



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
PERNAMBUCO

UNIVERSIDADE
FEDERAL DA
PARAÍBA



PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Volume III – no 32 e 33 (2009.2 – 2010.1)

FILOSOFIA

Organização: Prof. Dr. Érico Andrade de Oliveira
Me. Hugo Medeiros

*Revista dos Programas de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco
e da Universidade Federal da Paraíba*

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista semestral dos Departamentos de Filosofia
da UFPE e UFPB

Volume III – no 32 e 33 (2009.2 – 2010.1) – ISSN 0104-6454

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Amaro Henrique Pessoa Lins

Vice-Reitor: Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Diretora: Maria do Socorro Ferraz Barbosa

Vice-diretor: Lucinda Maria da rocha Macedo

Departamento de Filosofia

Chefe: Jesus Vazquez Torres

Secretaria da Revista: Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Rômulo Soares Polari

Vice-Reitor: Maria Yara Matos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria Aparecida Ramos

Vice-diretor: Ariosvaldo Diniz

Departamento de Filosofia

Chefe: Gutemberg Pessoa R. Santos

Endereço para correspondência

(Address for correspondence)

Universidade Federal de Pernambuco

Departamento de Filosofia

Av. Acadêmico Hélio Ramos s/no – 15º andar

CEP 5 0740-530 – Cidade Universitária – Recife – PE – Brasil

Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298

E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Volume III – no 32 e 33 (2009.2 – 2010.1)

FILOSOFIA

Recife, 2011

EXPEDIENTE

Editores

Érico Andrade de Oliveira, UFPE.

Anderson D’Arc, UFPB.

Conselho Editorial

Daniel Vanderveken (Université du Quebec à Trois-Rivières – Canadá)

Ethel Rocha (UFRJ)

Fátima Évora (Unicamp)

José Raimundo (UFMG)

Juan Bonaccini (UFRN/ UFPE)

Luiz Bernado Araújo (UERJ)

Luiz Damon (UFPR)

Manfredo de Oliveira (UFC)

Pablo Mariconda (USP)

Scarlett Marton (USP)

Vincenzo Di Matteo (UFPE – Brasil)

Comitê Científico

André Abath (UFPB)

Enéias Forlin (Unicamp)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tossi (UFPB)

Juvenal Salvian (Unifesp)

Márcio Damin (Unicamp)

Marisa Donatelli (UESC)

Oliver Tolle (UFS)

Rodnei Nascimento (Unifesp)

Rodrigo Jungmann (UFS)

Thiago Aquino (UFPE)

Wilson Frezzatti (Univesidade Federal de Londrina)

Assessoria Técnica

Maria Betânia Souza

Hugo Medeiros

Revisão

Marcos Nunes Costa (UFPE)

Márcio Silva

Editoração Eletrônica e Diagramação

Ezequiel Rodrigues de Lima (fasa_ezequiel@hotmail.com)

IMPRESSÃO

FASA GRÁFICA

SÚMARIO

POR QUE HEIDEGGER, NO DECORRER DO TEMPO, MUDOU SUA POSIÇÃO COM RELAÇÃO A PLATÃO? Franco Trabattoni	9
UMA MORAL SEM CULPA? Vincenzo Di Matteo.....	25
A FELICIDADE COMO FINALIDADE DO CONHECIMENTO CARTESIANO Ednaldo Isidoro da Silva.....	51
O JARDIM DE ROUSSEAU E A VIRTUDE DO JARDINEIRO Wilson A. de Paiva	95
DO ALTO DA RAZÃO HEGELIANA UM OLHAR SOBRE OS LIMITES DO SABER E DA LINGUAGEM EM KANT Vânia L. Fischer Cossetin	133
A CRÍTICA FILOSÓFICA DE PIERRE DUHEM AO EXPERIMENTO CRUCIAL <i>Antonio José Gomes Amaro e Sonia Maria Dion</i>	159
SOBRE A NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO: INTERNALISMO E EXTERNALISMO Luís Fernando Munaretti da Rosa.....	183
TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DE “THE PROTAGO- NISTS”, DE DAVID SEDLEY Rodrigo Pinto de Brito.....	203

POR QUE HEIDEGGER, NO DECORRER DO TEMPO, MUDOU SUA POSIÇÃO COM RELAÇÃO A PLATÃO?¹

Franco Trabattoni²

Tradução: Vincenzo Di Matteo³

Resumo

o presente artigo procura tecer algumas considerações sobre o problema do tempo na obra de Heidegger, mostrando como a sua mudança de interpretação da obra de Platão está subordinada à sua nova compreensão do tempo.

