso pode ser constatado logo no início da *Resposta de Anselmo a Gaunilo*:

Como as minhas palavras foram contestadas, não pelo insipiente contra o qual argumentei no meu opúsculo, e, sim por homem que não é um insipiente, mas um católico, que toma a defesa do insipiente, será bastante para mim responder ao católico (SANTO ANSELMO, 1973, p. 135).

Parece que esse estranhamento tem um motivo ligado ao fato de que para Anselmo está bastante claro de que Deus “não pode ser pensado como não existente”²⁵, enquanto para Gaunilo

²³ Cf. Nota 46, Santo Anselmo, 1973, p. 132.

²⁴ In: Kobusch, 2005, p. 75, Mojsisch insiste que “Gaunilo não deu a devida atenção ao termo ‘pensar’ no argumento de Anselmo. Nesse ponto, não há dúvida de que suas restrições críticas ao argumento de Anselmo fracassaram”. Outro aspecto é que para Mojsich Anselmo estava rezando o argumento no sentido do *uno*, e já pelo que nos parece “Gaunilo pretendia rebaixar o argumento de Anselmo ao nível da existência factual” (Ibid.).

²⁵ Nota do tradutor sobre o § 7 da objeção de Gaunilo a Anselmo, mas que

a objeção está no campo da ideia. Ele se apresenta a Anselmo como alguém que não possui tal ideia, e, portanto, causa um desconforto diante do proposto. Percebemos isso, quando Anselmo insiste que:

na verdade, a objeção com que te esforças tanto para demonstrar-me que ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ não é como a pintura antes de ser realizada na inteligência do artista, não resulta em nada. Não citei, pois, o exemplo da pintura para sustentar que assim era o ser do qual estava tratando, mas para exemplificar que pode existir algo na inteligência, sem que, por isso, se compreenda que existe na realidade (SANTO ANSELMO, 1973, p. 144).

Observamos aqui que o propósito anselmiano é de “exemplificar” que pode “existir” *algo* na inteligência. Embora Anselmo não tenha discorrido sobre como isso foi parar na inteligência e, com isso, podemos pressupor que ele esteja nos apresentando uma tese de que essa ideia já está lá. Parece-nos que a noção de exemplificar, nesse caso, tem muito mais intenção de provar que existe uma ideia na inteligência do que propriamente provar a existência de Deus, pressupondo que, para ele, Deus é “*per se*” não há a necessidade de precisar extrair a sua existência de um conceito meramente pensado.

Talvez essa seja a grande dificuldade de sintonia com a objeção de Gaunilo, pois Gaunilo entende que Anselmo esteja tentando provar a existência real a partir de uma existência pensada, quando, na verdade, o propósito de Anselmo é bem mais simples²⁶.

aqui ajuda a ilustrar o estranhamento de Anselmo ao fato de um católico tomar partido de um insipiente.

²⁶ De fato, quem, por exemplo, não conseguiria pensar, ao menos, que - exis-



Assim, quando Anselmo se refere:

Igualmente, quando dizes que - ao ouvi-lo enunciar - não consegues pensar e ter na inteligência 'o ser do qual não se pode pensar nada maior' nem como coisa da qual conheces a espécie ou o gênero, nem por meio de outra semelhante a ele, é evidente que tudo o contrário. Com efeito, como todo bem, enquanto bem, parece-se com um bem maior, e como dos bens menores remonta-se aos maiores, está claro para qualquer inteligência racional que podemos remontar ao 'ser do qual não se pode pensar nada maior' partindo das coisas acima das quais é possível pensar algo maior (SANTO ANSELMO, 1973, p. 144).

Aqui o autor parece retomar os aspectos do Monologio que faz distinção e ao mesmo tempo semelhança entre os graus de perfeição e de grandeza, no entanto a noção de bem e grandeza não devem ser entendidas como *a posteriori*, mas como *a priori*. Anselmo insiste várias vezes que é possível pensar ou acreditar na existência real de Deus e que é plenamente possível ter a ideia dele em nossa inteligência. E que essa existência necessária, com atributos específicos da divindade de Deus, torna-o aquilo que nada de maior pode ser pensado.

Não está se tratando de uma existência real, mas de que a "existência necessária" é uma perfeição. A ideia de Deus como

tindo um ser, ou bem, que tem princípio e fim -, embora não acredite em sua existência real, melhor do que ele é o bem que, se tem princípio não tem fim? E que, melhor que este, é o bem que não possui nem princípio e nem fim, apesar de mudar, fluindo sempre do passado para o futuro através do presente, e possa ou não possa existir? E que, melhor ainda que este terceiro, é todavia aquele ser que, de maneira nenhuma, precisa ou é obrigado a mudar ou alterar-se? (SANTO ANSELMO, 1973, p. 145).

atemporal (eterno), imutável, etc. não pretende provar a sua existência, mas provar que é possível que tenhamos essa ideia na inteligência, sendo possível pensá-la, embora, novamente, ele não proponha de forma definitiva como fundamentaríamos tal ideia. Dito de outra forma, Mojsisch nos estimula a pensar que

o argumento que representa Deus em sua existência necessária, não é de modo algum comparável a uma narração puramente linguística sobre uma ilha existente, mas apenas deve ser entendido como seu desenvolvimento próprio, que se dá na direção trilhada pelos passos argumentativos individuais. A essência do argumento, seu autodesenvolvimento, é entendida de maneira incorreta quando se a confunde com mero som (KOBUSCH, 2005, p. 74).

Outra observação importante é que Gaunilo, de forma aristotelizante, argumenta para que a comparação com a espécie, gênero, semelhança, enfim, facilitaria a compreensão de tal ideia (a de Deus). Mas essa é justamente o contrário do entendimento que nos oportuniza Anselmo. Isso por que implicaria em pensar Deus fundado em atributos finitos, o que entraria em contraste com a ideia de ser do qual não se pode pensar nada maior.

Assim como no § 6, Do Livro em Favor do Insipiente, nas suas objeções, quando Gaunilo refere-se à *Ilha Perdida* ou mesmo no clássico exemplo do pintor e do quadro, Gaunilo parece estar tratando sempre da existência no plano puramente factual e Anselmo parece insistir na possibilidade de termos a ideia de Deus em nosso intelecto.

Os exemplos dados (pintor, quadro, etc.) por Anselmo não são para provar a existência real de Deus, mas a possibilidade



de que tenhamos a ideia de Deus em nossa inteligência ou da possibilidade de termos ideias desse tipo.

Ao criticar o exemplo empreendido por Gaunilo com relação à Ilha, por exemplo, fica claro que sua preocupação é salvaguardar que os atributos divinos não podem ser comparados com elementos como o quadro e a Ilha Perdida. Tendo em vista que esses últimos estão no campo da finitude e Deus da Infinitude. Talvez o propósito central seja justamente propor que podemos ter ideia em nossa inteligência de forma *a priori* e, nesse caso, de forma inata, pois ele não diz em nenhum momento que essas ideias teriam que se originar de algo ligado à experiência²⁷.

A hipótese levantada é de que podemos ter determinadas ideias em nossa inteligência, e não, certamente, que essas ideias tenham que, necessariamente, ter correspondência com a existência real de um ser ao qual está ligada essa ideia. Essa afirmação funda-se na substituição que Anselmo faz dos verbos latinos²⁸.

Ou será que não é possível imaginar um ser como o último? Ou, quiçá, possa-se pensar algo ainda maior do que ele? Ou será que um ser como este não se encontra entre aqueles dos quais é permitido conceber sempre algo maior, até chegar ao ‘ser do qual não se pode pensar nada maior’? Há, portanto,

²⁷ Dito de forma mais simples a dedução da existência de Deus como ideia nasce do fato de que confiamos que Ele não pode não existir por ser quem É. Com isso, os atributos divinos como condição implicam numa existência como necessidade. Essa é uma tematização bastante original.

²⁸ Antes ele usou (Capítulo II Proslógio) **Intelligere e Cogitare**, agora aparece **Coniicere** (conjecturar, jogar, lançar). Essa palavra pode remeter a noção de *coniectura* que tem um significado idêntico ao que, em português, denominamos conjectura. Ou seja, ele está propondo que podemos ter determinadas ideias em nosso intelecto e lidarmos com elas.



um elemento do qual é permitido remontar ao 'ser do qual não se pode pensar nada maior' (SANTO ANSELMO, 1973, p. 145).

A noção de imaginação muda radicalmente a discussão. Pensar e entender algo tem natureza diferente de imaginar algo. Aqui é inegável que a objeção de Gaunilo faz com que Anselmo reveja sua formulação anterior, e fica mais evidente ainda que se trata da ideia de Deus e não da existência real de Deus que seu argumento, dito hodiernamente como "argumento ontológico", está interessado de forma mais específica.

Isso torna a crítica moderna e contemporânea bastante estranha ao que se propôs Anselmo. Afirmar que é possível pensarmos uma ideia de Deus ou a termos na inteligência, nesse caso, mesmo que seja por imaginação, não é afirmar nada de absurdo. Talvez absurdo seja querer concluir que ele esteja propondo uma passagem direta entre a existência lógica e a existência real, pois pelo que ele responde a Gaunilo, não se trata disso.

Ou seja, para Anselmo é possível possuímos ideias inatas, se avaliarmos com cuidado o exemplo do quadro fica evidente, não o fato de que é uma ideia que produz a realidade existencial da ideia correspondente, mas de maneira inversa, podemos ter ideias em nosso intelecto que não necessariamente tenham correspondência com uma realidade específica.

A ideia do quadro não precisa ter nenhuma referência ou correspondência anterior com a realidade, com uma existência real, porque, nesse caso, o quadro não seria autêntico e sim uma cópia. Da mesma forma a ideia de Deus é possível no plano da imaginação e totalmente desnecessária que precise existir uma correspondência, uma existência real para que isso seja pensável.



Muito embora, como salientou Anselmo, isso não implica uma passagem automática entre o pensar e o existir.

Basta considerarmos o que ele nos afirma no item 1 da resposta a Gaunilo, quando diz que “não é legítima, como não seria igualmente legítimo, como se concluísse que aquela Ilha Perdida existe de verdade só porque quem ouve a sua descrição tem a ideia dela na mente” (SANTO ANSELMO, 1973, p. 135). Embora possamos duvidar do rigor do seu argumento, parece que ele está nos propondo algo bem mais simples: “o ser do qual não se pode pensar nada maior” (Ibid.), sendo quem é, não pode não estar só na inteligência e no pensamento (Ibid.), sob pena de não ser quem é. Isso é bem original.

Ele insiste (Ibid.), afirmando que algo que não existe em algum lugar ou tempo determinado pode ser pensado, mesmo que, nesse caso, como algo não existente, salvaguardando os problemas decorrentes da limitação espaço e tempo, Anselmo curiosamente traz a dialética da parte e do todo e infere que “o ser do qual não se pode pensar nada maior [...] existe inteiro e por toda a parte”²⁹. Essa definição implica não só em atributos de eternidade e grandeza como algo isolado, mas está sugerindo esse entendimento porque “podemos compreender e ter na inteligência ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, porque compreendemos tantas das suas propriedades” (Ibid.).

O curioso é que Gaunilo havia insistido sobre a impossibilidade de pensar a ideia de maior num sentido diferente, mas Anselmo insiste que esse maior pode ser pensado mesmo que não possamos trazer o infinito para o finito, mas podemos pensar suas propriedades e com isso construirmos uma ideia do que Ele seja.

²⁹ Ibid.

Strefling (1993, p. 41) acena para o fato de que, para Anselmo, no capítulo I do *Proslogio*, “Deus não é uma hipótese a demonstrar, senão que já está de alguma maneira presente e pode, portanto, ser contemplado”. Ou seja, não há necessidade de provar a existência de Deus, pois Ele está evidente até no próprio sentido e fato da existência humana, segundo Santo Anselmo.

Isso implica na noção de fé já proposta em Santo Agostinho. No caso de não se aceitar isso, inclusive no contexto da força de verdade da Sagrada Escritura, cai-se na insensatez. Isso não resolve o problema, mas o situa melhor.

Anselmo entende que:

É fácil confutar, pois, o insipiente que não admite a autoridade das Sagradas Escrituras, caso negue poder-se chegar ao ‘ser do qual não se pode pensar nada maior’, partindo de dados reais. Mas se, a negar isso, é um católico, lembre-se, então, que ‘as coisas invisíveis de Deus, a sua virtude eterna e a sua divindade podem ser compreendidas através do conhecimento das coisas criadas do Universo’ (1973, p. 145).

O elemento da fé³⁰ aqui pode ser um fator importante, dado que quem a tem não precisa de uma prova empírica para crer em Deus e quem não a tem até mesmo uma prova empírica não vai ser suficiente para convencê-lo.

³⁰ A propósito disso, é importante consultar o que Martines (1997, p. 93) sugere sobre a interpretação do teólogo K. Barth que requisita que o denominado argumento ontológico somente é válido no campo da Teologia e somente dentro da perspectiva judaico-cristã. Embora o propósito deste trabalho não seja defender tese similar, aqui fica a título de registro que há essa possibilidade de entendimento, mas a fé aqui acenada tem uma perspectiva de círculo hermenêutico entre fé e razão e não da forma como entende K. Barth.



As duas citações bíblicas³¹ que são mencionadas nos textos podem nos ajudar a entender que ele está nos propondo uma meditação no plano *credo ut intelligam*³², uma meditação e isso não pode ser desvinculado da sua intencionalidade. Do contrário, uma interpretação apenas lógica, filosófica ou teológica, no plano meramente conceitual, sem considerar o conjunto de fatores aí implicados, pode comprometer a compreensão autêntica do texto. No capítulo II do Proslogio, ele cita precisamente o Sl, 13, 1 e, no final do § do item 8, traz presente a carta aos Rm, 1, 20³³. O grande problema conceitual, segundo Boehner e Gilson (1985, p. 266), é que:

Santo Anselmo pressupõe um pensar ou um conceber que ultrapassa o simples conhecimento da significação verbal e que apreende as mesmas essências das coisas. O Insensato, visado pelo argumento, compreende apenas as palavras, mas não a própria coisa: 'Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse; isto vero, minime'.

³¹ A do Salmo 13,1 no segundo capítulo do Proslogio e de Romanos 1, 20, no item 8, da resposta a Gaunilo remetem à noção de que o autor busca a autoridade da Sagrada Escritura como um pedido de socorro a fé por parte da razão.

³² Entendimento proposto pelo próprio Santo Agostinho.

³³ A citação desses dois textos bíblicos é um dado no mínimo curioso, tendo em vista que o próprio autor se dispôs a tratar o tema de forma a não se valer da autoridade das Santas Escrituras. No entanto, podemos interpretar o Sl 13 como uma confirmação de que o insensato não crê muito mais por uma espécie de teimosia ou estultice, deduz-se daí que o autor está insinuando de que ele entende e pensa ou, pelo menos, já possui na inteligência a ideia de Deus. Quanto ao texto de Rm 1, fica evidente que mesmo que falhasse essa dimensão do insensato, ele teria muitas outras razões, talvez aqui seguindo um tanto o raciocínio do Monologio para crer na existência de Deus ou, pelo menos, reconhecer a ideia. Deste, presente em sua inteligência.

O sentido primeiro da proposição anselmiana certamente é inferir que “quem realmente compreende o que é Deus jamais poderá pensar, sem contradição com a realidade que Deus não existe” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 266). Nesse sentido, o problema maior do insensato no entendimento de Gilson e Boehner é que “ao invés de referir-se às coisas, o seu pensamento se reduz a simples construção verbal. É por ser insensato e desprovido de inteligência que o tolo pode declarar que Deus não existe” (ibid). Essa afirmação aqui proposta deve ser entendida não no sentido de condenar aquele que não crê, mas de situar melhor a discussão em questão.

Claramente o ponto de partida e de chegada, implícitos na tese anselmiana, parecem, não raramente, negligenciados por Gaunilo. Para Saranyana (2006, p. 164), “o ponto de partida desse célebre argumento é o que a fé nos ensina: a prova consiste em constatar se realmente existe aquilo que a fé afirma existir. Trata-se, pois, de uma comprovação da própria fé por razões necessárias”. Ou seja, é a fé que nos permite pensar que acima de Deus não se pode pensar nada maior. O que, inevitavelmente, interessa a Anselmo é como é possível o insensato dizer em seu coração: “não há Deus” (Sl 13, 1)³⁴.

Nesse sentido, Saranyana (2006) entende que fica mais plausível compreender o empreendimento anselmiano na esteira do que Maurice Wulf, Karl Barth e Étienne Gilson sugerem. Para ele (2006, p. 165), “o argumento anselmiano seria, portanto, não uma comprovação racional da própria fé, mas também uma constatação – por suposto, válida somente na perspectiva anselmiana – do método das razões necessárias”³⁵.

³⁴ Bíblia Sagrada.

³⁵ Cf. Saranyana, 2006, p. 165, “com efeito, se Deus existe, como ensina a fé e posso, além disso, demonstrá-lo a partir da homologia – neste caso necessária



Por fim, para Saranyana (2006) o argumento de Anselmo “demonstra”³⁶ a perfeita e automática correlação entre o pensado e o extramental.

Já para Mojsisch, “embora o argumento estivesse orientado segundo um conteúdo de fé já eminente, o procedimento de fazer com que esse argumento único se desenvolvesse sem recorrer à autoridade era, por si só, algo novo” (KOBUSCH, 2005, p. 70). Embora o autor tenha se baseado no sentido da Revelação e até mesmo citado textos sagrados, ele construiu o argumento de forma a respeitar a noção de tese, fundamentação, asseguuração da tese e consequência³⁷. Com isso, mesmo que se trate de um tema normalmente teológico, Anselmo aborda de forma filosófica o problema em questão, inclusive quando cuida para não utilizar o termo “Deus”. Ainda que, e já se insistiu nisso, para ele, “apenas Deus possui esse Ser necessário, investigado

– entre mundo pensado e mundo extramental, o método demonstrativo das razões necessárias será válido sempre e em todos os casos, supostos os axiomas de partida. É verdade, porém como reconhece o próprio Abade de Bec, que tal argumento só explica Deus, pois somente Deus pode ser pensado como ser necessariamente existente”.

³⁶ Cf. Saranyana, 2006, p. 166, “Somente ideias que se concebam na mente como sendo necessariamente existentes na realidade, existirão na realidade. Esse é o caso da ideia de Deus, que, por ser ideia de Deus, expressa necessariamente a ideia de um ser do qual não se pode conceber nada maior: ser que deve existir, por que caso contrário, a ideia do ser maior não seria a ideia do ser maior, algo que seria contraditório”.

³⁷ Cf. Mojsisch, (KOBUSCH, 2005, p. 67-68, a): **Tese**: “o algo para além do qual não se pode pensar nada que seja maior” não pode estar simplesmente no intelecto; b) **Fundamentação**: pois mesmo que ele esteja apenas no intelecto, pode-se pensar que também exista algo maior na realidade, de modo que o “algo para além do qual...” em sua condição real, é algo maior que ele mesmo, mesmo que esteja apenas no intelecto; c) **Asseguuração da Tese**: se o “algo para além do qual...” está simplesmente no intelecto, então o “algo para além do qual...” assume um caráter tal, que sobre ele se pode pensar algo maior; isso, porém, contraria o conceito de “algo para além do qual...” d) **Consequência**: Logo, o “algo para além do qual...” existe tanto no intelecto quanto na realidade.

por via argumentativa, porque nada melhor do que esse Ser necessário pode ser pensado” (KOBUSCH, 2005, p. 71).

No entanto, o próprio Anselmo se deu conta de que havia alguns problemas no seu argumento e na forma que o apresentou, nem tanto no aspecto filosófico, mas do ponto de vista da ciência da fé. Ele contradisse o principal argumento presente no capítulo III, com o capítulo XV do mesmo Proslogio, sobre a possibilidade de se pensar algo maior e, de forma curiosa, afirma que “a existência de Deus permite que se a conteste” porque isso, de alguma forma, só trará ganho para o argumento que ele mesmo apresentou (Cf. KOBUSCH, 2005). Sendo Deus quem é, a sua existência não depende de nossos acertos e erros conceituais.

Inclusive, há até certo humor muito necessário para a Filosofia e para o filosofar presente na crítica de Gaunilo a Anselmo no que se refere à Ilha Perdida e que não menos jocosa é a resposta deste:

Digo cheio de confiança: se alguém encontrar para mim algo que não seja o algo para além do qual não se pode pensar nada que seja maior, e se isso que for encontrado existir ou de acordo com a realidade ou apenas de acordo com o pensamento, e se a pessoa que encontrá-lo puder aplicar a ele, de maneira correta, a cadeia de pensamentos desse meu raciocínio, aí então encontrarei a ilha desaparecida e a darei para ele de presente, para que ela não desapareça mais (SANTO ANSELMO apud MOJSISCH, In: KOBUSCH, 2005, p. 74-75).

Mas ambos se elogiam, embora Gaunilo admita que é “impossível compreender (intelligere), sem qualquer dúvida, que Deus não exista; mas nega possibilidade de pensar (Cogitare)



Deus como não existente” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 268) no mais concorda com Anselmo. E Anselmo³⁸ valoriza seu objeto, quando afirma que reconhece em Gaunilo muita benignidade, tanto na crítica como nos elogios ao Proslogio. Agradece as críticas e reconhece nelas apenas o espírito de benevolência. Oxalá, assim o fosse sempre em nossos embates filosóficos.

Palavras Finais

Santo Anselmo, no final do primeiro capítulo do Proslogio, nos sugere *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*. Essa afirmação aponta para um desafio filosófico bastante comum no período medieval, quando a razão é convocada a esclarecer algo que é do campo da fé e, ao mesmo tempo, a fé é a condição de possibilidade da verdade da razão ou mesmo garantia da verdade da razão, sem subordinações ou sobreposição, preservando o Rigor e, ao mesmo tempo, a Tolerância e a Abertura, conforme artigos 9, 10 e, sobretudo, o 14 da Carta de Transdisciplinaridade, assinada em novembro de 1994, no convento da Arrábida que versa sobre a distinção e, ao mesmo tempo, o diálogo entre os diferentes saberes.

A partir dos capítulos II, III, IV e também o V do Proslogio, quando ele começa a definir a essência de Deus, são evidenciados alguns pontos importantes para a discussão que aqui foi proposta. Destaque se dá ao fato de que a contraposição de Gaunilo ajudou muito a Anselmo para que reformulasse sua ideia de Deus e melhorasse o seu argumento. Com isso, podemos inferir que a controvérsia entre fé e razão

³⁸ Último § do Proslogio, Santo Anselmo, 1973, p. 146.

e a controvérsia, no campo epistêmico, sobre a origem e a validade das ideias, que produz conflitos conceituais e, muitas vezes, parcerias entre Filosofia e Teologia, por exemplo, partindo da experiência exposta como modelo, pode ser para todos nós um estímulo para aguçarmos nosso intelecto e as teorias no campo teológico e filosófico de modo a evitar que nossas teses e fundamentações se pretendam únicas e absolutas, mas sejam apenas investigativas e que visem à verdade e à promoção desta. Sempre reservando as devidas distinções entre os saberes específicos.

É possível pensarmos a relação entre Teologia e Filosofia em uma perspectiva do círculo hermenêutico como Anselmo sugere. Muito embora possamos questionar seus objetivos e seus fins não há como não reconhecer que há originalidade em sua proposta filosófica e da mesma forma, como anteriormente dito, a objeção de Gaunilo na *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* merece também louvor porque fez com que Anselmo revisasse seu argumento, basta observarmos o terceiro item da resposta do texto *Quid Ad haec respondeat editor ipsius libelli* em que há uma reelaboração do argumento, e isso nos permite visualizarmos com maior clareza sua ideia de Deus.

Também precisamos considerar que Gaunilo, ao contrapor a noção de *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, incorre em alguns problemas de interpretação no momento de elaborar³⁹

³⁹ Observemos, na tradução, as considerações de Ricci, notas 39, 41 e 46. O tradutor e comentador argumenta que, do ponto de vista dialético, as pequenas alterações sugeridas, de propósito ou não por Gaunilo, mudam bastante o sentido da afirmação original de Anselmo. Pequenos detalhes como “o ser maior entre todos os que se possam pensar”, “ser maior que todos os seres”, enfim, não são a mesma coisa que Anselmo propôs: “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*”.



a própria refutação e isso, dialeticamente, ocasiona possíveis problemas em supor ou atribuir conceitos, ideias sobre a ideia e possíveis definições que não estão presentes na elaboração anselmiana. Aos olharmos com cuidado o texto proposto originalmente por Santo Anselmo, notamos facilmente que, nas objeções de Gaunilo, há pequenas variações de escrita, o que pode comprometer o sentido do texto e valor da própria objeção. Isso nos serve de alerta para redobramos o cuidado na leitura dos textos medievais e, ao mesmo tempo, reivindica o zelo e o rigor nas nossas investigações em todos os campos do conhecimento humano, inclusive em Filosofia.

Por fim, sugere-se que os textos aqui tematizados não devem ser lidos de forma isolada, inclusive e principalmente, a exemplo daquilo que, modernamente, é denominado como *Argumento Ontológico*. Tanto a objeção moderna de Kant⁴⁰ como a contemporânea de Russell⁴¹, por exemplo, podem incorrer em problemas sérios de interpretação se considerarem a “*ratio Anselmi*” como uma “mera transição indevida do conceito do ser para o próprio ser”⁴². A “*ratio anselmi*” precisa ser situada no seu

⁴⁰ “Para Anselmo, o ser concebido não é um ser meramente conceptual ou um simples conceito, mas algo de real e anterior ao conceito. O ato de compreender ou conceber alguma coisa não é de nenhum modo um sinônimo de conhecer o significado de uma palavra” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 266).

⁴¹ Para Bertrand Russell no texto “General Propositions and Existence” sugere que Anselmo simplesmente faz uma passagem abrupta entre “isto é tal”, e, isso por si só já faz com “que tal existe”, e como conclusão: “logo, isto existe”. (Capítulo X do *The Many-Faced Argument*. London: MACMILLAN, 1968). Essa versão de Russell parece isolar dos textos e contextos o chamado “argumento ontológico” e desconsiderar que Anselmo não sugere que é o pensamento que produz a prova da fé em nós, ou mesmo a existência, nesse caso, de Deus. É a existência da fé que nos permite pensar a possibilidade de não ter como não pensar Deus como não existente. Nesse caso a fé não prova a existência de Deus, mas seria contraditório para quem tem fé pensar Deus como não existente.

⁴² (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 266).

próprio horizonte e contexto cultural, filosófico e teológico, e não parece ser muito apropriado o entendimento direto de que se trata de um mero *argumento ontológico*, se, de fato, considerarmos todas as implicações que isso sugere.

Referências

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. e nota introdutória de Raimundo Vier, O. F. M. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

FONTANIER, J. M. **Vocabulário Latino da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, E. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KOBUSCH, T. (Org.). **Filósofos da Idade Média**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Leopoldo: Unisinos, 2005. (Coleção História da Filosofia).

MARTINES, P. R. **O argumento Único do Proslógion de Anselmo de Cantuária**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

REALE, G.; ANSTISERI, D. **História da Filosofia**: Patrística e Escolástica. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático. Pedro Abelardo. Lógica para Principiantes; A História das Minhas Calamidades**. Tradução e notas de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SAN ANSELMO. **Obras Completas**. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P.



Filosofia e Interfaces: 50 anos do Curso de Filosofia da Unifra

Schimidt, O. S. B. Introducción general, versión castellana y notas Teológicas, sacadas de los Comentários del P. Olivares, O. S. B. por El P. Julian Alameda, O. S. B. Madri: BAC, MCMLII.

SARANYANA, J. **A Filosofia Medieval: Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca.** Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lulio”, 2006.

STREFLING, S. R. **O Argumento Ontológico de Santo Anselmo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.





PARTE III
FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A RELAÇÃO ENTRE EXISTÊNCIA INTERNA E EXISTÊNCIA EXTERNA EM KANT

Loidemar Luiz Bressan¹

Os motivos de Kant para refutar o *idealismo*: o interesse crítico de Kant

Já desde a antiguidade, a razão humana se “sentiu” fascinada com a *possibilidade* de conhecer os “objetos” suprasensíveis. Mas, será mesmo *possível* para o aparato cognitivo humano conhecer esses “objetos”? Ou será que o **desejo** de conhecer os “objetos” suprasensíveis arrasta a razão para um domínio que já não é de sua capacidade? Assim, se por um lado temos a **intenção** de resolver as questões da Metafísica com respostas que possam saciar o desejo de tal conhecimento, por outro, a razão humana geral possui seus próprios **limites**. Nas palavras de Kant:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (C.R.P.², A VII).

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Mestre em Filosofia.

² A sigla C.R.P. representa a indicação da obra “Crítica da Razão Pura”, de Kant.



De acordo com Kant, houve um tempo em que a Metafísica foi chamada rainha de todas as ciências. Esse título lhe foi concedido graças à importância dos “objetos”³ de que se ocupava. A intenção dessa ciência é sublime, mas o que pode ser questionada é a sua realidade. Sobre a realidade da Metafísica, Kant afirma, que na época moderna “tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo e a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se como Hécuba” (C.R.P., A XIII). O desprezo nasce porque a razão humana usa princípios que ultrapassam os limites da experiência possível. Ao fazer um uso transcendente de princípios, é possível sustentar duas teorias supostamente antagônicas e igualmente defensáveis. Com efeito, esse procedimento “dogmático” (racional) que confia em demasia nos *poderes* da razão gera um conflito interno da razão consigo mesma.

Já no Prefácio da Primeira Edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta o “campo de batalha” da Metafísica por meio de uma analogia com as formas de governo:

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômadas, que repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social (A. IX).

As “guerras” da Metafísica aconteciam na disputa com o “dogmatismo” (racionalista), o empirismo e o ceticismo.⁴

³ Os “objetos” aos quais a Metafísica se ocupava eram *Deus, Liberdade e Imortalidade*.

⁴ Na “Dialética Transcendental”, Kant contrasta essas posições filosóficas. Aqui,

Os filósofos racionalistas procediam “dogmaticamente” porque pretendiam *conhecer* os “objetos” suprassensíveis, confiando unicamente no entendimento puro ou na razão pura⁵. O problema é que desse modo não pode haver unanimidade entre as teorias. Em outras palavras, a cada uma é permitido construir sua própria obra, levando em consideração unicamente o princípio de contradição.

Procedendo “dogmaticamente”, de tempos em tempos, os alicerces dessas obras minavam-se. Com isso, tentava-se dar uma nova forma à Metafísica. O problema é que esse procedimento não fez com que a Metafísica progredisse num caminho seguro. Assim, na “luta” entre esses sistemas filosóficos opostos, ninguém pode se sentir seguro de uma conquista momentânea. Por isso, na “luta” entre esses sistemas “dogmáticos” (racionalis), reina a *anarquia* e o ceticismo se estabeleceu.

O empirismo⁶ pode ser considerado, genericamente, um procedimento que confia unicamente no âmbito do saber intuitivo e não admite um conhecimento suprassensível. Se por um lado, o filósofo empírico causa um “bem” à razão ao suprimir a possibilidade de um conhecimento suprassensível, isto é, não admite os *excessos* do “dogmatismo” (racionalista), por outro, ao negar aquilo que ultrapassa os conhecimentos intuitivos, “ele mesmo cai no erro da imodéstia, que é aqui ainda mais censurável porque deste modo causa-se um prejuízo insubstituível ao interesse prático da razão” (C.R.P., B 499).

a *tese* representa um modo de proceder racionalista, e a *antítese* representa uma posição empirista.

⁵ Sobre os filósofos “dogmáticos” (racionalistas), podemos citar, entre outros, Platão e Wolff.

⁶ Epicuro pode ser considerado um representante dos filósofos empiristas.



Depois de serem tentados o caminho “dogmático” (racionalista), o empírico e o cético, “(ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas ciências” (C.R.P., A X).

Com efeito, mesmo no caos e na noite, o interesse pela Metafísica mantém-se vivo. Esse contínuo interesse está no âmago da razão humana e deve-se à grandeza dos “objetos” dos quais essa ciência se ocupa. – Só que, conforme Kant, não se podem mais aceitar as respostas “dogmáticas”: a época moderna “já não se deixa seduzir por um saber aparente” (C.R.P., A XI). Por isso, para responder à questão sobre “Que posso saber?”, Kant convida a razão para um tribunal:

É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura* (C.R.P., A XI).

Kant adverte que a crítica não deve ser entendida como crítica de livros ou de sistemas. Antes, sim, é a *crítica* da “faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*” (C.R.P., A XII), representa um instrumento para a “determinação”, a partir de princípios, das fontes, da extensão e dos **limites** da razão.

Com efeito, na “Doutrina Transcendental dos Elementos”, Kant investiga as condições da possibilidade do conhecimento humano. Essas condições são conhecidas *a priori* pela própria razão e constituem o fundamento da experiência. Todavia, se por um lado os princípios *a priori* do nosso conhecimento fundamentam a experiência, por outro determinam o próprio limite, uma vez que não é possível usar esses princípios fora do mundo empírico.

Dado que os princípios *a priori* do conhecimento humano constituem o fundamento dos fenômenos em geral, então, no âmbito empírico podemos fazer um uso verdadeiro desses princípios. Com efeito, no mundo sensível, é possível resolver todas as questões que fazem com que a razão entre em conflito consigo mesma. Todavia, quando a razão transcende os limites da experiência possível aparece a contradição. Assim, Kant estabelece que é possível *conhecer* somente fenômenos, mas não as coisas como são em si.

Sobre o anseio “dogmático” de conhecer as coisas para além dos limites da experiência possível, Kant responde na *Crítica* que não possui a “mágica” para dar a essas questões respostas que o desejo dogmático pretende. “Tampouco residia aí o objeto do destino natural da nossa razão; o dever da filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e inaltecida” (C.R.P., A XIII). Com efeito, mesmo contra o desejo dogmático, na proposta transcendental de fundamentação do conhecimento, fica determinado que as condições da possibilidade do conhecimento humano não podem transpor os limites da experiência possível. Kant denuncia que, no caso de os princípios do conhecimento humano serem usados de modo transcendente, geram, necessariamente, os paralogismos, as antinomias e o ideal.



A crítica ao idealismo dogmático

Diferentemente do Idealismo Transcendental de Kant, o Idealismo Material é a doutrina que considera duvidosa a existência dos objetos no espaço fora de nós. Conforme Kant, existem duas formas de Idealismo Material: o Idealismo Dogmático de Berkeley e o Idealismo Problemático de Descartes.

O Idealismo Dogmático de Berkeley “considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço” (CRP, B 275). Kant considera que o fundamento dessa forma de idealismo foi demolido na “Estética Transcendental”, na Doutrina da sensibilidade. O próprio termo dogmático significa um procedimento sem uma crítica prévia da capacidade de conhecer.

Com efeito, na teoria proposta por Kant, à sensibilidade é atribuída uma função diferente daquela que a tradição filosófica julgava. Em Leibniz (2004), a diferença entre sensibilidade e intelecto é vista como sendo meramente lógica, isto é, nessa teoria filosófica a sensibilidade nos permite conhecer apenas de forma confusa as coisas em si mesmas. A crítica kantiana estabelece que “por meio da sensibilidade não só conhecemos confusamente a natureza das coisas em si mesmas, mas nem sequer a conhecemos” (C.R.P., B 62).

O Idealismo Transcendental de Kant não deve ser confundido com o Idealismo Dogmático berkeleyano. Enquanto, para Kant, as representações espaço e tempo podem ser conhecidos *a priori*, Berkeley toma o espaço “por uma representação meramente empírica que, como os fenômenos nele, nos seria conhecido apenas por meio da experiência ou da percepção, juntamente com todas as suas determinações” (*Prolegômenos*,

1984, p. 93). Para Kant, espaço e tempo, inerentes ao sujeito, são duas formas puras da sensibilidade que fundamentam todos os fenômenos em geral,

donde se segue que, como a verdade se funda sobre leis universais e necessárias, que são seus critérios, a experiência em Berkeley não pode ter critérios de verdade, porque não havia sido colocado (por ele) *a priori* como fundamento aos fenômenos da mesma, donde se segue que ela não passa de ilusão (*Prolegômenos*, 1984, p. 94).

Já no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant adverte que a *Crítica* não se opõe ao procedimento demonstrativo da razão. Esse procedimento está de acordo com o espírito espalhado por Wolff na Alemanha, que é o de seguir “pela determinação legítima dos princípios” e evitar “saltos temerários”. O termo dogmático que Kant atribui a Berkeley não se refere a esse procedimento demonstrativo da razão, antes assinala uma direção a um possível dogmatismo, isto é, um “procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*” (C.R.P., B XXXV). Assim, o erro do Idealismo Dogmático localiza-se na falta de reconhecimento da origem, âmbito e limites do conhecimento humano. Mais especificamente, a objeção que Kant está dirigindo a Berkeley consiste na falta de empreendimento *crítico* às leis da sensibilidade.

O alvo da crítica direcionada ao Idealismo Dogmático localiza-se na representação do espaço. Conforme Kant, Berkeley considerou os “objetos materiais” dependentes da realidade absoluta do espaço. Esse erro levou Berkeley a degradar os corpos à mera ilusão. O contraste entre aparência (*Erscheinung*) e ilusão (*Schein*) é fruto do contraste entre uma forma crítica



ou dogmática de proceder. Em outras palavras, aparência significa a representação das coisas como aparecem, *ordenadas* pelas formas *a priori* da intuição sensível, espaço e tempo. Com efeito, a ilusão surge “se se considera o espaço e o tempo propriedade que, segundo a sua possibilidade, teriam que ser encontradas nas coisas em si” (C.R.P., B 70). Kant acredita que a fundamentação dos princípios da sensibilidade, expostos na “Estética Transcendental”, prescreve, de forma universal e necessária, a lei aos fenômenos⁷.

Na “Refutação do Idealismo”, Kant define o Idealismo Dogmático em termos de uma teoria filosófica que “considera as coisas no espaço como simples ficções” (C.R.P., B 274). De forma idêntica, no § 8 da “Estética Transcendental”, Kant está afirmando que o idealismo berkeleyano degradou os corpos a uma simples ilusão. Na “Refutação do Idealismo”, Kant é breve na crítica e sustenta que o Idealismo Dogmático é inevitável, quando se considera o espaço como propriedade que se deve encontrar nas coisas em si mesmas. Na passagem da “Estética Transcendental” (§8), refere-se não só ao “conceito” de espaço, mas também ao tempo. Aqui, a força do argumento se dirige no sentido de que a ilusão surge quando se considera espaço e tempo como propriedades das coisas em si mesmas.

⁷ Na literatura contemporânea*, podemos constatar um foco bastante forte de crítica, segundo o qual o argumento de Kant, na refutação do Idealismo Dogmático, teria sido simples demais. No entanto, convém atentar que é na “Estética Transcendental” que Kant apresenta a ciência das regras da sensibilidade no intuito de fundamentar as condições sensíveis do conhecimento humano. Essa falta de fundamento na teoria do Idealismo Dogmático é a razão que levou Kant a tomar tal posição diante de Berkeley.

*Allison (1992, p. 449), por exemplo, afirma que Kant, misteriosamente, considera que a perspectiva errônea de Berkeley diz respeito à concepção de espaço.

Já que, para Kant, a matéria corresponde à sensação no fenômeno, a qual é intuída nas formas *a priori* da intuição sensível espaço e tempo, então, é inevitável que, ao considerar espaço e tempo como propriedade das coisas em si mesmas, o Idealismo Dogmático deva ser “aquele que *nega* a existência da matéria” (C.R.P., A 377)⁸. Ora, não havendo a *determinação* das formas *a priori* da intuição sensível espaço e tempo, não pode existir o *determinável* (a matéria).

Na “Estética Transcendental”, Kant vincula o espaço com o sentido externo e o tempo com o sentido interno. De forma geral, o sentido externo pode ser entendido como a capacidade de representar os objetos distintos da mente e seu estado. De forma similar, o sentido interno pode ser descrito como a capacidade de representar a mente e seu estado. O espaço é a condição formal *a priori* dos fenômenos externos, enquanto que o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral, portanto, dos objetos do sentido externo, bem como dos objetos do sentido interno. Ou seja, todos os fenômenos em geral, “como determinações da mente, pertencem ao estado interno” (C.R.P., B 5). Kant estabelece que o espaço é a condição imediata de representar os fenômenos externos e o tempo é a condição imediata de representar os fenômenos internos, bem como a condição mediata de representar os fenômenos externos⁹.