Palavras-chave: Tempo. Heidegger. Platão. Verdade e Metafísica.

Résumé

L'article a comme but faire des considérations sur l'oeuvre de Heidegger en ce qui concerne le temps. On va montrer comment la remise en évidence de le concept du temps chez Hedegger va produire une nouvelle interprétation de l'oeuvre de Platon..

Mots-clés: Temps. Heidegger. Platon. Verité et Métaphysique.

I

Quando lemos o único texto publicado por Heidegger sobre Platão ao longo de sua vida, isto é, a conferência que tem como título *A doutrina platônica da verdade* (publicada pela primeira vez em 1942⁴ e em seguida incluída na coletânea *Wegmarken*),⁵ é fácil concluir que o confronto de vários anos com a filosofia de Platão tem

¹ O texto é fruto de uma palestra. Optamos por deixar a palestra tal qual ela foi proferida, a pedido do próprio autor. Desse modo nem todas as fontes estão citadas de acordo com as normas da ABNT.

² Professor da Università degli Studi di Milano.

³ Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFPE

⁴ *Platons Lehre von der Wahrheit*, «Geistige Überlieferung. Die zweite Jahrbuch», pp. 96-124.

⁵ Frankfurt a.M. 1976. Tr. it *Segnavia*, de onde citamos, Milano 1987.

produzido, em última análise, um resultado totalmente negativo. De fato, como é conhecido, nesse texto, Heidegger acusa Platão de ter ocultado o significado originário da noção de verdade, entendida como *Unverborgenheit* (desvelamento). Dessa maneira, Platão teria inaugurado um percurso seguido por toda a tradição filosófica ocidental (isto é, metafísica): em poucas palavras, essa tradição aceitaria consensualmente a ideia de que a verdade não é um atributo do ser, mas do pensamento, do discurso, da proposição.

A atitude de Heidegger diante da filosofia de Platão, no entanto, não é nada unívoca – e isso se torna cada vez mais evidente na medida em que são publicados na *GA* os cursos universitários ministrados por Heidegger entre os anos 1920 e 1930. Com isso, quero dizer não somente que o juízo de Heidegger com relação ao pensamento platônico não tenha assumido sempre uma recusa mas, sobretudo, que o filósofo de Friburgo pensou por logo tempo em encontrar em Platão um precursor de sua concepção do ser e da verdade. Mas também isso é por demais conhecido.⁶ Assim como também é bem conhecido que, pelo menos após a publicação em 1988 na *GA* do curso oferecido durante o inverno de 1931/32, publicado com o título *A essência da verdade*,⁷ o ponto de ruptura com a noção platônica de verdade passa pela diferente interpretação do mito da caverna que Heideg

⁶ Acuradas exposições do desenvolvimento e da evolução que sofreu no decurso dos anos o confronto de Heidegger com Platão se encontram em Alain Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris 1987 (v. em part. pp. 40, 149-150, onde se frisa que a atitude de Heidegger nem sempre foi negativa). Como também em Andrea Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere Relazione Differenza*, Milano 2002. Uma lista dos estudos recentes publicados sobre o problema Platão-Heidegger se encontra em Annalisa Caputo, *Vent'anni di ricezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Milano 2001, pp. 235-237.

⁷ Frankfurt a.M. 1988. Tr. it., de onde citamos, Milano 1997.

ger propôs, com relação ao texto que acabamos de citar, na conferência publicada em 1942. O que me proponho a de mostrar é que a modificação de postura de Heidegger com relação a Platão não depende, em primeiro lugar, do fato de que ele teria mudado sua interpretação dos fundamentos da filosofia platônica, mas mormente do fato de que ele, nos dez anos cruciais entre 1930 e 1940, se convence cada vez mais de que sua imagem de Platão, e de modo particular da epistemologia e da ontologia platônica, era em última análise incompatível com o papel que precedentemente tinha acreditado poder conferir-lhe no interior de seu próprio percurso especulativo. Mais precisamente, minha tese é a de que Heidegger interpretou desde o começo a filosofia de Platão à luz dos modelos exegéticos que retirava de Aristóteles e de Husserl, a partir dos quais não era possível, de fato, considerar a teoria platônica dos princípios (isto é, as ideias e a ideia do bem) como uma válida prefiguração da dimensão transcendental representada, na filosofia do mesmo Heidegger, pelo *Dasein* e pelo Ser.