⁸ Mesmo que Kant seja criticado por ter sido breve na Refutação do Idealismo Dogmático, convém atentar para o fato de que, na Doutrina do Idealismo Transcendental, as formas *a priori* da intuição sensível espaço e tempo constituem o fundamento dos fenômenos. Em outras palavras, essas formas puras possibilitam *determinar* a matéria sensível. Ora, em não havendo a *determinação* (a forma), não pode existir o *determinável* (a matéria). Essa é a razão que levou Kant a tomar tal posição diante de Berkeley.

⁹ Aqui, Kant está pensando nos três modos *a priori* de representar os fenômenos no tempo: *permanência, sucessão e simultaneidade*.



A crítica ao idealismo problemático

Como Arquimedes precisava de um ponto fixo e seguro para mover o globo terrestre do lugar, Descartes buscava um ponto fixo, uma verdade indubitável, um fundamento seguro para, a partir daí, derivar um conhecimento que não possa temer a dúvida. Após “derrubar os alicerces da velha casa”, os quais sustentam o edifício construído pelos sentidos, Descartes “desliga a mente” do mundo sensível e conclui que a proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que se enuncia ou se concebe no pensamento. Na “Refutação do Idealismo”, Kant critica a posição do Idealismo Problemático, justamente por essa teoria filosófica declarar como “indubitável apenas uma afirmação empírica (assertio), a saber, *eu sou*” (C.R.P., B 274).

Conforme Kant, o Idealismo Problemático considera a existência dos objetos fora de nós duvidosa e indemonstrável. Descartes admite que a experiência interna é percebida de forma imediata, sendo ela, por isso, indubitável. Pelo contrário, a experiência externa só pode ser inferida a partir da experiência interna, mas apenas de modo incerto, pois, “em nós mesmos pode residir a causa das representações que atribuímos, talvez erroneamente, às coisas externas” (C.R.P., B 276).

Tanto nos *Prolegômenos* como na Primeira edição da CRP, Kant pretende demonstrar a existência dos objetos exteriores representados no espaço perante o sentido externo, bem como a existência interna representada no tempo perante o sentido interno. Nesse argumento, Kant afirma que a consciência imediata da matéria representada nas formas *a priori* da intuição sensível espaço e tempo é a prova suficiente da realidade objetiva dos “corpos” representados no espaço perante o sentido externo

ou do *eu sou* representado no tempo perante o sentido interno. Todavia, nesse argumento, Kant não chega a afirmar que a experiência interna só é possível a partir da experiência externa, ele apenas trata de demonstrar a existência dos fenômenos em geral representados na sensibilidade.

No § 49 dos *Prolegômenos*, Kant refuta o idealismo cartesiano como falsa incerteza no que tange a experiência externa. Para levar a cabo esse plano, ele estabelece, primeiramente, que mediante experiência externa temos consciência “da realidade dos corpos como fenômenos externos no espaço” (*Prolegômenos*, p. 66). Desse modo, para Kant, os objetos empíricos são os fenômenos intuídos nas formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo. A possibilidade das coisas para além da experiência possível não está em questão nesse momento. A realidade objetiva da intuição externa consiste na consciência imediata dos fenômenos representados no espaço perante o sentido externo. De modo similar, na experiência interna, temos consciência imediata da existência do ser pensante no tempo, como objeto do sentido interno, apenas como fenômeno. Todavia, o que possam ser os objetos em si mesmos, não sabemos.

Por outro lado, na segunda edição da CRP, Kant se interessa em defender a tese de que as condições transcendentais do sentido interno dependem das condições transcendentais do sentido externo. Para Kant, Descartes cometeu uma ruptura epistêmica ao estabelecer o primado epistêmico ao sentido interno (o *Eu penso* e suas representações). Ou seja, para Descartes, a existência interna pode ser provada independentemente da existência externa, isto é, a existência da *Alma* pode ser provada independentemente da existência dos “Corpos”. Com efeito, Kant apresenta o teorema que estabelece que “*a simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora*



de mim” (C.R.P., B 275). Desse modo, Kant afirma que a existência interna pressupõe a existência externa.

Tanto na “Refutação do Idealismo” (B275) como no Prefácio da segunda edição da CRP, Kant defende a tese da **ligação** do sentido interno com o sentido externo. O argumento é o mesmo. A tese kantiana de que a existência interna pressupõe a existência externa parte da teoria do autoconhecimento, isto é, do conhecimento que temos do *Eu penso* e suas representações, ou seja, o sentido interno. “Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo” (B 275). Essa forma de consciência representa um autoconhecimento real, não simplesmente a mera consciência *Eu sou* que acompanha todo ato do pensamento.

É certo que a representação: *Eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que contém imediatamente em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum *conhecimento*, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado (C.R.P., B 277).

Com efeito, o conhecimento do *Eu penso*, isto é, a determinação da existência interna no tempo requer algo *permanente* como condição de possibilidade de determinação no tempo. Kant considera insuficiente a *consciência intelectual* como fonte do *permanente* requerido para determinação da existência no tempo.

Se à *consciência intelectual* da minha existência da representação ‘eu sou’, que acompanha todos os meus juízos e atos do entendimento, pudesse



juntar, ao mesmo tempo, uma determinação da minha existência *pela intuição intelectual*, então a consciência de uma relação a algo existente fora de mim não pertenceria necessariamente a esta determinação (C.R.P., B XL. N.).

Dessa forma, para Kant, a existência externa se constitui na condição de possibilidade de existência interna. Assim, as condições transcendentais do sentido externo se constituem nas condições de possibilidade do sentido interno. Descartes pretende provar a existência interna independentemente da existência interna. No pensamento cartesiano, temos uma ruptura epistêmica entre o sentido interno e o sentido externo. Por outro lado, Kant **liga** a existência interna (o conhecimento do *Eu penso* ou *Alma*) com o Sentido externo, os Corpos. Nas palavras de Kant:

Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim (C.R.P., B276).

Conclusão

O problema da relação entre existência interna e existência externa é exposto em várias passagens das obras de Kant. A busca por uma solução efetiva dessa problemática é retomada a cada nova reflexão do autor. No entanto, a possível solução



mantém um fio condutor em todas as reflexões kantianas, isto é, a prova da realidade objetiva da intuição externa nunca ultrapassa os limites da sensibilidade. Essa linha de exposição já pode ser percebida na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, bem como nos *Prolegômenos*. Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, além de pretender provar a existência dos objetos no espaço *fora de nós*, Kant estabelece que a experiência interna só é possível a partir da experiência externa.

A relação entre a existência interna e existência externa é uma das passagens mais belas da *Crítica da Razão Pura*. Com efeito, no intuito de provar a realidade objetiva da intuição externa, Kant apresenta dois argumentos interdependentes e complementares.

O primeiro argumento refutador da idealidade dos objetos externos é exposto no “Quarto paralogismo” da razão pura, na primeira edição da *Crítica*, e se mantém idêntico nos *Prolegômenos*. Esse argumento procede, primordialmente, na distinção da expressão “fora de nós”, isto é, a prova da realidade objetiva da intuição externa encontrada na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, não pretende pôr à mostra a existência das coisas em si mesmas, independentemente do nosso modo de representar, mas os objetos são representados na sensibilidade. Esse argumento pretende provar a realidade das “coisas que se encontram no espaço” (C.R.P., A 373). Para levar a cabo esse trabalho, Kant estabelece que a consciência imediata da realidade dos objetos representados nas formas *a priori* da intuição sensível espaço e tempo “é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente da sua realidade” (C.R.P., A 371).

No que tange à “Refutação do Idealismo” berkeleyano, contida na “Analítica dos Princípios”, Kant é breve na crítica e afirma que essa forma de *idealismo* foi afastada na “Estética

Transcendental”. Ou seja, Kant critica Berkeley por confundir as condições epistêmicas com a condição absoluta da representação do espaço.

Descartes propõe que a experiência interna é indubitável, independente do conhecimento dos objetos fora de nós. Na “Refutação do Idealismo”, Kant pretende demonstrar que o *autoconhecimento* traz consigo, inerente, a existência dos objetos no espaço fora de nós. Essa tese é apresentada por Kant como:

A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim (C.R.P., B 275).

Com efeito, conclui-se que, no Idealismo Transcendental de Kant, as condições transcendentais da experiência interna dependem das condições transcendentais da experiência externa.

Referências

ALLISON, H. E.: **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Trad. Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Sigla = C.R.P., B).

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouete Gulbenkian, 1997. (Sigla = C.R.P., A).

_____. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.



KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência.** Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo, Abril Cultural, 1984. (Sigla = *Prolegômenos*).

LEIBNIZ, Gottfyed Wilhelm. **Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano.** São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Obras Consultadas

AUSTIN, John Langshaw. **Outras mentes.** Trad. Marcelo Guimarães da Silva Lima. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção os Pensadores 1. II, p. 91-121).

BENNETT, Jonathan. **Kant's Analytic.** Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

BECK, L. W. **Studies in Philosophy of Kant.** Nova York: Liberal Art Press, 1965.

BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do entendimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

CAMPRE-CASNABET, Michèle. **Kant - Uma revolução filosófica.** Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CASSIRER, H. W. **Kant's First Critique.** Londres: Allen and Unwin, 1954.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, René. **Meditações.** São Paulo: Abril Cultural, 1993.

GUYER, Paul. Kant's Intentions in the Refutation of Idealism. **Philosophical Review**, 92, 1983. p. 329-383.

GUYER, Paul. The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism. In: MOHR, Georg; WILLASCHEK,

Marcus (Orgs.). **Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft.** (Klassiker Auslegen 17/18). Berlin: Akademie Verlag, 1998. p. 297-324.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant.** Barcelona: Herder, 1986.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** Kant Werke, Band II. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1998.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento.** Lisboa: Edições 70, 1987.

KÖRNER, W. Stefan. **Kant.** Madrid: Alianza Editorial, 1987.

PATON, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience.** Londres: Allen and Unwin, 1965.

_____. **Kant:** zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

STRAWSON, Peter. **The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason.** London: Methuen, 1966.

STROUD, Barry. **El escepticismo filosófico y su significado.** Trad. Leticia Garcia Urriza. México: Fondo de Cultura Economica, 1991.

TUFTS, James H. Refutation of Idealism in the Lose Blätter. **Philosophical Review**, v. 5, 1896. p. 51-58.

VERNEAUX, Roger. **Le vocabulaire de Kant.** Paris: Aubier Montaigne, 1967.

VOGEL, Jonathan. The Problem of Self-Knowledge in Kant's 'refutation of idealism': Two Recent Views. **Philosophy and Phenomenological Research**, 53, 1993. p. 885-887.



A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT

Solange Dejeanne¹

Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade [...], não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir, portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral.

(KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes* - Prefácio)

Uma leitura rápida do *Prefácio da Fundamentação da metafísica dos costumes* é suficiente para compreendermos que Kant reserva para a Filosofia Moral uma tarefa específica, qual seja descobrir e justificar *um* princípio prático fundamental, objetivo e universalmente válido, que sirva como critério para todas as *máximas*² morais. Conforme Kant, “a [presente] *Fundamentação nada mais é [porém] do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral*”³. Ora,

¹ Professora do Centro Universitário Franciscano - UNIFRA, Santa Maria/RS. Doutor em Filosofia.

² Por “máxima”, Kant designa um princípio subjetivo do querer. Uma máxima moral, então, é um princípio moral subjetivo com validade objetiva, isto é, válido para todo ser racional enquanto tal.

³ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC), BA XV. As próximas referências à *Fundamentação* serão feitas no próprio texto com a sigla FMC, seguida da paginação original (BA), ou simplesmente com esta (paginação original). Na citação em questão, o grifo (itálico) reproduz a caracterização do texto do próprio autor na versão utilizada.



que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* seja a primeira publicação de Kant sobre filosofia moral do seu período crítico ninguém que tenha a mínima familiaridade com o pensamento kantiano ignora, e esse dado por si já diz muito da importância deste texto na explicitação dos principais conceitos da filosofia prática de Kant, incluídos aqui os conceitos de dever, de boa vontade, do imperativo categórico (a distinção deste em relação aos imperativos hipotéticos) e o conceito de autonomia da vontade. Por outro lado, ninguém deve ignorar que as noções de dever moral e de imperativo moral já aparecem nos escritos de Kant muito antes de 1785. Dieter Henrich, por exemplo, nos informa que a primeira formulação do imperativo categórico data de 1765, portanto, de vinte anos antes da publicação da *Fundamentação* (Cf. Henrich, 1994). A questão que se coloca, então, é sobre a novidade que Kant apresenta, em 1785, acerca do problema da moralidade e, especificamente, do dever moral.

A julgar pelo título “Fundamentação da metafísica dos costumes”, podemos dizer que, em 1785, Kant trata menos de descobrir o princípio prático fundamental do que de justificar tal princípio, o qual, de acordo com Henrich, é o mesmo já concebido duas décadas antes. É certo que, em nenhum outro texto kantiano, vamos encontrar argumentação tão clara acerca (da natureza) do imperativo categórico. Mas, é certo também que veremos mais tarde o próprio Kant reconhecer que, na *Fundamentação*, ele não descobriu de fato qualquer princípio novo para a moralidade, mas apenas indicou uma *fórmula* do *princípio do dever* - princípio esse no qual ele reconhece certa ascendência sobre os costumes de sua época. Com efeito, em uma nota do *Prefácio* da *Crítica da razão prática*, Kant observa a correção no juízo de um crítico da *Fundamentação*



que diz “que nela não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade mas, somente uma **nova fórmula**”⁴. A esse comentário Kant responde:

Mas quem é que queria introduzir também uma nova proposição fundamental de toda a moralidade e como que inventá-la pela primeira vez? Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma fórmula, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável (CRPr, A14).

Seja como for, na *Fundamentação*, Kant estava justamente buscando *justificar* um *princípio* moral, isto é, uma regra prática fundamental que pudesse ser reconhecida como objetiva, necessária, e universalmente válida⁵. E isso nos dá uma noção da natureza do problema da fundamentação da moral em Kant.

Kant inicia a *Fundamentação* com aquela frase que todos já conhecemos, qual seja que “[n]este mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (FMC, BA 1). É a partir da análise do conceito de *boa vontade* e do conceito de

⁴ Kant, I. *Crítica da razão prática* (CRPr), A 14, nota. Valério Rohden, tradutor da *Crítica da razão prática*, informa-nos que o crítico ao qual Kant se refere na nota citada chamou-se Gottlob August Tittel (1739-1816), adversário da ética de Kant e adepto do eudaimonismo. (Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Marins Fontes, 2002, nota do tradutor em A 14). As próximas referências à *Crítica da razão prática* serão ditas no próprio texto com a sigla CRPr, seguida da paginação original do autor.

⁵ De acordo com essa perspectiva kantiana, a Ética assumiria, pois, um caráter científico, podendo ser equiparada, em certa medida, à Matemática e à Física, ciências reconhecidas como tais na época de Kant.



dever, que contém em si o de boa vontade (Cf. FMC, BA 8), que Kant chega à fórmula do imperativo categórico. A análise kantiana do conceito de boa vontade, passando pelo conceito do dever e pela classificação dos imperativos, até a caracterização do imperativo categórico, é aqui pressuposta e nos desobrigamos dela. Mas, para o propósito do trabalho, que diz respeito à fundamentação de um *princípio moral incondicionado*, como Kant pretende que seja o caso do imperativo categórico, é preciso, pelo menos, considerar que “[o] imperativo categórico é [portanto] só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, BA 52). Essa fórmula do dever moral indica um modo de agir cujo *princípio causal* pode ser *dado* exclusivamente pela razão pura à vontade humana, isto é, pela razão *desinteressada* de qualquer *objeto* (matéria) do querer e *interessada* apenas em um *princípio objetivamente válido* para a ação humana. Assim Kant responde ao problema da universalização na ética, ou seja, apresenta sua solução para a questão da possibilidade de um princípio ético *universal*. Tal solução é encontrada por Kant com relativa facilidade, pois, para obtê-la, ele não precisa ir além de um procedimento de análise de conceitos. Com efeito, a análise da fórmula do imperativo moral conduz a argumentação de Kant ao princípio propriamente moral, a saber, ao Princípio da Autonomia da Vontade. É por mera análise (da fórmula) do imperativo categórico que Kant pode reivindicar como princípio moral fundamental o princípio da autonomia, ao qual tão somente ele considera poder atribuir o caráter de uma *lei universalmente válida* (Cf. FMC, BA 75-76). De modo que Kant reconhece, no princípio da autonomia, a solução para a fundamentação do imperativo categórico.

Todavia, essa solução implica a possibilidade de uma lei da razão que consiste, por assim dizer, em uma *causalidade por liberdade*.



No entanto, essa “causalidade” não é *dada* na natureza, nem na natureza sensível humana. E, assim, o que a princípio parece ser a solução para um problema moral fundamental relacionado à questão da possibilidade de um princípio prático universalmente válido, apresenta-se, afinal, em toda sua extensão problemática.

A questão é que, na *Crítica da razão pura*, Kant define a liberdade não como uma causalidade efetiva, mas como uma simples ideia *regulativa* da razão especulativa. Ora, diante dessa conclusão da *Crítica*, como entender agora que a liberdade prática pode ser considerada mais do que uma simples ideia regulativa da razão (especulativa)? Ou seja, como conceder *validade objetiva e realidade* à própria liberdade, enquanto *ratio essendi* da lei moral, quando a *Crítica* declara que nada podemos dizer acerca da liberdade exceto que o *pensamento* da liberdade não é impossível? Não há dúvida de que a validade objetiva e universal do princípio da autonomia seria reconhecida, na medida em que ele fosse justificado como um princípio da razão pura prática, ou seja, na medida em que se pudesse conceber a causalidade por liberdade como uma *lei da razão*. Contudo, a própria causalidade por liberdade, admitindo mesmo sua necessidade como condição necessária para a lei moral, impõe-se como um problema para a Filosofia Crítica, na medida em que a afirmação *positiva* da liberdade como uma espécie de causalidade parece ultrapassar os limites da própria razão.

É preciso que se diga que, embora Kant apresente a *fórmula* do Princípio da Autonomia da Vontade como expressão da *lei moral*, como lei da liberdade apenas na *Fundamentação*, o problema da liberdade prática já ocupava Kant há tempos. Com efeito, já na primeira *Crítica* encontramos uma espécie de *defesa* da liberdade prática, não obstante a delimitação do alcance da razão teórica (pela própria razão) aos objetos de uma experiência possível, isto é, aos



objetos dados no espaço e tempo. Nessa primeira *Crítica*, a defesa da liberdade prática aparece em dois contextos, na “Dialética Transcendental” e na “Doutrina Transcendental do Método”. Embora o texto da “Dialética Transcendental” pareça mais próximo de oferecer subsídios para a concepção madura de Kant acerca da liberdade prática, é no contexto do “Cânone da razão pura” (Doutrina Transcendental do Método) que encontraremos, efetivamente, uma *defesa* da liberdade prática, pois essa se dá não obstante o caráter problemático da liberdade transcendental – entendida como *simples ideia regulativa da razão*. Por exemplo, na Primeira Secção do Capítulo sobre o “Cânone da Razão Pura” (Do Fim Último do Uso Puro de Nossa Razão), lemos que “[a] liberdade prática pode ser demonstrada por experiência”⁶. Kant considera que

não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo (CRP, A 802/B 830).

Ora, como

estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão, [...] esta [a razão] também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da *liberdade* e que exprimem o *que deve*

⁶ Kant, I. *Crítica da razão pura* (CRP), A 802/B830. As próximas referências à *Crítica da razão pura* serão feitas no texto com a sigla CRP seguida da paginação original do autor.

acontecer, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*; pelo que são também chamadas leis práticas (CRP, A 802/B 830).

Não obstante essas considerações de Kant acerca de leis objetivas da liberdade concebidas como leis da razão e que exprimem *o que deve acontecer*, em 1781, Kant ainda não dispunha de argumentos convincentes para sustentar, *sistematicamente*, a liberdade como lei causal das ações morais, isto é, como um princípio ético fundamental. Por isso, na primeira *Crítica*, pelo menos no contexto da Doutrina Transcendental do Método, Kant sustenta a liberdade prática, por assim dizer, à revelia dos resultados da investigação transcendental. Com efeito, não obstante a consideração de Kant de que a liberdade prática pode ser demonstrada por experiência, ele não apresenta qualquer argumento, segundo o qual, as (supostas) leis objetivas da liberdade que exprimem o que deve acontecer sejam efetivamente *demonstradas*.

Mas, não é a falta de argumentos pró-demonstração da liberdade como lei da razão e talvez nem mesmo a incompatibilidade entre a reivindicação da liberdade como lei da razão prática e a concepção da liberdade transcendental como uma ideia *regulativa* da razão, que fazem com que Kant tenha que retomar a questão da moralidade e, conseqüentemente, da liberdade prática na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. É certo que, na Doutrina do Método, Kant parece, por assim dizer, descolar a *liberdade prática* da *liberdade transcendental*. A passagem que segue ilustra o problema:

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber,



como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto à toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema (CRP, A803/B 831).

Falando assim Kant parece não só distinguir a liberdade prática da liberdade transcendental, mas sugere mesmo uma independência daquela em relação a esta, como se o uso prático da razão fosse autônomo em relação ao uso teórico, o que implicaria, sem dúvida, o problema da (in)coerência sistemática da Filosofia Crítica⁷. Mas, antes mesmo dessa dificuldade com o texto kantiano, sob uma perspectiva sistemática, há uma outra dificuldade muito mais flagrante e inerente ao próprio *sistema* da razão prática tal como Kant o apresenta na Doutrina do Método. O problema é que, em 1781, Kant ainda não reconhece na lei moral, que é uma simples ideia, nenhuma força causal, isto é, não identifica, na própria lei objetiva da liberdade, nenhuma

⁷ Beck discorda dessa interpretação. Seu argumento consiste em considerar o sistema kantiano em sua totalidade e apontar para o fato de que o que poderia ser considerada uma contradição no pensamento moral de Kant não passa de mera aparência. Mesmo considerando que a Doutrina tenha sido uma das primeiras partes escritas da *Crítica a Razão Pura*, justificando, assim, um posicionamento pré-crítico de Kant, afirma Beck: “O contexto deveria ser suficientemente explanatório da aparente discrepância entre as declarações de Kant para nós não termos de supor que ele mudaria sua opinião sobre este ponto central durante a composição do livro” (BECK, 1960, p. 190, nota 40, grifo nosso). Para Beck, o que Kant faz na primeira *Crítica* é simplesmente distinguir os problemas relativos ao uso teórico da razão das questões referentes à investigação do uso prático da razão - o que, aliás, Kant só desenvolve na segunda *Crítica*.

causalidade eficiente e sua conclusão a esse respeito é que “sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de acção [...]” (CRP, A 813/B 841). Ora, essa conclusão não pode ser satisfatória para uma Filosofia que se pretende Crítica, pois reivindicar leis da liberdade como expressão da moralidade e, ao mesmo tempo, atrelar a força motivacional para o cumprimento de leis morais, que são leis da liberdade, a Deus e a uma vida futura é, no mínimo, incoerente.

Kant parece ter se dado conta justamente disso e, para responder a esse problema, *repensa* sua fundamentação da metafísica dos costumes, cuja proposta aparece em público apenas em 1785. Apenas a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual a lei moral é definida como autonomia da vontade, isto é, como uma lei que a vontade se dá a si mesma, que Kant passa a *compreender* a liberdade prática como *causa eficiente* das ações morais e a *defender* esse princípio prático sobre o qual se desenvolve todo o sistema da filosofia moral. Começa aqui, contudo, o problema propriamente dito da fundamentação da moral em Kant, que consiste em *explicar* como a liberdade pode ser considerada uma espécie de causalidade de ações morais. Antes, porém, de passarmos para essa questão mais pontual acerca do problema da fundamentação da moral, faremos algumas considerações acerca das diferentes posições de Kant com relação à eficiência causal de uma lei moral tal como ele as apresenta na Doutrina do Método e, posteriormente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na segunda *Crítica*.

Nota-se sobre esse tema a evolução de um pensamento cujo desafio parece mostrar-se cada vez mais exato, mais preciso e, principalmente, coerente, relativamente às soluções propostas



para os mais diferentes problemas filosóficos. Nota-se, ainda, que aquilo que pode ser considerado o ponto central da ética kantiana, a saber, o caráter necessário da(s) lei(s) moral (is)⁸, tem a concepção de Kant, expressa na Doutrina Transcendental do Método, coincidindo com seus escritos posteriores, dedicados especificamente às questões morais. Assim, por exemplo, embora seja possível afirmar que, em 1781, Kant não apresenta qualquer justificativa crítica para um imperativo categórico, fica claro, pelo menos, que a (eventual) possibilidade de tal imperativo não repousa na felicidade, a qual, conforme Kant, apenas pode ser motivo para regras de prudência (contingentes), nunca para uma *lei*, ou regra prática absolutamente necessária. Podemos considerar, também, que, na Doutrina Transcendental do Método Kant, parece que se ocupa menos com a fundamentação de um princípio moral do que com a legitimação, em alguma medida, dos conceitos fundamentais, *necessários*, da razão pura (ideias transcendentais), a saber, a liberdade, a imortalidade (da alma) e (a existência de) Deus⁹. Isso explicaria porque, nesse contexto, o que prevalece é uma *teologia moral* e não propriamente uma *filosofia moral*, o que, contudo, não combina com uma filosofia

⁸ O singular indica a posição definitiva de Kant expressa na *Fundamentação*, bem como na segunda *Crítica*, enquanto o plural indica uma referência a algumas passagens da primeira *Crítica* onde Kant ainda fala de “leis morais”.

⁹ A definição dos conceitos da razão enquanto “ideias transcendentais” é apresentada na CRP, A 327, B 383/384: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objecto adequado à ideia transcendental”.

que se pretenda Crítica. Além disso, a investigação transcendental propriamente dita diz respeito apenas às condições de possibilidade *a priori* de todo *conhecimento* e não oferece nenhuma *explicação* acerca da possibilidade da liberdade como princípio causal em sentido *positivo*, mesmo para o uso prático da razão pura. Efetivamente, na Introdução da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa” (CRP, A15/B29), e, portanto, “que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, apesar de serem conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental” (CRP, A 14-15/B 28)¹⁰. E, assim, voltamos, na *Fundamentação*, ao problema de como justificar um *princípio* prático *a priori*, ou seja, uma regra prática com valor de *lei*, objetiva, necessária e universalmente válida.

A resposta de Kant a essa questão, embora não possa ser uma *explicação* a partir da filosofia transcendental em sentido estrito, conforme a definição supracitada, só pode ser entendida se compreendermos a *perspectiva transcendental* a partir da qual Kant desenvolve sua Filosofia Moral. Isso porque, ainda que a investigação acerca de um princípio moral não seja da competência da investigação transcendental propriamente dita,

¹⁰ A explicação de Kant na Primeira Edição da *Crítica* do porquê os princípios e conceitos fundamentais da moralidade não pertencem à filosofia transcendental, embora sejam conceitos *a priori*, é que, na moralidade, “deviam ser pressupostos os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, de vontade de escolha, etc., que são todos de origem empírica” (Cf. nota 14 em A15/B 29, 3 ed. da *Crítica da razão pura* editada pela Fundação Calouste Gulbenkian, 1994). Na Segunda Edição da *Crítica*, Kant explica que “não obstante não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do dever, enquanto obstáculos que não deverão converter-se em móveis” (CRP, B 28/29).



a *fundamentação* de tal *princípio* prático só pode ser entendida a partir do horizonte aclarado por aquela investigação, na medida em que um princípio moral *fundamental* pode ser concebido apenas pela própria razão como princípio *puro* de determinação da vontade. De acordo com Kant, apenas a partir do sujeito concebido como sujeito transcendental, é possível conceber um princípio moral objetivo. Sob esse aspecto a filosofia teórica desempenha um papel decisivo para a posterior fundamentação da moral, mesmo que essa questão transcenda as *fronteiras* da filosofia especulativa.

Com efeito, leitores e estudiosos da filosofia moral kantiana não podem ignorar o papel decisivo da dedução transcendental das categorias, não apenas no que diz respeito à tese da origem *a priori* das categorias (como conceitos puros do entendimento), mas, especialmente, em relação à doutrina das ideias transcendentais (como conceitos puros da razão). Kant é taxativo ao afirmar que o (nosso) entendimento “não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos)” (CRP, A 256/B 312) e então pondera que a Analítica Transcendental mostra, não obstante o alcance do entendimento restrito ao âmbito da experiência possível (no espaço e no tempo), que o entendimento recebe uma ampliação negativa (Cf. CRP, A 256/B 312). Já na Dialética Transcendental, Kant argumenta para mostrar que a razão pura é a sede de conceitos puros, os quais não são princípios constitutivos da experiência, mas que respondem a uma *necessidade natural* da razão em vista do *incondicionado*. Tais são as ideias transcendentais, as quais Kant confere o estatuto de princípios *regulativos* da razão especulativa. Ora, esse é, a grosso modo, o pano de fundo teórico, a partir do qual, Kant pode situar-se de modo confortável para discorrer



sobre a liberdade prática, uma vez que a antinomia da razão pura “causalidade natural x liberdade” foi *solucionada*. Trata-se de uma questão de *perspectiva*, de diferentes pontos de vista: a causalidade natural impõe-se na explicação de todos os *fenômenos* no mundo; mas a questão é que os objetos em geral podem ser considerados como númenos, ou seja, *em si*, e dessa perspectiva a liberdade não é impossível, ou melhor, é, pelo menos, *pensável* – e do ponto de vista da razão teórica, isso é mesmo tudo o que se pode, criticamente, admitir acerca da liberdade. Com isso, chegamos também à distinção dos objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*, distinção essa que compõe o referencial teórico a partir do qual Kant vai desenvolver sua proposta de fundamentação de uma metafísica dos costumes¹¹. Esses elementos centrais que configuram a filosofia transcendental convergem todos para o *pensamento* da liberdade, sem o qual toda tentativa de justificar a liberdade como condição *sine qua non* da moralidade estaria condenada ao fracasso. Mas, não é só com a possibilidade do *mero pensamento* da liberdade que a filosofia transcendental contribui para o projeto de fundamentação da moral. A importância da filosofia transcendental para a proposta kantiana de fundamentação de um princípio moral concebido como uma *lei* mostra-se principalmente no que diz respeito à própria *natureza* da liberdade implicada no Princípio da Autonomia da Vontade.

A liberdade prática definida por Kant como *ratio essendi* da *lei moral* (CRPr) não pode ser definida em termos psicológicos, porque como Kant esclarecerá na segunda *Crítica*, a liberdade psicológica é uma *pseudo-liberdade*. Todavia, a liberdade moral tampouco pode apoiar-se em argumentos metafísicos, entendida aqui a metafísica no sentido tradicional, pois a pretensão de

¹¹ Cf. a respeito Kant, *Crítica d razão prática* – Prefácio.



Kant é justamente superar o pensamento dogmático e propor um *fundamento crítico*, seja para o conhecimento seja para a ação humana. Assim, para definir o princípio supremo da moralidade, criticamente Kant precisa *primeiramente* considerar a possibilidade da vontade livre, entendida como *livre das condições da sensibilidade*, bem como podemos acrescentar, de qualquer outra espécie de determinação heterônoma. Ora, independência das determinações da sensibilidade é precisamente o que caracteriza a *ideia transcendental* de liberdade, conceito este que com outros conceitos necessários da razão delimita as *fronteiras* de todo conhecimento possível.

A ideia transcendental de liberdade, concebida por Kant do *pensamento* de um princípio causal espontâneo, é uma possibilidade considerada a partir da independência da razão em relação a todas as causas determinantes do mundo sensível. É certo que, nesse sentido, a liberdade é apenas uma ideia (transcendental) *regulativa* e que, do ponto de vista do uso teórico da razão, o conceito de liberdade tem apenas um sentido *negativo*. Ou seja, do ponto de vista do uso teórico da razão este conceito tem que ser pressuposto enquanto possível princípio (causal) incondicionado, mas, ao mesmo tempo, não pode ser determinado objetivamente como um princípio *constitutivo da experiência*, pois, nesse caso, de acordo com Kant, ultrapassaríamos os *limites* da razão. Assim, a relevância primordial da argumentação transcendental para a fundamentação da moral se apresenta no fato de que a *Crítica* aponta para o *lugar* da liberdade na *arquitetônica* da razão, lugar este que, do ponto de vista do uso teórico, da razão é definido apenas em termos *negativos*, mas que adquire um *aspecto positivo* desde o ponto de vista da razão prática. Com efeito, não obstante o sentido meramente *negativo* que a Filosofia Crítica atribui ao conceito de liberdade do ponto

de vista do uso teórico da razão – e até em função mesmo dessa restrição, algo diverso ocorre no uso prático da razão.

Ao acompanhar a argumentação de Kant, observa-se que, para ele, a principal tarefa da Filosofia Moral, na medida em que esta pretende justificar um princípio moral *objetivo*, isto é, que seja necessário e universalmente válido, é *provar* que a razão pura pode ser prática, ou seja, que a razão pode determinar a vontade, independentemente de qualquer estímulo da sensibilidade. Essa operação, por sua vez, seria equivalente a *demonstrar a realidade da liberdade* como princípio causal das ações morais. Daí a necessidade de uma Crítica da razão prática, com a qual Kant visa justamente a mostrar que a razão prática pode ser pura, ou seja, que a razão pode (e *deve*) ser concebida como faculdade legisladora de nossa vontade, independentemente dos impulsos da sensibilidade. Ora, reconhecer uma razão prática pura, isto é, reconhecer a razão pura como uma faculdade legisladora (*a priori*) do agir moral implica não apenas admitir a *realidade* da liberdade prática, mas é também, pelo menos no entender de Kant, a única possibilidade de fundamentar um princípio moral objetivo - e, por conseguinte, necessário - e universalmente válido.

A argumentação completa de Kant a esse respeito é bastante complexa e exige mais do que um ensaio introdutório à questão da fundamentação da moral em Kant para ser apresentada por inteira. Contudo, algumas breves considerações possibilitam termos noção de um dos principais pressupostos que permitem entender a tese de Kant de que o princípio da autonomia é o único princípio ético fundamental, cuja *condição de possibilidade* é a liberdade da vontade. Esse princípio repousa, em alguma medida, na distinção kantiana entre *arbítrio* e *vontade* e na consideração de que apenas a vontade é propriedade dos seres racionais enquanto tais. O



arbítrio nos faculta a possibilidade de escolha, mas não nos permite compreender a liberdade *stricto sensu*, condição de possibilidade do Princípio da Autonomia. Conforme Kant, o arbítrio pode ser “simplesmente animal (*arbitrium brutum*)” se determinado apenas por impulsos sensíveis (Cf. CRP, A 802). No caso do homem, o arbítrio pode ser determinado de forma *patológica* (não livre), na medida em que a razão determina a vontade apenas estando condicionada por algum objeto da faculdade de desejar, ou seja, condicionada empiricamente. Ora, Kant pretende justamente encontrar o lugar de um princípio prático *a priori*, isto é, de um princípio necessário, segundo o qual o arbítrio possa “ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão” (CRP, A 802). A razão é, pois, o lugar da liberdade prática cuja lei, diferentemente da lei da necessidade natural, não trata do que acontece, mas do que deve acontecer. A liberdade assume, assim, um sentido *positivo* como *princípio causal* das ações morais justamente em virtude da possibilidade de a *vontade* ser entendida como “uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais” (FMC, BA 97). Todavia, a própria possibilidade da vontade, enquanto uma espécie de causalidade dos seres racionais, da liberdade prática, só pode ser admitida se se reconhece a *validade* mesma de uma **lei moral**, a qual, segundo Kant, *deriva* só do “conceito universal de um ser racional em geral” (FMC, BA 35), na medida em que pela razão é possível a todo ser racional agir segundo a *representação* de leis - representação esta que, conforme Kant, do ponto de vista da moralidade, é absolutamente necessária. Essa capacidade de um ser racional agir segundo a representação de princípios, capacidade que ele não busca em nenhum outro lugar a não ser nele mesmo,



é precisamente aquilo que Kant chama *vontade*, ou razão prática. A *vontade*, então, no sentido estrito que Kant atribui a este termo, “é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom” (FMC, A 36/37).

Assim, para a compreensão do princípio supremo da moralidade, conforme a perspectiva assumida por Kant, é fundamental sua concepção da razão como a faculdade pela qual o homem não apenas se distingue de todas as outras coisas (não racionais), mas também de si mesmo, na medida em que, como ser sensível, é *afetado* por *objetos* (inclinações e desejos) da sensibilidade, mas não necessariamente *determinado* por tais *objetos* (Cf. FMC, BA 107-8). Desse modo, podemos compreender também, de acordo com o que lemos na segunda *Crítica*, que a liberdade prática, pelo menos no que diz respeito à questão da *fundamentação sistemática* da ética, não apenas implica a ideia transcendental de liberdade senão que confere um sentido *positivo* a essa ideia da razão, que, como já dissemos, do ponto de vista do uso teórico da razão tem um sentido apenas *negativo*.

Referências

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

HENRICH, Dieter. The concept of moral insight and Kant's doctrine of the fact of reason. In: HENRICH, D. **The unity of reason: essays on Kant's philosophy**. London: Harvard University Press, 1994. p. 55-87.



KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



A black and white reproduction of Raphael's fresco 'The School of Athens'. The scene depicts a group of ancient Greek philosophers in a grand, classical architectural setting. In the foreground, Plato is seated on the left, leaning back on his right hand and holding a book in his left. He is looking upwards. To his right, Aristotle is seated on the ground, leaning forward with his right hand on his knee and his left hand holding a book. He is looking downwards. In the background, a large group of philosophers are engaged in various activities: some are standing and talking, some are gesturing, and some are walking. The architecture features tall columns and arches, with a large archway on the left side. The overall composition is dynamic and detailed, capturing the essence of the Western philosophical tradition.

PARTE IV
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

DETERMINISMO FREUDIANO: UM EXEMPLO COMPATIBILISTA

Carlota Maria Ibertis¹

Introdução

A polêmica estabelecida entre compatibilistas e incompatibilistas aborda a relação entre determinismo e liberdade e as consequências daquela sobre a responsabilidade moral. Os primeiros defendem a ideia, segundo a qual, a liberdade é compatível – e até o implica – com o determinismo. Para esses autores, livre significa, em primeiro lugar, não ser coagido e, em segundo lugar, poder ter sido diferente por escolha, não arbitrária, mas causada. Nesse caso, a noção de liberdade opõe-se à coação e não à causalidade. O exercício da liberdade não apenas não é incompatível com a causalidade, mas a implica (FOOT, 1994, p. 80).

Os segundos sustentam que, se se considera a causalidade como as relações invariáveis entre fatos, não há possibilidade de livre arbítrio (FOOT, 1994, p. 80-81). De modo que, se qualquer fato pode ser determinado teoricamente como função de outros, para qualquer ação haverá um conjunto de condições suficientes que poderão remontar a fatores fora do controle do sujeito, excluindo a escolha. Portanto, a ação não poderia ser atribuída ao sujeito, pois ele não seria responsável por ela.

¹ Doutora em Filosofia.



No que diz respeito à vida psíquica, Freud postula o determinismo. De acordo com sua teoria, toda representação é determinada. Todavia, qual é o alcance disso? Essa expressão pode encerrar um leque de significados desde o mais fraco, que afirma apenas que toda vivência psíquica se origina de outras vivências, até o mais forte, que postula uma causalidade uniforme e necessária². Trata-se da diferença entre o fato de uma vivência estar sempre determinada por outras quaisquer e o fato de determinadas vivências produzirem, necessariamente, certas vivências específicas.

Assim, uma coisa é afirmar que nenhum ato da vida psíquica é casual e que sempre há uma representação ou grupo delas que, mesmo escondidas, fazem surgir outra representação. Outra muito diferente é defender a ideia de que as relações de determinação se caracterizam pela uniformidade e necessidade. Em outras palavras, que, em condições semelhantes, às mesmas causas seguem-se, necessariamente, os mesmos efeitos.

A distinção, que nos ocupa, também poderia ser pensada nos seguintes termos: as representações antecedentes como condições suficientes e necessárias ou apenas como condições necessárias. Ou seja, dadas as representações antecedentes, poderia ter sido diferente a representação que se seguiu delas? Em síntese, “determinismo” nomeia diversas posições filosóficas, desde as mais flexíveis, que reconhecem motivos e causas finais como princípios determinantes, até as mais estreitas, para as quais, uma vez dadas certas condições, necessariamente se seguirá um certo evento e é impossível que aconteça qualquer outro.