Começemos nossa análise com a interpretação do mito da caverna que se encontra no curso inverno de 1931/32. Heidegger, exatamente como fará depois n' *A doutrina platônica da verdade*, divide o texto platônico em quatro seções: 1) a situação do homem na caverna; 2) a primeira libertação do homem, que acontece no interior da caverna; 3) a verdadeira libertação, que acontece quando ele pode sair da caverna e ver a luz original; 4) a descida, na caverna, do prisioneiro que se libertou. O que mais nos interessa é o terceiro estágio. O problema principal consiste no compreender o que significa a permanência do prisioneiro fora da caverna, isto é, o seu habitar no lugar supraceleste onde

é também o lugar das ideias e que, por sua vez, é iluminado pela luz gerada da ideia suprema, isto é, a ideia do bem.⁸ Nessa nova permanência, o homem está finalmente em condição de conhecer não mais as sombras, mas realidades completamente diferentes, isto é, as ideias. A respeito das ideias, Heidegger afirma aqui que elas são outra coisa com relação ao ente.⁹ Antes de ver em detalhes as características da interpretação heideggeriana do texto platônico, em particular a respeito da natureza das ideias e do modo como é possível conhecê-las (um problema a que retornaremos mais adiante), consideremos, agora de um ponto de vista geral, a situação que se produz com o complemento do terceiro estágio.

A ideia, nesse ponto do texto, não é tanto um objeto que é visto, mas antes “a vista (*Anblick*) que ele oferece, aquilo em que algo se mostra como ele é”;¹⁰ isso significa que a ideia é o meio em que “nós vislumbramos (*erblicken wir*) o que cada ente é e como é; em suma, o ser do ente”.¹¹ Em outras palavras, a função fundamental da ideia é “essência da luz e do claro, a penetrabilidade ao ver (*Durchlässheit für das Sehen*)”.¹² Ainda: “O que é avistado na ideia, e enquanto ideia”, não é a ideia em si, mas o ser do ente”; “a ideia nos faz ver (*sehen*) o que o ente é”, porque não é possível ver o ente senão onde o ser é já preliminarmente compreendido. A ideia, então, pode ser assimilada ao ser mesmo, na medida em que é, exatamente como a luz, o que “deixa passar (*Durchlassen*)». Em suma, “a função fundamental (*Grundleistung*) da ideia é a essência fundamental (*Grundwesen*) da

⁸ Op. cit., p. 68.

⁹ Ibid., p. 73.

¹⁰ Ibid., p. 76.

¹¹ Ibid., p. 77.

¹² Ibid., p. 82.

luz”.¹³

Todas essas qualificações definem a ideia como uma espécie de condição transcendental que torna possível a compreensão do ser (ou melhor, do ser do ente). Mais adiante, no texto, Heidegger afirma de maneira ainda mais clara e precisa que as ideias enquanto tais “não são nada em si”, “não são *objetos*”. De fato, “As ideias não são de forma alguma objetos presentes, escondidos em algum lugar, que se poderiam desenterrar por meio de alguma mágica.” O que, por outro lado, não significa que elas sejam algo de totalmente subjetivo”.¹⁴ Em conclusão, as ideias representam a abertura transcendental e preliminar do ser enquanto tal, metaforizada através da luz que torna possível qualquer compreensão do ser e que, por tal motivo, não se encontra nem da parte do objeto nem daquela do sujeito.

III

Um discurso análogo, e ainda mais pregnante, vale também para o uso frequente que Heidegger faz, nesses anos, da noção platônica de “ideia do bem”.¹⁵ No mesmo curso de 1931/32, ele dedica ao tema um capítulo inteiro. A orientação geral de sua leitura se funda sobre o pressuposto de que a ideia de bem possui, mesmo que notavelmente amplificadas, as mesmas características das outras ideias: “a ideia suprema atende, no modo mais originário e mais próprio, àquilo que, de qualquer modo, é já a *tarefa* da ideia”. E essa finalidade consiste, evidentemente, em “tornar pos

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 97.

¹⁵ Cf. A esse respeito a ótima síntese de A. Boutot, *op. cit.*, pp. 154-181.