² Cf. as menções de Freud ao termo determinismo: AE III, p. 194-196, p. 201 e p. 214; AE VI, p. 234 e 246-247; AE VII, p. 25 e 52; AE IX, p. 88 e 91; AE XI, p. 25, 33, 48; AE XV 15, p. 25, 43 e 96 (A abreviatura AE indica a edição de *Amorrotu das Obras Completas* de Freud).

Entre a interpretação mais fraca e a mais forte, existem nuances que deveremos considerar para uma aproximação mais precisa do significado freudiano do termo em questão. Sem dúvida, nem o significado mais fraco, que enuncia uma posição associacionista, nem o mais forte, próprio da causalidade física, parecem dar conta da posição freudiana. Como salienta Wallwork, há uma certa imprecisão no texto freudiano a respeito do significado dessa expressão (1994, p. 64). A seguir, tentaremos precisá-lo progressivamente, com o intuito de, ao mesmo tempo, evidenciar o caráter compatibilista da teoria.

Significado problemático do termo “determinismo psíquico”

Por enquanto, o certo é que, para Freud, afirmar que algo acontece fora do determinismo é atacar a cosmovisão científica, na qual ele se situa ([1916-17] 1976, AE XV, p. 25). Em relação a essa certeza, ele declara:

[...] o psicanalista distingue-se por uma crença particularmente rigorosa no determinismo da vida anímica. Para ele não há nas exteriorizações psíquicas nada insignificante, nada caprichoso nem contingente; espera encontrar uma motivação suficiente ainda onde não se costuma estabelecer tal exigência ([1909-10] 1976, AE XI, p. 33).

Depois de anunciar a índole rigorosa da sua crença no determinismo, Freud fala em motivação ainda onde não seria comum esperar. Isso nos sugere que o rigor da tese determinista reside na sua abrangência: para Freud, os sonhos e os atos falhos são os paradigmas de como os processos psíquicos, aparentemente casuais e sem significado, escondem



um significado e não obedecem ao acaso. Com efeito, até os atos mais insignificantes, segundo o exposto na *Psicopatologia da vida quotidiana*, obedecem ao influxo de uma outra representação. Aqui, *determinado* parece significar *com sentido* e *motivado suficientemente*. Se for esse o significado do determinismo psíquico na teoria freudiana, tratar-se-ia de uma forma “moderada” pelo fato de não envolver necessidade. Em outras palavras, certas representações levam a uma representação, mas poderiam levar a uma outra.

Ainda que toda vivência psíquica tenha uma causa, não significa que a mesma causa acarrete inevitavelmente os mesmos efeitos nos diferentes sujeitos. Na psique, apresentam-se representantes das pulsões, representações originadas nas exigências da cultura, representações de experiências do mundo externo, tanto como intrapsíquicas, etc. e todas elas conformam um entremeado de influências e conflitos. De maneira que, para cada vivência, é possível encontrar uma série de desencadeantes interagindo. Em relação à forma de determinação entre as representações, Freud afirma na *Psicopatologia da vida cotidiana*:

Pois bem; de acordo com as nossas análises, não faz falta questionar a legitimidade do sentimento de certeza da vontade livre. Se introduzimos a distinção entre uma motivação a partir do consciente e uma motivação a partir do inconsciente, esse sentimento de certeza nos informa que a motivação consciente não se estende a todas as decisões motrizes.[...] Porém, o que assim deixa livre de uma parte, recebe sua motivação da outra parte, desde o inconsciente, e deste modo verifica-se sem lacunas o determinismo no interior do psíquico ([1901] 1976, AE VI, p. 247).



“Determinismo” designaria o fato de qualquer vivência psíquica encontrar-se motivada, consciente ou inconscientemente, sem exceções. É de salientar que Freud também considera determinada a representação que deriva, conscientemente, de outras vivências. Concordamos que o determinismo psíquico para Freud possui esse significado. Sem dúvida, as ideias da época sobre certos fenômenos psíquicos, como os sonhos ou os atos falhos, fizeram com que Freud tivesse que enfatizar isso ao negar-lhes arbitrariedade. O que não parece é que possuía *apenas* esse significado.

Na 3ª Conferência de Introdução à Psicanálise, Freud fala sobre as reações perante as associações livres e o proveito delas feito pela análise dos atos falhos e compara a recepção da análise de um fato químico com a de um fato psíquico. Na ocasião, ele defende:

É incrível o pouco respeito que no fundo vocês têm por um fato psíquico! Vamos supor que alguém empreendeu a análise química de uma certa substância e para um componente dela encontrou um certo peso, de tantas miligramas. Da quantia desse peso podem-se extrair determinadas conclusões. Acaso acreditam que a um químico alguma vez lhe ter-se-ia ocorrido criticar essas conclusões com o motivo de que a substância isolada teria podido ter também outro peso? [...] Ao contrário, quando apresenta-se o fato psíquico de que ao perguntado lhe vem uma determinada ocorrência, vocês não o admitem e dizem que também teria podido ocorrer-lhe outra coisa! ([1916-7] 1976 AE XV, p. 43).

Diante de uma determinada ocorrência, as pessoas consideram que poderia ter sido qualquer outra. A resistência



obedece, segundo Freud, à ilusão de liberdade psíquica. Não está claro se Freud quis dizer que a ocorrência é necessária ou se, em ciência, é preciso ater-se aos fatos como eles se dão. Na 6^a Conferência, ao falar sobre as premissas e a técnica da interpretação, ele parece reafirmar esta última leitura:

Já numa ocasião anterior [p. 43] permiti-me repreender-lhes que existia profundamente enraizada em vocês uma crença na liberdade e arbitrariedade psíquicas, crença num todo acientífica e que deve ceder face a exigência de um determinismo que governe também a vida anímica. Se ao perguntado ocorre-lhe isto e não outra coisa, rogo-lhes que o respeitem como a um fato ([1916-7] 1976, AE XV, p. 96).

Freud defende que se pode demonstrar que a ocorrência produzida pelo analisado não é arbitrária nem indeterminada e não estaria desconectada daquilo que é procurado na análise. Em geral, podemos dizer que “liberdade psíquica” aponta a possibilidade de que, na psique, haja vivências incondicionadas. Possibilidade recusada na teoria freudiana.

Entretanto, quando estudamos os textos metapsicológicos, o termo determinismo parece adquirir um significado mais forte. Com efeito, a necessidade teórica de criar um modelo auspicia o estabelecimento de formas mais estáveis de ligações. Diz Freud no *Esquema de Psicanálise*:

Enquanto que a psicologia da consciência nunca saiu d’ aquelas séries lacunares, as quais evidentemente dependem de outra coisa, a concepção segundo a qual o psíquico é em si inconsciente permite configurar a psicologia como uma ciência natural entre as outras. Os processos dos quais ocupa-se



são tão indiscerníveis como os das outras ciências, químicas ou físicas, porém é possível estabelecer as leis a que obedecem, perseguir seus vínculos recíprocos e suas relações de dependência sem deixar lacunas por longos trechos – ou seja, o que se designa como entendimento do âmbito de fenômenos naturais em questão – ([1939] 1976, AE XXIII, p. 156).

Para as ciências físico-químicas, explicar um fenômeno significa, segundo o modelo hipotético-dedutivo, estabelecer leis gerais e condições antecedentes das quais será deduzido. Isso significa que, pela estrutura lógica dessas ciências, o *explicandum*, aquilo que se quer explicar, é a conclusão logicamente necessária do *explicans*, ou seja, as premissas do raciocínio, representadas por leis e condições iniciais (POPPER, 1974, p. 307). De modo que uma explicação consiste na apresentação das leis e das condições necessárias e suficientes para deduzir o que se deseja explicar.

Essa estrutura da explicação científica permite estabelecer previsões com o mesmo grau de necessidade. As leis e condições, que explicam um fenômeno A, servem para prever um fenômeno B do mesmo tipo que A. Assim, dadas as leis e condições mencionadas, estabelece-se necessariamente B. Explicar implica poder prever acontecimentos futuros.

Jacques Monod, em seu ensaio sobre Filosofia da Biologia, recusa explicitamente o modelo hipotético-dedutivo, argumentando que uma teoria universal não poderia conter a biosfera, sua estrutura e sua evolução como fenômenos dedutíveis (MONOD, 1985). Segundo ele, a teoria mais abrangente poderia prever a existência, as propriedades e as relações de certas classes de objetos ou acontecimentos, mas não poderia prever nem a existência nem as características distintivas de nenhum objeto particular.



Monod defende a tese que a biosfera constitui um acontecimento particular e, por isso, não contém uma classe previsível de objetos. De maneira que a biosfera, enquanto fenômeno, é compatível com os primeiros princípios, mas não dedutível deles, por ser essencialmente imprevisível. Tão imprevisível quanto a configuração dos átomos de uma pedrinha. Como Monod diz, nenhuma teoria poderia ser criticada por não predizer a existência dessa configuração particular de átomos, basta que ela seja compatível com a teoria.

Voltemos ao determinismo freudiano. Poder estabelecer as representações que deram lugar às diferentes representações não significa que possamos estabelecer com necessidade quais representações seguirão. Com efeito, se bem que um psicanalista possa prever, de forma muito genérica, a tendência de comportamento de um paciente no futuro, de certo modo, ele não pode indicar com precisão e necessidade qual é a resposta que dará esse paciente. Encontramo-nos diante de um determinismo, segundo o qual, podemos retrodizer, ou seja, explicar as causas que ocasionaram um certo efeito mental passado, mas de modo algum enunciar uma representação futura. Analisando a psicogênese de um caso de homossexualidade, Freud observa em relação aos exames analítico e sintético:

Durante todo o tempo em que perseguimos o desenvolvimento desde seu resultado final para atrás, apresenta-se uma trama sem lacunas, e consideramos nossa inteligência inteiramente satisfatória, e quiçá exaustiva. Mas se empreendemos o caminho inverso, se partimos das premissas descobertas pela análise e procurarmos segui-las até o resultado, dissipa-se por completo a impressão de um encadeamento necessário, que não pudesse



determinar-se de nenhuma outra forma. Logo, nós reparamos que poderia ter resultado algo diferente, e que a esse outro resultado teríamos podido compreendê-lo e esclarecido igualmente bem (FREUD, [1920] 1976, AE XVIII, p. 160).

Poderia ter resultado algo diferente – afirma o texto – porém, não necessariamente, porque o sujeito tenha liberdade de escolha. Alguma circunstância antecedente poderia ter-se dado diferentemente e, então, modificaria a cadeia determinante. Ao contrário, Wallwork (1994) considera a citação argumento a favor da rejeição por Freud do determinismo e prova de que ele sustenta a possibilidade de livre escolha.

Na nossa opinião, o texto referido frisa a questão epistemológica mencionada por Monod. A impossibilidade de predição, na psicanálise, ocorre pela característica intrínseca de seu objeto. Não podemos deduzir predições nem porque haja lugar para escolhas incondicionadas, nem porque se ignore a força relativa dos diversos fatores determinantes, nem pela incapacidade de se anteciparem as circunstâncias novas na vida de um indivíduo, que podem criar novas determinações. Trata-se, simplesmente de que, enquanto fenômenos particulares, as representações psíquicas são essencialmente imprevisíveis.

Nas *Questões concernentes à liberdade, à necessidade e ao acaso*, Hobbes (1999), afirmando a determinação da vontade, nega a possibilidade de prever o que vamos querer ou qual será nossa decisão. Com efeito, não podemos decidir, no presente, a vontade futura porque os acontecimentos por vir, na sua configuração particular – acrescentamos nós –, fazem parte da cadeia determinante da nossa vida psíquica. Determinado difere de predeterminado.



Na *Interpretação dos sonhos*, junto à descoberta sobre os sonhos como fenômenos com sentido, introduz-se a técnica da interpretação por meio da associação livre, a qual encontra justificção no princípio do determinismo psíquico (FREUD, [1900] 1976, AE IV). O que diferencia essa técnica das práticas populares de deciframento dos sonhos é, justamente, a associação livre que traz à tona os elementos da história pessoal do sujeito que sonha. De modo que os diferentes procedimentos do trabalho onírico, como o deslocamento, condensação, etc., comuns a todos, aplicam-se, em cada caso, a materiais muito diversos cujos resultados são absolutamente pessoais. A própria elaboração do sintoma envolve um ato criativo individual, no qual se conciliam imperativos culturais e pulsões.

Cada psique elabora, na matriz de estratégias gerais – as disposições – uma aplicação absolutamente particular e pessoal. É nesse sentido que falamos aqui de criação. Referindo-se à questão, Andacht e Gil – que preferem falar em determinação e não em determinismo – resumem: “Um sonho é uma criação, na qual não é predictível qual será o seu resultado, o que não quer dizer que não esteja determinado e que, portanto, não seja interpretável” (1994, p. 27).

Com efeito, a consideração das circunstâncias históricas e a elaboração de respostas singulares caracterizam a determinação própria da psique humana, diferentemente do determinismo físico-químico. No pano de fundo do determinismo psíquico, sobressaem, pela sua importância, aquelas relações entre representações, que reproduzem no presente as situações conflitivas da pré-história infantil, assim como da pré-história da humanidade. Sobre essa característica específica do discurso psicanalítico, deteremo-nos a seguir.



Determinismo psíquico e história

De acordo com a teoria freudiana, as representações da primeira infância, que foram recalçadas, exercem sua influência constantemente na vida do indivíduo, repetindo esquemas de comportamento. A causalidade, nessa perspectiva, está intimamente ligada à compulsão, à repetição. Uma vez adquirido certo modelo de ação, reflexo de um conflito profundo entre pulsões e proibições, isso se repetirá nas diversas situações da vida que apresentem alguma semelhança com a primeira situação que o motivara.

Tratar-se-ia de uma *“invariância da biografia”*, representada pela compulsão à repetição, mais do que uma *“invariância da natureza”* e diferencia-se da segunda em que ela pode ser abolida mediante a autorreflexão (HABERMAS, 1982). Apesar de Monod salvar as diferenças entre biologia e psicanálise no que concerne à imprevisibilidade dos fenômenos, características específicas do último o distanciam daquela ciência.

O discurso freudiano é incomparável com o das ciências naturais, uma vez que ele se caracteriza como um discurso misto que envolve noções como força, movimento e, também, sentido. Assim, a psicanálise é possível pela recusa da alternativa entre esses termos e os seus modelos de explicação (RICOEUR, 1967). Seguindo essa leitura da teoria, se no momento inicial do *Projeto* havia um divórcio entre explicação e interpretação, a favor de uma explicação naturalista, na qual o princípio de constância, a hipótese quantitativa e a hipótese anatômica eram fundamentais, o desenvolvimento ulterior avança na direção do conceito energético, não anatômico, de força psíquica e não física (RICOEUR, 1967).



De modo que o determinismo psíquico, uma vez que envolvo forças psíquicas e não físicas, nomeia uma forma específica de ligação entre os seus fenômenos, diferentemente da dos fenômenos naturais carentes de conteúdo significativo. Pensemos em “causas psíquicas” como forças determinantes histórico-pessoais. Certamente, o modelo explicativo da história pode ajudar a esclarecer a questão.

Para Paul Veyne (1992), a história não explica, nem deduz e prediz, nem procura princípios que tornem o acontecimento inteligível, mas explicita os diversos episódios que completam uma trama. Nessa trama, os incidentes podem ser chamados de causas superficiais, as condições objetivas de causas materiais e a deliberação de causa final. A história seria uma narração formada de intenções e acasos. Na tentativa de explicar a vida psíquica, a psicanálise aproxima-se da reconstrução de uma trama, na qual também existem contingências, dados objetivos e intenções. Vejamos isso com mais detalhes.

Toda representação é determinada por uma outra representação ou uma série delas. Como vimos, não se trata de determinação uniforme em todos os indivíduos, uma vez que o sujeito, para viver, tem de compatibilizar os traços de caráter, os dados biológicos, os pulsionais, os culturais e as circunstâncias singulares. Com a confluência de todos esses fatores, o indivíduo estabelece um padrão de comportamento psíquico originado da união do constitutivo e do disposicional (FREUD, [1910] 1976, AE XI)³. A adaptação desse padrão de comportamento às diversas situações da vida escreve a história individual sem que o sujeito possa fugir do trilho, a não ser por meio do autoconhecimento.

³ Freud afirma que o determinismo vital conforma-se por necessidade da constituição e contingência da infância.

Dado o conflito inconsciente, entre uma pulsão e uma proibição, cada vez que o sujeito se encontre em uma situação semelhante àquela que o originou, sofrerá a compulsão de repetir o mesmo tipo de conduta que encontrou como solução de compromisso na primeira vez. Tudo isso se passará sem que o sujeito possa escolher, porque ele desconhece os motivos do seu comportamento.

Acreditamos que a compulsão à repetição é um outro grau da não liberdade. Com efeito, em um primeiro grau, o sujeito não possui livre arbítrio, porque toda representação psíquica e, entre essas, encontram-se as chamadas decisões, é condicionada por representações já existentes, seguindo um certo padrão. Ou seja, não há representação incondicionada. Em um segundo grau, a condicionalidade das nossas representações resulta de um conflito do qual surge uma solução de compromisso, que se repete compulsivamente. A constituição psíquica, em combinação com a pré-história infantil, define o padrão de respostas próprio de cada sujeito, que rígido, torna-se patológico.

Nesse quadro, toda vez que surge uma nova representação na psique é resultado de representações anteriores, e algumas são mais significativas do que as outras, segundo o investimento que cada uma possui. O sujeito existe na interseção do biológico e do cultural que existem nele. A partir desses dados, o indivíduo realiza sua experiência histórico-pessoal com as circunstâncias particulares que lhe toquem viver. A experiência assim formada envolve pulsões e ideais em oposição e determina a experiência futura.

Todavia, existem diferentes posições no que concerne à relação entre o histórico e o determinismo na teoria freudiana.



Hospers⁴ (1966) interpreta que o comportamento de um sujeito é determinado pelo seu caráter. Esse, por sua vez, é conformado pelas influências hereditárias e pelo entorno na primeira infância, ambos independentes da escolha do sujeito. Fatores específicos da infância, que acontecem uma vez e cujos efeitos perduram para sempre, determinariam, com os fatores constitutivos, a conduta de cada um. Em outras palavras, essa interpretação afirma que qualquer escolha está determinada, inconscientemente, pela personalidade já formada na infância.

Ora, ainda que nosso comportamento se enquadre em uma tipologia genérica, de acordo com os pontos de fixação no desenvolvimento libidinal e das pulsões egóicas, a maneira singular de lidar com a situação específica de cada um supõe uma atividade criativa, no sentido de nova e, portanto, imprevisível. Para a teoria freudiana, a história é relevante. A infantil, porque a psique constitui uma complexa rede de representações que exercem sua influência nas novas produções de cada sujeito. A adulta, porque as diversas constelações possíveis de acontecimentos podem provocar ressonâncias e ecos diferentes sobre o passado.

Com efeito, os esquemas gerais de evolução concretizam-se em cada sujeito com variações, fruto da individualidade. Assim, na infância, a psicologia do sujeito adquire sua especificidade pelo fato de que a constituição sexual inata vê-se modelada pelas vivências da criança, o que configura a disposição individual para contrair psicose que as circunstâncias da vida adulta poderão despertar (FREUD, [1917] 1976, AE XVI) e também modificar.

⁴ Segundo Wallwork, Hospers é o principal defensor do determinismo estrito em Freud mediante o que ele chama de “argumento genético”.

Quanto a isso, a posição de Edwin Wallace (1986) parece-nos adequada. Em relação à história presente de um indivíduo adulto, ele sustenta que o comportamento é sempre consequência inevitável de todas as condições internas e externas existentes na hora de tomar uma decisão. Assim, a conduta resultaria da interseção entre a estrutura da personalidade do indivíduo determinada, histórica e constitucionalmente, por uma parte e a situação real presente pela outra. Isso significa que determinado não equivale a predeterminado na infância. O acontecer presente do indivíduo também tem uma papel a cumprir. O autor afirma:

de fato, a personalidade humana é um complexo sistema aberto (ele próprio composto de numerosos subsistemas interativos), interagindo com o seu entorno; a partir desse processo novos determinantes originam-se continuamente (WALLACE, 1986, p. 938).

Em apoio à última posição, parece-nos que a ideia de um padrão de comportamento estabelecido na infância, não significa, para Freud, desconsiderar a influência da história ulterior na vida do indivíduo, como é o caso de Hospers. Com efeito, ele pensa que o destino de alguém se decide na formação do caráter na infância. Não apenas que o padrão de comportamento apreendido na infância seja predominante, senão decisivo. Isso significa desconhecer possíveis determinantes surgidos no curso da vida do sujeito.

Uma circunstância adversa, por exemplo, pode levar à remissão de sintomas por processo compensatório – como no caso do Homem dos Lobos, quando ele perde tudo por causa da guerra (FREUD, [1918] 1976, AE XVII, n. 14)⁵. Esse caso mostra que

⁵ Cf. também o papel da necessidade de castigo e o masoquismo moral em *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, p. 161.



não haveria uma predestinação, mas um processo que incorpora os fatos históricos e que eles, por sua vez, influenciam no padrão de conduta, ainda que se possa argumentar que se trata de uma outra satisfação do sentimento de culpa inconsciente. Em todo caso, podemos compreender, à luz dessa história clínica, em que sentido Freud especula com a possibilidade de um curso de vida resultar diferente. Nesse exemplo, uma mudança no meio exterior do paciente altera a determinação psíquica, mesmo que não profundamente, nem de modo definitivo.

Ao que tudo indica, Hospers adjudica ao caráter a força determinante, enquanto Wallace aceita uma certa influência dos acontecimentos contemporâneos do momento da conduta. Certamente, o significado da terapia difere em ambos autores. Hospers afirma que, mesmo em pessoas normais, o caráter é produto de causas, nas quais o querer de cada um não teve parte e, portanto, nosso comportamento não depende, em absoluto, da nossa escolha. Em última instância, até a capacidade de mudar um tipo de comportamento determina-se pelo caráter.

Determinismo e terapia

Se aceitarmos a interpretação de Hospers acerca do determinismo psíquico, como devemos entender, então, a afirmação de Freud acerca da finalidade da terapia? A menos que a declaremos incompatível com a interpretação, não há outra forma, senão entender que o eu atualiza na análise uma capacidade de mudança já latente nele. Se, ao contrário, acreditarmos em uma capacidade realmente transformadora da terapia, parece mais apropriada a versão determinista de Wallace que outorga algum papel aos acontecimentos presentes, entre os quais, pode encontrar-se a transferência com o analista.



Ao contrário, a postura de Hospers, sem dúvida, minimiza em extremo a capacidade modificadora da terapia.

Ao falar da técnica analítica em *Esquema da Psicanálise*, Freud enumera uma série de elementos que intervêm a favor ou contra o sucesso da terapia:

Pela parte do paciente, agem com eficácia em favor nosso alguns fatores ajustados à *ratio*, como a necessidade de curar-se motivada no seu padecer e o interesse intelectual que pudemos despertar-lhe perante as doutrinas e revelações da psicanálise, mas com forças muito mais potentes, a transferência positiva com a qual nos solicita. Por outra parte, trabalham contra nós a transferência negativa, a resistência de repressão do eu [...], o sentimento de culpa oriundo da relação com o superego e a necessidade de estar doente ancorada em profundas alterações de sua economia pulsional. [...] Independentes desses, podem-se discernir alguns outros fatores que intervêm em sentido favorável ou desfavorável. Uma certa inércia psíquica, uma certa dificuldade no movimento da libido, a qual não quer abandonar suas fixações, não pode resultar para nós bem-vinda; a aptidão da pessoa para a sublimação pulsional desempenha um grande papel, o mesmo do que a sua capacidade para elevar-se sobre a vida pulsional grosseira, e o poder relativo de suas funções intelectuais ([1940] 1976, AE XXIII, p. 181).

A polêmica sobre a influência do endógeno e do exógeno na vida anímica apresenta-se aqui sob a forma de discussão sobre os fatores atuantes na terapia. Sem dúvida, para Freud, a transferência terapêutica é *conditio sine qua non* em relação ao



resultado do processo analítico. Aceitar que uma análise bem-sucedida depende de certas condições prévias parece matéria tranquila para a teoria freudiana. Pensar que o sucesso é decidido exclusivamente por tais condições, como sustenta Hospers, e que contra elas nada se pode, não é tão óbvio.

No que diz respeito às possibilidades de sucesso na terapia, Freud não parece ter uma posição definitiva. Assim, na 28ª Conferência de Introdução à Psicanálise, falando da cura, ele afirma a possibilidade de uma modificação duradoura na vida anímica e uma defesa diante de novas possibilidades de adoecer, uma vez ultrapassadas as resistências internas do paciente (FREUD, [1917] 1976, AE XVI). Em *Análise terminável e interminável*, a posição defendida é menos confiante quanto à capacidade do processo analítico de mudar o eu de forma mais geral (FREUD, [1937] 1976, AE XXIII); em *Esquema da Psicanálise*, sugere que pode haver uma mudança de caráter mais geral (FREUD, [1940] 1976, AE XXIII). Em *Análise terminável e interminável*, Freud estabelece três fatores dos quais dependem as chances da terapia:

Assim, chegamos a discernir como decisivos para o sucesso do nosso empenho terapêutico as influências da etiologia traumática, a intensidade relativa das pulsões que é preciso governar, e algo que chamamos alteração do eu ([1937] 1976, AE XXIII, p. 236-237).

Se considerarmos que a alteração do eu pode ser adquirida ou originária, vemos a prudência com que Freud evita pronunciar-se pela preponderância do endógeno ou exógeno como fatores etiológicos. No entanto, ele reconhece, no mesmo texto, umas linhas depois, que o caso de alteração adquirida de seu resulta mais fácil de tratar. A modificação, certamente, veicula-se por meio de fatos novos cuja influência sobre traços adquiridos parece bem mais confiável do que sobre características constitutivas.

Ora, a psicanálise freudiana parece fundar-se, por uma parte, na ideia de que a reunificação da representação e o seu afeto, no vir à consciência duma representação recalçada, produz um efeito modificador sobre o comportamento psíquico. Por outra, reviver o vínculo primitivo das primeiras escolhas, na transferência terapêutica, pode iniciar uma nova série de determinações, ao fazer conscientes aspectos da personalidade até então inconscientes.

Em geral, o trazer à consciência uma representação recalçada acarreta novas possibilidades como a recusa por juízo de condenação, a sublimação ou, simplesmente, a realização do desejo antes recalçado. Certamente, nenhuma dessas possibilidades se apresenta como indeterminada. Trata-se de novas possibilidades condicionadas, abrindo novas vias a conduta futura. Aqui, “nova” significa mudança no padrão de comportamento. Nesse sentido, indicaria um poder-ser de outra maneira.

Considerações finais

Com as ressalvas antes mencionadas, uma interpretação mais próxima da de Wallace do postulado freudiano do determinismo psíquico não exclui escolha ou possibilidade de uma representação ter sido diferente do que foi. Assim, tanto determinação quanto liberdade requerem ser pensadas não em termos absolutos, mas como conceitos que aceitam graus e, portanto, não são, necessariamente, excludentes entre si. Liberdade não se opõe nem à determinação, nem à causalidade. Opõe-se à compulsão. Como salientamos, para que uma representação seja determinada não significa necessariamente que seja nem coagida nem compelida. Nessa perspectiva, na



polêmica de incompatibilismo *versus* compatibilismo, podemos considerar a teoria freudiana como uma variante desta última posição no âmbito das representações.

Referências

ANDACHT, F.; GIL, D. Un recuerdo florido. Entre la determinación y el determinismo. In: BLEICHMAR, S. **Temporalidad, Determinación, Azar**. Buenos Aires: Paidós, 1994.

FOOT, Philippa. El libre albedrío en tanto que implica el determinismo. In: _____. **Las virtudes y los vicios**. México: UNAM, 1994.

FREUD, Sigmund. La Interpretación de los sueños. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, IV - V, [1900] 1976.

_____. Psicopatología de la vida cotidiana. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, VI, [1901] 1976.

_____. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XI [1910] 1976.

_____. Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XV, [1916-1917] 1976.

_____. XXIII Conferencia de Introducción al Psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XVI, [1917] 1976.

_____. De la historia de una neurosis infantil. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XVII, [1918] 1976.

FREUD, Sigmund. Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XVIII, [1920] 1976.

_____. El problema económico del masoquismo. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XIX, [1924] 1976.

_____. Análisis terminable e interminable. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XXIII, [1937] 1976.

_____. Esquema del psicoanálisis. In: _____. **Obras Completas**. Trad. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, XXIII, [1940] 1976.

HABERMAS, J. **Conocimiento e Interés**. Madrid: Taurus, 1982.

HOBBS, T. **Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard**. Paris : Vrin, 1999.

HOSPERS, J. What Means This Freedom? In: BEROFSKY, B. (Ed.). **Free Will and Determinism**. New York: Harper&Row, 1966.

MONOD, J. **El azar y la necesidad**: Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna. Barcelona: Tusquets, 1985.

POPPER, K., El cubo y el reflector: dos teorías acerca del conocimiento. In: _____. **Conocimiento Objetivo**. Madrid: Tecnos, 1974.

RICOEUR, P. **Da Interpretação**: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1967.

VEYNE, P. M. **Como se escreve a história**. Brasília: Edunb, 1992.

WALLACE, E. Determinism, Possibility, and Ethics. **JAPA**, v. 34, 1986. p. 933-974.

WALLWORK, E. **El psicoanálisis y la ética**. México: F.C.E., 1994.



UMBERTO ECO: A OBRA DE ARTE ENQUANTO FENÔMENO COMUNICATIVO

Maria Alice Coelho Ribas¹

Conscientemente ou inconscientemente, o ser humano sempre procurou, de um modo ou de outro, dar vazão à sua sensibilidade estética, com a criação de mitos, pinturas, esculturas, que expressassem o humano das mais variadas formas. Em todas as partes do mundo, ao longo da história e de diversos modos, a arte se apresenta como uma constante e parece evidenciar-se como uma necessidade. No dizer de Fischer:

A arte concebida como ‘substituto da vida’, a arte concebida como meio de colocar o homem em estado de equilíbrio com o meio circundante – trata-se de uma idéia que contém o reconhecimento parcial da natureza da arte e de sua necessidade. Desde que um premente equilíbrio entre o homem e o mundo que o circunda não pode ser previsto nem para a mais desenvolvida das sociedades, trata-se de uma idéia que sugere, também, que a arte não só é necessária e tem sido necessária, mas igualmente que a arte continuará sendo sempre necessária (FISCHER, s/d, p. 11).

Como uma forma de expressão exclusivamente humana, a sensibilidade estética levou o homem a aprimorar seus

¹ Professora do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA - Santa Maria/RS. Mestre em Filosofia.



instrumentos de trabalho, sofisticando-os cada vez mais (não só no que diz respeito à sua funcionalidade, como também no que se refere à sua forma), antes mesmo de envolver-se com a construção de conceitos. Tal atitude evidencia que a arte não é só uma forma de expressão utilizada pelo homem, mas revela-se como sendo uma necessidade inerente ao todo do seu viver. Isto é, a sensibilidade estética não é uma característica acessória do ser humano, uma vez que ela se faz presente em tudo o que ele realiza como um complemento através do qual o humano se evidencia.

Muito embora saibamos que a sensibilidade estética apresenta-se como uma característica peculiar ao ser humano, ou seja, que ela perpassa todas as suas atividades, não podemos deixar de salientar que é na arte que ela se dá por inteiro. Isso porque a arte é o campo privilegiado em que a sensibilidade estética se põe de modo pleno. Ou seja, “a arte é o campo privilegiado, lugar eleito onde, de maneira excelente e exemplar, se manifesta a sensibilidade estética do ser humano” (QUADROS, 1981, p. 29).

O contato com as obras de arte do passado e com os produtos artísticos do nosso tempo revelam que a arte não é um campo isolado do agir humano. Ao contrário, tais obras nos mostram o desvelamento do próprio humano (no seu contexto cultural, religioso, sociopolítico, etc.), projetado na sua produção artística (OSBORNE, s/d). Esse envolvimento da arte com as outras instâncias do pensar e do agir humanos levou muitos pensadores, ao longo da história, a teorizarem sobre a arte, a lançarem-se na busca de um conceito que a definisse. Muitos teóricos procuraram, desse modo, reduzir a arte a um conceito ou a uma ideia que incorporasse tanto a experiência como o fazer artístico, na tentativa de encontrar, uma definição teórica da arte enquanto tal (PAREYSON, 1989). Tamanho esforço, no entanto, não foi coroado de êxito, ao menos no que diz respeito a encontrar uma definição da arte que se possa ter como a única possível.

Hoje em dia, existem várias definições da arte, mas cada uma revela apenas um aspecto do fenômeno, sem, contudo, abarcá-lo de modo global. Diante da diversidade e da complexidade dos fenômenos artísticos, muitos teóricos têm optado por uma definição parcial, ora colocando a arte como conhecimento, ora como forma de expressão ou como sentimento, chegando a pensá-la até mesmo como uma forma especial de linguagem; outros vão além, a ponto de defini-la como sendo o inefável. Diante desse quadro, fica evidente, se queremos pensar na viabilidade de uma definição da arte em nível conceitual, a necessidade de considerarmos não só a complexidade e a diversidade dos fenômenos artísticos, mas também a mudança processual de significação assumida pela palavra arte ao longo do tempo.

No decorrer da história do pensamento, inúmeras teorias foram formuladas na tentativa de dar uma resposta satisfatória à pergunta o que é a arte. Tal questão se constitui, sem dúvida, no pressuposto fundamental de toda investigação e discurso que se propõem a falar acerca da arte e do fazer artístico. Porém, quando discutimos o problema da definição conceitual da arte, devemos levar em consideração a peculiaridade do fenômeno cultural estudado. Precisamos saber se existem constantes nas diferentes concepções da arte que permitam concebê-la como sendo um fenômeno único. Isto é, faz-se necessário compreender se a mutabilidade e a contraditoriedade dos fenômenos artísticos nos impedem ou não de reconhecermos uma raiz comum, um fio condutor, que perpassasse todos os produtos da arte, sem prescrever-lhe um determinado conteúdo. Em outros termos, resta-nos, todavia, saber se é possível encontrar uma resposta em nível conceitual que englobe fenômenos tão complexos e diversos, sem desprezitar seus atributos específicos. Conforme afirma Umberto Eco:



[...] Assim, uma definição geral da arte sabe que tem limites: e são os limites de uma generalização não verificável mas tentadora; os limites de uma definição marcada pela historicidade e, portanto, susceptível de modificação noutro contexto histórico [...] No entanto, uma definição da arte é indispensável: é um gesto que se pratica, um dever que se cumpre para tentar estabelecer um ponto de referência para os discursos que são, pelo contrário, deliberadamente históricos, parciais, limitados, orientados para uma escolha (crítica ou operativa) (ECO, 1986a, p. 143).

A diversidade e a complexidade da arte, como se pode notar, são os elementos complicadores que dificultam a sua compreensão teórica. O fato da palavra arte ter assumido várias significações no decorrer da história, e dos fenômenos artísticos terem se apresentado de modo diversificado, dependendo da época e do lugar em que ocorreram, agrava ainda mais essa dificuldade; o que não significa, todavia, que tal empreendimento seja de todo impossível.

Arte é, ao mesmo tempo, una e múltipla [...] sua multiplicidade vem tanto da variedade dos materiais como da diversidade dos objetivos especiais dos diversos ramos da criação artística (MUKAROVSKY, 1981, p. 230).

A complexidade e a diversidade desses fenômenos não nos isentam da necessidade que temos de teorizar sobre eles como um modo de compreendermos o exercício da nossa própria sensibilidade estética. Ao contrário, mostram-nos tão somente que, por serem complexos e por se apresentarem

de modo diversificado no tempo e no espaço, os fenômenos artísticos exigem um tratamento especial.

A partir do pressuposto básico de que a arte é um fenômeno cultural e que, por isso, pode ser vista sob o prisma da comunicação sem sofrer alterações, buscaremos mostrar, no percurso deste estudo, de que modo arte e comunicação se relacionam e, portanto, quais são os elementos teóricos que nos permitem estabelecer essa ligação. Tal posicionamento, no entanto, não tem a pretensão de efetuar uma redução entre arte e comunicação, nem tampouco a de formular juízos de valor, pois sabemos que, embora a comunicação nos permita esclarecer alguns dos mecanismos fundamentais da arte, ela não abarca esse fenômeno cultural de modo exaustivo. Não o abarca porque ficam fora de sua análise explicativa vários fatores que fazem parte dos fenômenos artísticos como um todo. Por exemplo, as intenções do artista, sua psicologia, sua relação com a sociedade, a colocação histórica da obra, etc..

O fato de nos determos na análise do fenômeno artístico, enquanto fato comunicativo, faz sentido porque a comunicação nos permite entender como os seus objetos são “construídos” para produzirem ou sugerirem efeitos estéticos. Além disso, mostra-nos como a obra de arte (mensagem artística) contém elementos que orientam a própria interpretação. Afirmar, no entanto, que a obra de arte pode ser examinada como fenômeno comunicativo equivale a dizer que ela contém elementos portadores de valores estéticos. Isso porque uma teoria com base comunicacional se constitui em uma via de explicação cujo objetivo não é o de julgar se uma obra é bela ou não, mas dizer “como” e “por que” tais obras são capazes de produzir efeito estético. Como se pode perceber, esse tipo de análise se restringe somente aos elementos da obra enquanto tal, deixando de fora



todo e qualquer elemento exterior a ela. A obra, no caso, passa a ser entendida como um “signo” que se assume no instrumento racional de uma significação “capaz de expor uma verdade e revelar o código desta verdade” (MUKAROVSKY, 1981, p. 338). Esse ponto de vista, obviamente, exclui todo preconceito de cunho idealista que vê a obra de arte como sendo o inefável e, portanto, exclui aquela vertente que concebe a apreensão do seu significado somente mediante uma revelação espiritual com o objetivo de sua representação.

A questão de ser ou não a arte uma linguagem é bastante polêmica, uma vez que muitos e diferenciados são os posicionamentos teóricos elaborados a esse respeito (CALABRESE, 1986). Ainda não se tem uma resposta definitiva para essa questão, pois mesmo dentro do grupo de pensadores que defendem a ideia de que a arte é uma linguagem, encontramos variações significativas de posicionamento. Por isso, por não ser evidente a ideia de que a arte é uma linguagem e também por haver discrepâncias de opiniões, mesmo entre aqueles que defendem tal posicionamento, fez-se necessário a demonstração teórica de alguns pressupostos básicos que estão implicados na afirmação de que a arte é um fenômeno comunicativo. Em outros termos, não basta tão somente afirmar que a arte é uma linguagem, pois se faz necessário demonstrar: a) como ela se constitui num sistema linguístico; b) qual o seu relacionamento com o sistema linguístico mais comum - a língua; e c) que os diferentes tipos de fenômenos artísticos estão ligados pelo modo como produzem ou sugerem o efeito estético.

A fim de realizarmos a abordagem semiótica do fenômeno estético, servir-nos-emos dos elementos básicos do processo comunicacional com o intuito de esclarecermos os mecanismos



fundamentais da arte. Partiremos, aliás, do pressuposto básico de que a qualidade estética requerida para que um objeto seja considerado artístico, encontra-se relacionada ao modo de comunicar dos próprios objetos. Segundo Umberto Eco, podemos entender a obra de arte como

um fato comunicativo que necessita ser interpretado, integrado, completado por uma contribuição de quem frui. Contribuição que varia com os indivíduos e as situações históricas e que é continuamente medida por referência ao parâmetro imutável que é a obra enquanto objeto físico (ECO, 1986b, p. 49).

E isso é o mesmo que dizer que o efeito estético está intimamente relacionado ao modo como as mensagens estéticas são construídas. Analisaremos a mensagem estética, buscando demonstrar que a ambiguidade e a autorreflexividade constituem o núcleo central desse tipo de mensagem. A ambiguidade é apontada por Roman Jakobson como a principal característica da mensagem estética. Ela é considerada o elemento identificador de toda mensagem centrada em si mesma (JAKOBSON, 1963, p. 149). Esses são, pois, os elementos apontados também por Umberto Eco como caracterizadores de toda e qualquer obra de arte (ECO, 1986b, p. 225).