sível ser e desvelamento (*etwas wie Sein und Unverborgenheit mit-ermöglicht*)”. A ideia, em outras palavras, é o que “*confere* ao ser e ao desvelamento, enquanto tais, *o poder* de ser o que são”.¹⁶ Para que a ideia do bem, assim claramente marcada no sentido axiológico, possa realmente cumprir essa tarefa, Heidegger esclarece que não se deve entendê-la em seu significado ético, mas segundo o significado grego da palavra: não se trata do bem moral, mas do “que é idôneo a algo e torna idôneo alguma outra coisa (*was etwas taugt und anderes tauglich macht*) com a qual se possa iniciar algo”.¹⁷ Nesse sentido, a ideia do bem, do mesmo modo como todas as outras ideias, não é uma coisa ou um objeto, mesmo que transcendente, mas mais um transcendental, um princípio que não recai sob a categoria do ente, mas sob a categoria da *dynamis*. Poder-se-ia também acrescentar que é precisamente essa conotação de bem, que marca a natureza do ser supremo, que dá às ideias em geral a característica transcendental da *dynamis*, de ser o que torna possível (*Ermächtigung*). Em outras palavras, a ideia do bem representa, para Heidegger, no grau mais alto, a noção concentrada de finalidade, de “em vista de” (*umwillen ou worumwillen*), do olhar pré-figurante e pro-jectante que individua a diferença entre o puro ente e a dimensão transcendental da verdade, da liberdade e do ser.

IV

O quadro que acabamos de esboçar, embora sintético, é suficiente para mostrar que Heidegger, entre os anos 1920 e 1930, procurou longamente na metafísica de Platão,

¹⁶ Ibid., p. 126

¹⁷ Ibid., p. 132.

na doutrina das ideias e, sobretudo, da ideia de bem, uma antecipação de suas noções transcendentais do Ser-aí e do Ser. Ele, em outras palavras, tentou reconhecer nessas noções platônicas um significado de ser não entendido como ente simplesmente presente (à vista, ao olhar, ao pensamento), mas como horizonte último e transcendental de cada verdade e de cada compreender. O ser, interpretado desse modo, é abertura originária (luz) anterior à cisão sujeito/objeto e, portanto, é portador de uma verdade entendida como desvelamento (o ser é precisamente o que se desvela), e não como correspondência entre dois polos opostos das representações e dos pensamentos do sujeito, de um lado, e da realidade externa, que a ele se opõe como objeto (*Gegen-stand*), do outro. Agora temos de procurar entender por que, em última análise, essa oposição não se consegue de modo que Heidegger é levado não somente a renunciar à empreitada mas também a identificar em Platão o primeiro responsável pela traição das noções originárias do ser e de verdade.

Para responder a essa pergunta, é necessário antes de tudo perguntar-se o que acontece quando Heidegger cessa de considerar as ideias platônicas (e especialmente a ideia do bem) um interessante equivalente da transcendência do Ser-aí e começa a pensar que é a própria teoria platônica a fonte principal do ocultamento tanto da noção originária de verdade quanto da indiferença ontológica (que, pelo menos em certo sentido, dela depende). No curso de 1931/32, não faltam, em verdade, observações críticas que nos permitem entender que, segundo Heidegger, Platão não tinha captado de um modo totalmente satisfatório a noção originária de verdade, ou que na sua abordagem do problema já estavam presentes os germes de uma transformação errada de seu sig-

nificado. Por outro lado, na conferência *A doutrina platônica da verdade* em que Heidegger toma nitidamente distância de Platão, a análise do mito da caverna é mais ou menos idêntica àquela exposta no curso de 1931/32: o mito conta a conquista progressiva, por parte dos prisioneiros, da dimensão de uma verdade entendida como desvelamento, enquanto as ideias, e em primeiro lugar a ideia do bem, têm ainda o mesmo apelo transcendental que conhecemos. Segundo Heidegger, de fato, para a compreensão do mito, não é necessário limitar-se ao que Platão explicitamente diz, mas se torna necessário (como ele precisa desde o início) apelar ao “não dito”, isto é, o que resta não formulado no texto e que, todavia, está na base da virada que se verifica a respeito da noção de verdade. Em outros termos, Heidegger às vezes vê nas páginas de Platão uma ambiguidade inevitável, que se torna manifesta pelo fato de Platão, enquanto trata e discute dell’ ἀλήθεια (desvelamento), ao mesmo tempo pensa e assume como determinante o ὁρθότη (a adequação), e tudo isso no curso do mesmo pensamento.¹⁸

O mito, segundo essa nova interpretação, “se funda sobre o processo não dito pelo qual o ἰδέα se assenhoreia da ἀλήθεια». ¹⁹ Mais precisamente: se sempre em cada comportar-se em relação ao ente o que importa é o ἰδεῖν da ἰδέα, a visão da e-vidência”, então todo esforço deve concentrar-se antes de tudo em tornar possível um tal ver.²⁰

A passagem agora citada é decisiva, a meu ver, para entender as razões profundas da mudança de atitude de Heidegger em relação a Platão: uma mudança que, no mesmo texto de Heidegger, tem mais o caráter do não dito do que

¹⁸ *Segnavia*, cit., p. 186.

¹⁹ *Ibid.*, p. 184.