Nesse sentido, o objeto artístico se constitui como uma forma de expressão e, conseqüentemente, obedece a certas leis estáveis da comunicação. Toda a arte, de um modo geral, é comunicação; mais precisamente, é uma linguagem especial, uma forma de expressão singular enquanto fenômeno comunicativo. Por isso, a sua aproximação com os demais tipos de linguagem torna-se difícil, só podendo realizar-se, na medida



em que se façam as devidas concessões. Ou seja, a arte, dada a sua especificidade, não pode ser identificada com a linguagem comum, como se faz na apreciação vulgar. Se quisermos, de fato, empreendermos tal ligação, temos necessariamente que levar em consideração que, se a arte é mesmo uma linguagem, ela não pode ser vista como uma linguagem qualquer, uma vez que é preciso qualificar seus atributos e peculiaridades. Se, em algumas condições de comunicação, tem-se em mira o significado, a ordem, o óbvio - tal não ocorre na mensagem referencial que visa a ser compreendida sem possibilidade de equívocos e interpretações pessoais; já na comunicação estética, ao contrário, o que se busca é a ambiguidade, a riqueza de significados possíveis, uma vez que ela visa a alcançar o efeito estético (ECO, 1986b, p. 224).

Umberto Eco fez da semiótica a via de acesso à arte. Ele entendeu que a semiótica, apesar de não nos dizer tudo acerca da arte, permite-nos, em contrapartida, considerar os fenômenos estéticos, especificando-os em sua própria singularidade.

A análise de Umberto Eco sobre o problema da linguagem da arte é feita à luz de dois momentos teóricos convergentes, na medida em que se serve, por um lado, da poética formalista do “desvio da norma” (elaborada, sobretudo, por Roman Jakobson e pelo Círculo Linguístico de Praga) e, por outro, da ideia de “quantidade de informação” (advinda da teoria matemática da informação). No primeiro momento, fundamentado na teoria jakobsoniana da linguagem, ele sustenta que a obra de arte se constitui em uma mensagem essencialmente ambígua e autorreflexiva. O segundo ele desenvolve como uma decorrência do primeiro.

No que diz respeito à ambiguidade, ela é analisada como a responsável pela singularidade caracterizadora desse tipo de mensagem. Dela decorre a autorreflexividade, que se apresenta

como o segundo elemento a fazer parte do núcleo central ou da estrutura da comunicação estética. Por apresentar-se estruturada de modo ambíguo e, conseqüentemente, autorreflexivo, a mensagem estética torna-se suscetível a inúmeras interpretações, o que eleva, consideravelmente, a sua taxa informacional. Por isso, quanto mais ambígua for a mensagem (obedecendo, obviamente, a certos limites de ambigüidade) mais elevada será a sua quota de informação. Isso equivale a dizer que, em uma mensagem estética: a) o nível informacional ou o número de escolhas interpretativas possíveis varia conforme o seu grau de ambigüidade; b) o “quanto” de informação das mensagens como função estética aumenta, proporcionalmente, à sua ambigüidade, na medida em que a estrutura ambígua desse tipo de mensagem gera uma carga informacional maior no seu interior. Esses, portanto, são os fatores que levaram Umberto Eco a conceber a obra de arte como uma mensagem essencialmente ambígua, uma pluralidade de significados que se apresentam reunidos num só significante.

Uma obra de arte, forma acabada e fechada em sua perfeição de organismo perfeitamente calibrado, é também aberta, isto é, passível de mil interpretações diferentes, sem que isto redunde em alteração de sua irreproduzível singularidade (ECO, 1986b, p. 40).

Apesar de ter sofrido várias reformulações, essa sua concepção (formulada pela primeira vez no seu livro “Obra Aberta”, 1962) permaneceu constante em todos os seus escritos que tratam desse assunto.

Foi apoiando-nos nessa concepção de arte formulada por Umberto Eco que, neste estudo, tendemos a analisar o



“operar” da obra de arte de modo similar ao de todo fenômeno comunicativo. Entretanto, apesar dessa semelhança, constatamos que a linguagem do objeto estético apresenta uma diferença fundamental em relação aos demais tipos de linguagem, pois a mensagem estética, que tem como pressuposto básico a ambiguidade, infringe as regras de linguagem habituais, colocando o receptor numa situação de “tensão interpretativa” que é ocasionada pelo modo novo, inusitado de estruturação da mensagem (MUKAROVSKY, 1981). A “tensão interpretativa” advém exatamente da estrutura ambígua da mensagem que faz com que o receptor se volte sobre ela a fim de encontrar um significado ou uma interpretação possível (JAKOBSON, 1963). Entretanto, esse tipo de mensagem exige um receptor atento que intervenha com atos de escolha e que construa o conteúdo da mensagem a partir dos impulsos que vem dela própria. Dado que a mensagem estética se constitui numa fonte prolífica de informações possíveis e que também responde de modo diverso a diferentes abordagens, cabe, do mesmo modo, ao receptor escolher um significado possível. Ele, necessariamente, deverá escolher, dentre os diversos significados veiculados por uma mesma mensagem, uma “chave de leitura” que lhe possibilite encontrar uma significação dentro de um “campo” de significações possíveis. É fazendo isso que ele inicia a participação no centro ativo do processo de significação. Segundo o autor:

As sugestões são voluntárias, estimuladas, explicitamente evocadas, mas dentro dos limites estabelecidos pelo autor, ou melhor, pela máquina estética que ele pôs em movimento (ECO, 1986b, p. 82). O autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja fruída e compreendida tal como a produziu; todavia, no ato



de reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual (ECO, 1986a, p. 40).

Podemos inferir do que foi dito que se trata de uma intervenção ativa e consciente que se constitui numa exigência da própria estrutura interna da mensagem estética. O receptor tem por função recriar a mensagem (obra de arte) em uma perspectiva diferente, sem, todavia, alterá-la na sua própria singularidade. Afinal, cabe a ele somente atualizar os impulsos que já estão contidos na própria mensagem, cuja estrutura ambígua e autorreflexiva é produzida de tal modo a torná-la indefinidamente interpretável, o que não quer dizer infinitamente interpretável. Dizer que a obra de arte em sua “definitude exterior” (enquanto acabada), reúne uma gama de significados possíveis, não significa, todavia, afirmar que ela comporta todo e qualquer significado que o receptor venha atribuir-lhe. Embora comporte muitos significados, não comporta todo e qualquer significados, mas somente aqueles legitimados pela estrutura da própria obra. Enfim, o emprego estético da linguagem requer um receptor que esteja disposto a interagir com a mensagem de tal modo a descobrir nela novas possibilidades de orientação da imaginação. Sem essa disposição do receptor a comunicação estética se torna difícil, senão impossível.

Com efeito, nas mensagens em que há supremacia da função estética, o código é constituído de tal modo a fim de que qualquer signo por ele engendrado possua múltiplos



significados. Isso ocorre devido à quebra da ordem probabilística da linguagem que nos ajuda a veicular significados normais (MUKAROVSKY, 1981). É justamente o rompimento dessa ordem que contribui de modo considerável para aumentar o número de significados possíveis veiculados pela mensagem. É devido à complexidade do estímulo estético que é facultado ao receptor voltar à mensagem quantas vezes quiser, sem que lhe seja imposto fazer sempre o mesmo percurso de leitura. Ele sempre poderá voltar à mensagem, dirigindo novamente a sua atenção para o complexo de estímulos e, desse modo, evidenciar elementos que anteriormente havia deixado relegado a um segundo plano. Ele poderá, inclusive, seguir uma nova perspectiva de leitura e, conseqüentemente, organizar sua recepção segundo uma outra hierarquia de estímulos.

Dado que nas mensagens estéticas não há uma única possibilidade válida de desenvolvimento (de decodificação), que existem muitos caminhos igualmente lícitos de acesso e de interpretação, a obra permanece sempre “aberta” diante do receptor. Esse é o sentido (a “abertura” sugerida) que faz com que a mensagem (obra de arte - na concepção de Umberto Eco) apresente-se como esteticamente válida, na medida em que permite ser vista e compreendida segundo múltiplas perspectivas. Essa “abertura”, todavia, não significa ausência total de determinação, mesmo porque ela não reside nem no impulso objetivo (que é materialmente acabado), nem no sujeito (que é susceptível de toda e de nenhuma abertura). Ela se estabelece na relação sujeito-objeto, ou seja, na interação entre ambos, na qual os estímulos são organizados de tal modo que não só suscitam, mas também dirigem as possíveis reações interpretativas. Entretanto, caracterizadora da mensagem estética, ela não tem caráter “ontológico”, não se encontra essencialmente vinculada

à obra enquanto tal e sim fundada na relação interativa entre a obra e o receptor. Ela se constitui numa disposição para atualizar os impulsos advindos da própria mensagem (obra de arte). Assim, podemos dizer que, embora não haja um modo de prever o universo de interpretações possíveis da mensagem, tais interpretações, com efeito, encontram-se limitadas à estrutura previamente determinada da mensagem. Aliás, é disso que deriva a afirmação de Umberto Eco de que não existe obra de arte realmente “fechada”. A seu ver, toda e qualquer obra de arte traz inscrita, em sua forma acabada, a possibilidade de ser interpretada de inúmeras maneiras, sem redundar qualquer alteração em sua singularidade. Cada uma das interpretações faz com que a obra reviva segundo uma perspectiva diferente. Isso, contudo, se dá de tal modo para que a reação interpretativa, seja qual for, não escape jamais ao controle do autor. O receptor é convidado a reconstruir a obra a fim de compreendê-la. Mas, para compreendê-la, ele terá que recriá-la num “ato de congenialidade” com o autor, pois, independentemente da maneira como a obra for interpretada (levada a cabo), será sempre substancialmente a mesma.

A obra de arte, na sua interação com o receptor, é plurissignificativa. Essa sua plurissignificação é consequência direta da forma organizativa em que se acha estruturada. Tal estrutura não permite ao receptor isolar as referências, uma vez que ele é levado a buscar uma significação no conjunto dos significantes. A sua impossibilidade, todavia, de isolar as referências, bem como o ter que colher o *denotatum* global da mensagem, faz com que o significado da própria mensagem se torne multiforme, abrindo-lhe, por sua vez, um campo de significações possíveis. Nesse sentido que a plurissignificação é decorrente das duas principais características próprias da estrutura organizacional da mensagem estética, quais sejam,



ambiguidade e autorreflexividade. A “obra de arte é uma mensagem ambígua, uma pluralidade de significados que convivem num só significante (ECO, 1986b, p. 22). Assim como nos demais tipos de mensagens, as diferentes reações pragmáticas e interpretativas estão relacionadas ao uso (com o contexto em que são pronunciadas as expressões), e, na mensagem estética, elas estão diretamente ligadas a essa estrutura organizacional. Umberto Eco entende que

[...] a estrutura de uma obra aberta não será a estrutura isolada das várias obras, mas o modelo geral [...] que descreve não apenas um grupo de obras, mas um grupo de obras enquanto postas numa determinada relação frutiva com os seus receptores (ECO, 1986a, p. 29).

Enfim, podemos dizer que é a estrutura ambígua e autorreflexiva da mensagem estética que efetivamente singulariza a arte, tornando-a um tipo especial de linguagem. A peculiaridade da linguagem estética reside no modo como o material sógnico encontra-se organizado no seu interior. A singularidade e a complexidade dos fenômenos estéticos estão, pois, diretamente ligadas à forma organizativa dos elementos da mensagem, que não só incita o receptor a uma contínua decodificação, como também coordena e dirige as decodificações possíveis. É justamente isso que torna a mensagem estética suscetível de inúmeras interpretações, ou seja, que faz dela uma fonte à qual ele poderá sempre voltar a fim de extrair sugestões a novas interpretações. A plurissignificação, no que diz respeito aos fenômenos artísticos, não reside, portanto, em elementos estranhos à mensagem. Por isso, as inúmeras interpretações a que esse tipo de mensagem dá vazão podem

ser modos de atualização da própria mensagem, na medida em que a percebemos como uma completude estrutural cujo núcleo central prevê, no próprio processo generativo, a intervenção ativa do receptor como condição de sua efetivação. Esses, enfim, são os elementos básicos que remontam à noção conceitual de arte de Umberto Eco. Juntos formam o que ele convencionou chamar de “abertura fundamental” das obras de arte, enquanto fenômenos comunicativos.

Referências

CALABRESE, O. **A Linguagem da Arte**. Trad. Amandina Puga. Lisboa: Presença, 1986.

ECO, U. **A Definição Geral da Arte**. Trad. José Mendes Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986a.

_____. **Obra Aberta**. Trad. Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1986b.

FISCHER, E. **A Necessidade da Arte**. Trad. Octávio Cajado. São Paulo: Cultix, s/d.

JAKOBSON, R. **Essais de Linguistique Générale**. Trad. Nicolas Ruwet. Paris: Minuit, 1963.

MUKAROVSKY, J. **Escritos sobre Estética e Semiótica da Arte**. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1981.

OSBORNE, H. **Estética e Teoria da Arte**. Trad. Octávio Cajado. São Paulo: Cultrix, s/d.

PAREYSON, L. **Os Problemas da Estética**. Trad. Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Cultrix, 1989.

QUADROS, Odone José. **Estética da Vida, da Arte e da Natureza**. Porto Alegre: Acadêmica, 1981.



PENSAMENTO ÉTICO E CORRUPÇÃO POLÍTICA

Selvino Antonio Malfatti¹

Introdução

Por ocasião dos 50 Anos do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano, a sociedade mundial em geral e do Brasil em especial passam por uma crise ética na política, manifestada na corrupção. No intuito de deixar registrado esse momento e, ao mesmo tempo, promover uma reflexão filosófica sobre o fenômeno, apresentamos alguns pensadores que se ocuparam da questão.

Com efeito, a experiência global pode ser constatada pelos exemplos: na América Latina, destacam-se: Brasil (Fernando Collor de Mello), Venezuela (Carlos Andrés Pérez), Peru (Vladimiro Montesinos e Alberto Fujimori), Argentina (Carlos Menem), México (Carlos y Raúl Salinas de Gortari). Na Europa, Itália (Tangentopoli), Alemanha (Helmut Lohl), França (François Mitterrand), Espanha (PSOE), entre outros.

No Brasil, nesse último lustro, um complexo de corrupção é descoberto, envolvendo boa parte de políticos e de partidos políticos e, desses, mormente o detentor do executivo nacional, o Partido dos Trabalhadores, o PT. O estopim tem início quando um funcionário dos Correios é flagrado recebendo propina. Desde então, até o presente, veio a público uma dezena de

¹ Doutor em Filosofia. Pesquisador do CNPq.



casos semelhantes. Os de maior repercussão foram acusações de crimes envolvendo parentes do Presidente Luís Inácio Lula da Silva – os denominados caso Lulinha e caso Vavá – o saque de Roberto Marques – assessor e amigo do ministro José Dirceu – Paulo Okamoto – pagador de contas do Presidente – as movimentações milionárias em paraísos fiscais do publicitário Duda Mendonça, a violação de privacidade e gestão fraudulenta do ministro Antonio Palocci, as ações de Henrique Meirelles tentando liquidar os bancos Mercantil e Econômico, a duvidosa intervenção do Ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos na tentativa de encobrir a violação do sigilo bancário por parte do ministro Antonio Palocci, a concordância da nacionalização dos bens da Petrobrás na Bolívia por parte do executivo brasileiro, as propinas recebidas através do Dossiê Dantas, as Comissões Parlamentares de Inquérito, sem falar no assassinato ainda não elucidado do prefeito de Santo André, Celso Daniel, e na renúncia do ministro-chefe da Casa Civil, José Dirceu.

Comissões Parlamentares de Inquérito se multiplicam, atualmente já passam de uma dezena. Iniciaram com as dos Bingos, depois dos Correios, em seguida com a do Mensalão e continuaram com a da Imigração Ilegal, da Terra, das Armas, da Biopirataria e do Extermínio do Nordeste. E novas estão surgindo, como a da Anatel e das Empresas de Telecomunicações, a do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, a que trata do Registro Nacional de Veículos Automotores – Renavam, CPI das Sanguessugas e outras.

Bernard Mandeville, na conhecida Fábula das Abelhas, descreve uma colmeia em dois momentos: no primeiro, sob a égide do egoísmo e, no segundo, sob o império da virtude.

Enquanto a colmeia era regida pelo egoísmo, prosperava e todos os seus habitantes eram felizes. Os vícios grassavam



nessa comunidade. Os juristas se ocupavam em manter a animosidade entre os litigantes, os médicos preferiam a reputação à cura das doenças. Não se importavam com as pessoas, mas procuravam apenas conquistar a simpatia das empresas farmacêuticas. Os religiosos apenas se preocupavam em benzer a colmeia. Eram ignorantes, preguiçosos, avaros e vaidosos. Os soldados, fugitivos da guerra, eram cobertos de honras. Os que se empenhavam na guerra perdiam um a um seus membros até que recebiam uma miserável pensão. O rei da colmeia, uma vergonha. Os ministros do rei faziam de tudo para enganar a coroa, sem falar que saqueavam descaradamente o tesouro. Gastavam perdulariamente, embora seus salários fossem mesquinhos. A justiça, que se gabava de ser cega, enxergava muito bem o brilho do ouro. A balança, de tanto peso de presentes e propinas, havia pendido para um dos lados.

Apesar desse estado geral de egoísmo, no qual cada um procurava maximizar seu próprio bem, a colmeia prosperava. Embora seus membros seguissem caminhos contrários, ajudavam-se mutuamente malgrado sua própria vontade. A temperança e a sobriedade de uns compensavam os glutões e os ébrios. A própria avareza, raiz de todos os males, uma verdadeira invenção diabólica, tornava-se escrava da prodigalidade. O luxo de uns favoreciam milhões de pobres. A vaidade, paixão detestada por todos, dava emprego a um grande número de pessoas. A inveja e o amor próprio faziam florescer as artes e o comércio. A gastronomia e o luxo eram o maior incentivo no comércio. Tudo isso porque o vício produzia a astúcia e esta gerava a indústria.

No entanto, apesar de tudo, a colmeia nunca estava satisfeita. As novas gerações queriam mudar as leis feitas pelos seus antepassados. As mudanças provocavam desequilíbrios



e com estes as insatisfações. Então, novas mudanças eram introduzidas. A colmeia chegou a um ponto que ninguém mais se entendia e todos reclamavam de tudo e a miséria tomou conta da comunidade. Resolveram, então, pedir ajuda a Júpiter, para que ele moralizasse as relações sociais e políticas. Este, a contragosto, decreta: “de agora em diante a honestidade tomará conta de vossos corações.” Como por milagre, tudo começou a mudar. As pessoas, uma a uma, começaram a se sentir culpadas. De uma hora para outra, as mercadorias baixaram os preços. Desde o primeiro ministro até o último cidadão, caiu a máscara que os escondia. O Tribunal perdeu a arrogância, os devedores, por iniciativa própria, saldavam suas dívidas. Nos processos, não entravam mais as safadezas e todos ajudavam graciosamente aos demais. Ninguém mais acumulava riquezas. A virtude e a honestidade reinavam na colmeia.

Entretanto, aí começaram os problemas. O que faziam os advogados? A justiça libertava os prisioneiros. Com as prisões vazias, a polícia se viu sem função. Depois, a própria justiça se viu inútil, pois todas as disputas cessaram. Os médicos numerosos antes da revolução e sem preocupação com os doentes, mas com o dinheiro, agora, com entrega da medicina a médicos honestos e hábeis, em pouco tempo, as doenças desapareceram, de modo que um pequeno número supria todas as necessidades. Um verdadeiro exército surgiu de desempregados na saúde. Além disso, a medicina convencional foi substituída pela tradicional, baseada na cura pelas plantas. Os ricos eclesiásticos tiveram que abandonar a preguiça e se dedicar eles próprios aos ofícios religiosos. Agora, os religiosos honestos dedicavam-se às orações e à pregação. Todos aqueles que se sentiam capazes realizavam os serviços que antes mandavam fazer por alguém. A mudança não foi menor com os funcionários do governo:

ministros e subalternos. Tornaram-se econômicos e não mais gastavam à toa o dinheiro público. Os magistrados, os nobres, os industriais, os operários, todos agiam estritamente dentro da honestidade. Todos os que gastavam excessivamente e viviam no luxo foram obrigados a se retirar.

Como por encanto, os preços começaram a cair. Os palácios encantadores foram abandonados e viraram desertos. Os poderosos que preferiam morrer antes que perder seus títulos ostentados nos muros, agora zombavam deles. A arquitetura foi abandonada, os artesãos não encontravam ocupação. Os pintores desapareceram. As abelhas começaram a abandonar a colmeia. As poucas que ficaram viviam miseravelmente, pois não tinham onde gastar o próprio dinheiro. Não se viam mais mulheres vestidas com roupas caras e bonitas. O abandono tomou conta de tal modo da colmeia que o que restou das abelhas se refugiou num oco de árvore e uma a uma foram morrendo à míngua (MANDEVILLE, 1982).

Qual a lição que se pode tirar dessa fábula? O vício é preferível à virtude? A corrupção é mais benéfica à sociedade do que ações de acordo com a ética?

Para entendimento, A Fábula das Abelhas, de Mandeville, deve ser inserida no contexto histórico, isto é, na modernidade. Esta se posicionou diametralmente oposta à Idade Média, a qual pretendia moldar a sociedade de acordo com as virtudes cristãs. Condenavam-se algumas atitudes, consideradas vícios e se exaltavam outras, consideradas virtudes. Era o princípio da anulação do amor próprio em favor do amor ao próximo (MANDEVILLE, 1982). É isso que Mandeville considera prejudicial à sociedade. Eliminar o orgulho pessoal, soberba, em nome da humildade; a avareza em favor da generosidade; a luxúria em vez da castidade; a ira dando lugar à paciência;



a gula preterida pela temperança; a inveja cedendo espaço à caridade e o ócio em vez do agir. Se uma sociedade se pautar pelas virtudes cristãs, irá definhar, pensa Mandeville. A Idade Média almejava uma sociedade teocrática, a Idade Moderna uma sociedade natural. Estamos, por isso, no contexto histórico do pensamento da sociedade em estado natural, em oposição ao pensamento de uma sociedade teocrática. Portanto, entre uma sociedade de religião exclusivista e uma sociedade corrupta há uma intermediária: uma sociedade plural e ética. É esta a proposta de Mandeville.

A animalidade do humano

Uma concepção transcendente do homem revela nele uma constituição, ação e aparência de animal. De fato, um dos elementos constitutivos de seu ser é o instinto da animalidade. Por ela, cada ser busca defender a sobrevivência por meio de um apetite ínsito à natureza. O cuidado de si mesmo para sobreviver leva os seres do mundo animal a se absterem inclusive do prazer. Evitar o nocivo a si próprio é o primeiro princípio. O segundo é seu reverso, a busca do que lhe seja vantajoso. Todos os animais, inclusive o homem, buscam o que lhes trará prazer, vantagem e bem-estar. Essa busca incessante do próprio bem e o cuidado para evitar o nocivo é o apetite do instinto. Com efeito, pelo apetite da animalidade, o homem e os demais animais buscam o necessário à vida, como o alimento, abrigo, cura de doenças e a perpetuação. Há um equilíbrio natural, nem sempre pacífico e harmonioso. Conforme Mandeville, o resultado final é o que vale (MANDEVILLE, 1982).

O instinto como apetite possui algumas características que influenciarão sobremaneira na constituição do homem, pois



ele é instinto, mas não só, como acontece no restante do reino animal. No animal, o instinto é natural, infalível, imutável e cego. No homem, debatem-se instinto, racionalidade e liberdade, dando origem a inúmeras decisões internas. O animal chora quando sofre, o homem pode chorar ou sorrir. O animal se satisfaz quando se saciou, o homem pode querer acumular o supérfluo, bater-se por bens abstratos como a honra e a dignidade. O animal procura o bem individual e quando o alcançou satisfaz-se, o homem, ao invés, nunca sossega e só se sente feliz comparando-se com os demais. Pela razão, cada homem se julga mais sábio e capacitado que os demais. No animal, basta o dano ser reparado, no homem não, quer mais, quer que a injúria também seja reparada. Na prática, cada homem busca afastar o nocivo e procurar o benéfico. Nessa situação, o desenlace hobbesiano é o mais provável. Cada um buscando o que é melhor para si, estaria diante da iminência de um conflito generalizado. No animal, a natureza o leva à guerra, mas o homem pode superá-la através do pacto. Pelo instinto, não há possibilidade de paz projetada, a guerra se torna inexorável. Esse é o estado natural ou o estado dos instintos (HOBBES, 1974.)

A natureza da corrupção

O homem se descobriu homem não quando contemplou o universo, a Terra, os seres que o rodeavam, mas quando se flexionou sobre si mesmo. Consciência de si e autoconhecimento foram atos instantâneos primeiros do ser humano. O homem, ao tomar consciência de si, iniciou também o esforço para se descobrir. Certamente, sua primeira constatação foi ver-se um ser semelhante e diferente a outros seres. Fisicamente, possuía características semelhantes, mas no modo de agir, percebeu em



si algo que o diferenciava. E a partir do momento em que iniciou seu autoconhecimento, não procurou as semelhanças, mas a diferença. Quanto tempo perdurou esse processo de diferenciação? Até o presente ainda não sabemos. Mas, um parâmetro metodológico é certo: “o conhecer-se a si mesmo” do oráculo de Delfos, pela boca de Sócrates. A partir de então, começam as tentativas do homem para autodefinir-se. O coroamento desse debate ocorreu com Platão e Aristóteles. O primeiro, Platão, entendeu que o homem era um “animal que fazia ciência” (PLATÃO, 1988). Seu discípulo, Aristóteles, caminhando pela mesma esteira concluiu que o homem é o único animal que possui a razão, e esta serve ao homem para indicar-lhe o útil e o nocivo e, por extensão, o justo e o injusto (ARISTÓTELES, 1988).

Para Platão, a questão do conhecimento do homem em si e suas consequências políticas são fundamentais. Foi influenciado pela tese de Sócrates de que o verdadeiro e justo se identificam, e o contrário também será verdadeiro, isto é, o falso e iníquo se identificam. Para a política, isso equivaleria a dizer que, se os verdadeiros fundamentos da ciência política fossem conhecidos, haveria também uma política justa (PLATÃO, 1993). Aristóteles vislumbrou a corrupção ontológica, isto é, aquela que não depende do sujeito que conhece, mas do ser em si, independentemente do sujeito. Na sua análise geral, tanto a geração quanto a corrupção dos seres fazem parte do vir-a-ser da natureza. Entende ele que, onde houver movimento, haverá também mudança e onde houver esta, poderá haver corrupção. Tanto a geração como a corrupção, porém, mantêm-se dentro daquilo que potencialmente podem ser. Diz o Estagirita: “A corrupção é uma mudança que vai de algo ao não ser desse algo, e é absoluta quando vai da substância ao não ser da substância, específica quando vai em direção da especificação oposta.” (ARISTÓTELES, 1996, Livro II,



Capítulo IX a XI): Por isso, em Aristóteles, as instituições políticas relativas às formas de governo puras: monarquia, aristocracia e democracia e as formas corruptas ou degeneradas: tirania, oligarquia e demagogia existem em si, independentes do sujeito. A ética do governante consistirá em escolher o objeto correto, pois este pode ser justo ou corrupto. A corrupção, em Aristóteles, é analisada na ordem do ser e não do agir.

A essência da vontade

A liberdade sem algo que a impulsiona é apenas uma possibilidade. Sem algo que a ative nada faria. O princípio ativo da liberdade é a vontade. Ela se desdobra em duas direções: é a diretora da ação humana racional e a agente da ação. Quanto à primeira, significa uma oposição ao instinto, que é o impulso próprio dos animais. A vontade é uma decorrência da razão e, por isso, suas ações são voluntárias. O homem também possui o instinto, mas possui também a razão. O homem pode agir contra o instinto pela razão da mesma forma que pode agir contra a razão pelo instinto. Para Aristóteles, quando, porém, for racional, será também um ato voluntário, uma escolha (ARISTÓTELES, 1999). Ambos podem tanto se completar como se contradizer. Nesse último caso, podem ocorrer crises, isto é, o homem existencial terá que se cindir porque ou opta pelo instinto ou pela razão. Por instinto, o ser humano é levado a fazer justiça com as próprias mãos, mas, pela razão, deve deixá-la à justiça. Se entender que a ela não a faz, pode, então, sem legitimidade, seguir seu instinto ou abandoná-lo e seguir a razão. A vontade pode levá-lo à verdade ou à falsidade, para agir de acordo com as normas ou a racionalidade das normas. A vontade liberta o homem do instinto e o instinto prende a racionalidade do homem.



A segunda face da vontade é ser teoricamente um princípio de ação ou uma aptidão. Nesse sentido, ela é a agente dos atos humanos (AGUSTIN, 1942). Esses atos devem ser decorrentes da vontade e não do instinto. A vontade precede a ação e é causa dela. No homem, se houver ação racional, haverá vontade, mas, se houver ação animal, haverá instinto. Por isso, instinto e vontade se excluem teoricamente, mas não existencialmente. No modo existencial, isto é, no homem concreto, há uma síntese, uma fusão entre instinto e vontade, de forma que o homem se constitui de fato, em um animal racional, ou seja, instinto e vontade racional. O instinto é um ímpeto incontrolável, próprio do mundo vegetal e animal. Como o homem também tem essas funções, ele possui esse ímpeto. A vontade racional, no entanto, é o poder de querer ou não querer algo, como começar e não começar, fazer ou não fazer, continuar ou interromper. A vontade leva ao movimento, à ação, aos atos superiores, como à bondade, à justiça, à complacência. O instinto, por si só, não é capaz de produzir tais atos, somente a vontade humana proveniente da razão. Pela vontade, pensamos e sentimos que podemos obter algo desejado. Pode haver uma identidade ou não entre a decorrência e a vontade. Quando a decorrência é proveniente da vontade, unida à razão, temos um agir ético. Ao contrário, quando proveniente do instinto, que também pode estar unido à razão, temos uma decorrência corrupta. No entanto, há outra exigência para que a ação humana seja ética: ela deve ser decorrente da vontade livre.

A perspectiva da liberdade

Mas, de que forma a liberdade se concretiza no homem? Será de autodeterminação e autocausalidade, sem limites, e

nesse caso, é sujeito absoluto? Será de uma autodeterminação e causalidade externa a ele, como cosmos, estado, substância, e, nesse caso, sujeito dependente? Ou será de uma liberdade de alternativas?

Pela primeira opção, a liberdade do homem pairaria soberana, causa de si mesma. Nesse caso, como diria Aristóteles, a virtude, o vício ou a corrupção dependem de cada um, pois é dizer sim àquilo que poderíamos dizer não e vice-versa. Se fizermos uma boa ação, isso dependeu de nós, da mesma forma se fizermos uma má ação (ARISTÓTELES, 1999). Essa mesma noção pode ser encontrada entre os romanos com Cícero quando diz que os movimentos voluntários da alma estão em nós e não necessitamos buscar em mais ninguém. Já os estóicos identificavam a liberdade com a sabedoria, pois, conforme eles, somente sábios seriam livres e os malvados escravos.

Na Idade Média, perdurou também esse conceito. Em Santo Agostinho, encontramos que aquele que possui a vontade sente que a alma se movimenta por si (AGOSTINHO, 1995). Santo Alberto confirma a ideia, dizendo que é livre quem é causa de si e o poder externo não pode obrigá-lo. Já Santo Tomás invoca duas causas na liberdade humana: a divina e a própria. No entanto, a causa divina não elimina a autocausalidade do homem.

Na idade moderna e contemporânea, podemos citar Leibniz como defensor dessa ideia ao dizer que a substância livre se determina por si. A inteligência percebe o bem e o homem livremente, sem determinismo. No entanto, é em Emanuel Kant que essa ideia fica mais evidente. A liberdade é a faculdade, segundo ele, de iniciar por si, espontaneamente, a série dos próprios efeitos, sem necessidade de outra causa (KANT, 2004). A segunda concepção de liberdade, ligada a algo externo ao homem, pode ser identificada com o conceito de necessidade.



Seria uma liberdade de outrem exercida no sujeito. Por essa, o ser humano desloca de si o foco da liberdade para alocá-lo a algo fora de si: cosmos, estado, natureza e outros. Essa ideia pode ser encontrada nos estoicos, por meio da Natureza, em Spinoza com Deus (SPINOZA, 1985), em Hegel no Universal (HEGEL, 2000) e em Jaspers, na Totalidade da Existência. Como nesses pensadores o sujeito da liberdade se desprende do homem para ser transferido a outra entidade, conclui-se que o homem de fato deixa de ser livre, sendo apenas um executor.

A terceira concepção defende um ser condicionalmente livre, o qual, perante alternativas, pode escolher uma ou outra, mas também pode abster-se. Por isso, o ser humano é um ser livre, mas condicionado e pode optar ou não optar. Nesse caso, a liberdade não é uma autodeterminação absoluta como se o homem fosse pura racionalidade e onipotente. Por outro lado, não está submetido à vontade do todo. Ele possui uma parcela da liberdade racional e independência perante o todo. Platão a enuncia dizendo que cada um é autor da escolha, a divindade não interferiu. Platão deixa claro que a opção feita pelo autor não dependeu da divindade, isto é, de um todo maior, mas que houve possibilidades, alternativas concretas que o autor escolheu e que podia não ter escolhido. Existem, portanto, possibilidades objetivas, limitadas em número e razões de escolha que podem limitar ainda mais as possibilidades. Nesse caso, novamente é invocada a autonomia da vontade que tem por guia a razão. A decisão da vontade, entre as alternativas incorretas, leva o homem à corrupção. A virtude estaria em não fazer aquilo que não deve ser feito.

Hobbes desenvolve essa doutrina, trazendo à tona a questão da liberdade de fazer em oposição à liberdade de querer. Diz que não se pode não querer ter fome quando se tem e não



se pode não ter sede quando se tem. O que se pode é não comer ou não beber, isto é, não se pode não querer, mas não fazer, diz Hobbes (HOBBS, 1983). Locke endossa plenamente essa maneira de conceber a liberdade, embora proceda uma distinção entre o apetite da vontade de escolha, do motivo que determina a escolha. Com isso, ele deixou clara a determinação dos motivos da escolha e, ao mesmo tempo, garantiu que o homem não ficasse escravo dos motivos. A vontade não é soberana no sentido que pode tudo, mas, por outro lado, entre várias alternativas, tem duas opções: escolher uma ou não escolher nenhuma, mas sempre estará fazendo, embora escolha o não fazer. Seria o fazer o não fazer (LOCKE, 1999). Por isso, no estado natural, é a possibilidade de escolha limitada pela lei natural e, na sociedade, é a possibilidade de escolha por uma lei estabelecida entre os cidadãos por consentimento (LOCKE, 2005).

O fundamento da convivência política

Desde os mais remotos tempos e em todas as sociedades se tem a justiça como princípio primeiro e finalidade última da convivência política. A justiça na política, porém, envolve dois aspectos: o agir justo e o justo. Em ambos os casos, suas ausências provocam degeneração, que constitui a corrupção do agir ou de seu objeto. Justiça e corrupção são antinômicas, como injustiça e corrupção se tornam sinônimas. A expressão mais cabal do agir justo está no sentido do conceito de justiça de John Rawls, cuja reflexão o leva à conclusão de que a corrupção não passa de um desvio do agir na busca da justiça. Com efeito, ele considera uma sociedade bem ordenada como aquela que se baseia na justiça. E, segundo ele, os dois princípios que sustentam a operacionalização da justiça são liberdade



e equidade. Na concretização desses dois princípios, deve-se começar pela equidade. Mas qual o fundamento dado à equidade? A fundamentação de Rawls é análoga ao contratualismo, mas distinta dele, pois, conforme ele, a posição original dos homens seria a posição de uma sociedade bem ordenada e como tal atenderia à justiça. Nessa posição, cada membro da sociedade seria livre, consciente e livre de influências sociais. Não se conheceriam as diferenças individuais. E é sobre essa posição original, livre e equânime que deve ser feito o contrato social, isto é, um pacto de conduta coletiva com a finalidade de alcançar a justiça. A liberdade, por isso, está fundamentada na justiça como equidade (RAWLS, 1997). Concretamente, porém, os homens, no seu agir, se desviam-se das regras consideradas corretas na busca da justiça. Ocorre que a racionalidade do agir justo no homem não é mecânico ou automático. Ele é apenas uma possibilidade diante da projeção da justiça. Por isso, o político não é justo naturalmente. Ele tem diante de si uma escolha alternativa: ele pode desviar-se do agir justo e incorrer na corrupção (GRAZIANO, 1997).

A racionalidade como uma representação de fins que proporcionam a felicidade do homem constitui a humanidade do ser humano. Quando os instintos passam a substituir os valores racionais como fim do homem, ocorre deterioração da humanidade. Os instintos deslocam o sentido racional e os valores que deles decorrem degradam o homem e substituem a humanidade pela animalidade, inclusive, com a colaboração da razão. É nisso que consiste a corrupção do homem.

Na convivência humana, há inúmeras relações e mesmo passagens intermediárias. Uma das mais significativas é a relação entre o homem como cidadão e o homem como político. O cidadão pré-existe ao político. O cidadão é um político potencial.

Como cidadão, ele estende seu agir aos mais diversos espaços da vida humana, tais como economia, religião, profissão e política. Nessa ação, ele age de conformidade com os apelos do instinto, o discernimento da razão, o livre arbítrio da vontade, bem como a cultura de seu meio.

A grande pergunta é sempre a mesma: por que devo eu fazer isto? Por que não posso fazer de outro modo? Nessa pergunta estão implícitas duas questões: por que devo fazer isto e não aquilo, e por que *devo* fazer? (WILLIAMS, 2005).

A chave da questão está na condição humana de ser um binômio de instinto e razão. No conflito entre instinto e razão, a hegemonia de um significa a solidariedade do outro. Quando no homem prevalecer a razão, o instinto torna-se aliado, cooperando com ela. O inverso, a prevalência do instinto sobre a razão, acarreta a potenciação do instinto. O instinto passa a ter o reforço da razão e, por isso, aquilo que, instintivamente, seria o apetite, potencia-se e torna-se um vício. No homem dominado pelo instinto, tendo a razão como auxiliar, a simples tendência para conservação torna-se avareza. Aquilo que seria apenas autoafirmação transforma-se em soberba. Tanto o instinto de conservação como de afirmação deterioram-se e se transformaram em corrupção pela ação da razão. Esse processo pode atingir os demais instintos, corrompendo a ordem natural do instinto pela ação da razão. Se o instinto, dirigido pela razão, for levado para o bem, torna o homem um ser ético. Mas, se o instinto, com o auxílio da razão, desviar o homem do caminho do bem, ele tornar-se-á corrupto, em qualquer situação, mormente na política. Quem entra na política ou faz da política uma profissão, faz um pacto com o diabo, como diria Max Weber. Para conseguir seus objetivos, não titubeia em vender sua alma às potências diabólicas (WEBER, 1999).



Conclusão

A natureza do homem é a racionalidade. Com ela, o homem se pauta por princípios e valores. Os princípios apontam para fins racionais como a felicidade, o bem-estar interior, a convivência pacífica. Os valores alçam o homem acima dos instintos e, por isso, ele vislumbra a solidariedade, a cooperação e a honestidade. Quando abandona sua natureza racional e se deixa guiar pelos instintos, degrada-se tanto nos princípios como nos valores. Já não busca mais a felicidade, mas a satisfação corporal, o bem-estar interior dá lugar ao acúmulo material e a convivência pacífica transforma-se em uma guerra hobbesiana. Os valores, sob a égide dos instintos, transformam-se em ganância, exploração e ludíbrio.

Na política, o homem, sob o domínio do instinto, transmuta-se em um animal selvagem, mas, como é racional, não pode permanecer no mesmo nível do irracional que se guia pelo instinto. A razão então passa a ser coadjuvante do instinto, corrompendo assim sua natureza humana. Corrompida esta, o político infecta toda a convivência social, transformando-a em um grande corpo doentio e corrompido, a degradação da humanidade em nível de animalidade.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **O Livre Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUSTIN, San. **La Ciudad de Dios**. Buenos Aires: Poblet, 1942.

ARISTÓTELES. **Acerca de la generación y la corrupcion**: Tratados Breves de História Natural. Madri: Gredos, 1996.

ARISTÓTELES. **A Política**. 6 ed. Brasília: UnB, 1988.

_____. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UnB, 1999.

GRAZIANO, L. O Lobby e o Interesse Público. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n. 35, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?scrip>>. Acesso em: out. 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBS, Thomas. **A Natureza Humana**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974 .

_____. **Levitã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Victor Civita, 1974.

KANT, Emmanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo: texto integral**. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MANDEVILLE, Bernard. **Fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública**. Fondo de Cultura Económica: México, 1982.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993a.

_____. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993b.



RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**: demonstrada segun el orden geométrico. México: Fondo de Cultura Econômica, 1985.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: Duas Vocações. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1999.

WILLIAMS, Bernard. **Morality**: an Introduction to Ehics. 5. ed. Cambridge: University Press, 2005.





Filosofia
50
anos
UNIFRA


UNIFRA
CENTRO UNIVERSITÁRIO FRANCISCANO