²⁰ *Ibid.*, p. 185.

aquilo da expressão manifesta.

A ideia platônica, segundo Heidegger, perde sua conotação transcendental precisamente quando se percebe que ela mesma pertence ao domínio dos objetos. De fato, a ideia platônica representa a realidade objetiva que é vista, evidentemente, por meio de um olhar intelectual, de um sujeito que a ela dirige sua atenção. Não temos, portanto, mais que lidar com a doutrina que põe os fundamentos de uma compreensão transcendental do ser, mas com dados primitivos e qualquer ontologia metafísica: um sujeito puramente intelectual e um objeto puramente inteligível, e o conhecimento da realidade entendida como acordo entre os dois.

Ora, minha tese é, em primeiro lugar, que essa interpretação tra dicionalmente metafísica da teoria platônica das ideias, apesar de Heidegger ter sido provavelmente influenciado por Paul Natorp, está presente em todos os textos nos quais o filósofo de Friburgo se ocupa de Platão, também naquele pertencente ao período no qual demonstrava, para com o filósofo ateniense, uma atitude mais complacente; e, em segundo lugar, que Heidegger foi profundamente influenciado, para esse propósito, pelas analogias que ele acreditava ver entre o conhecimento das ideias de Platão e a noção de intuição categorial precisada por Husserl na *VI investigação lógica*.

V

Começemos do primeiro ponto. Na primeira parte do curso do semestre de verão 1924/25, dedicado ao *Sofista*²¹, Heidegger se propõe expressamente a interpretar a filosofia

²¹ *Platon: Sophistes*, GA Bd. 19, Frankfurt a.M. 1992.

de Platão a partir da de Aristóteles.²² Ora, essa escolha exegética tem como efeito, entre outros, assimilar a epistemologia platônica àquela aristotélica e, em particular, estabelecer que há, em Platão, a mesma correspondência perfeita entre realidade e *logos*, isto é, entre pensamento e palavra, que encontramos nas primeiras linhas do *De interpretatione* aristotélico. Mas isso significa que a possibilidade de atribuir à ideia platônica a função de horizonte transcendental e, portanto, essencialmente não objetivável, está comprometida desde o início. Efetivamente, ao longo do mesmo texto, chega a dizer que, em Platão, um dos significados fundamentais do *logos* “manifesta sua identidade com o *eidōs*”.²³ Consequentemente, como se pode facilmente ver, a ideia e o *logos* (que, por sua vez, na interpretação de Heidegger, significa também o “nou”²⁴, mantêm entre si uma relação pura e perfeitamente especular, que elimina qualquer sobra transcendental e funda a noção de verdade como adequação (ὁρθότης).

Se depois passamos ao curso de 1931/32, podemos descobrir que o retroterra exegético não mudou suficientemente para lhe permitir dar uma interpretação coerentemente transcendental da doutrina platônica das ideias. Mais de uma vez, nesse texto Heidegger, escreve que as ideias são o que é “avistado” (*Gesehene, Gesichtete*), e isso vale também para a ideia do bem. Essa tese está de acordo evidentemente com a interpretação metafísica, isto é, aristotelizante do pensamento platônico. Mas se coaduna muito mal com a nova perspectiva transcendental que destaca nesse texto. Tudo isso aparece com muita clareza na forte ambiguidade que se encontra a propósito das relações a ideia e a visão: a ideia é

²² Ibid., pp. 11-12.

²³ Ibid., p. 201.

²⁴ Ibid., p. 202.

ao mesmo tempo o que é visto (o percebido, o avistado) e a condição transcendental que torna possível a visão (e que, nesse sentido, não é nem objeto nem algo de “visto”. Heidegger, é verdade, precisa a esse respeito que o problema das ideias pode ser colocado em novas bases somente se for entendido a partir da originária unidade que liga junto o que vê e o que é visto (*Erblickenden und Erblickten*).²⁵

Mas ele é também totalmente consciente, já no curso de 1931/32, que isso significa ir “além de Platão” e que é, portanto, propriamente a partir de Platão que “o inteiro problema da ideia é empurrado à força numa direção que tem conduzido a seu mal entendido”.²⁶ Com efeito, toda a interpretação heideggeriana da doutrina das ideias cai, do começo até o fim, sob o jugo (como poderíamos dizer utilizando uma expressão do mesmo Heidegger) da leitura aristotélica do *logos* e do princípio segundo o qual as ideias são o objeto propriamente avistado pelo olhar intelectual do sujeito (um sujeito que, da parte, acredita que esse *logos* possa chegar a refletir fielmente a natureza do ser). Mas é evidente, então, que a única noção de verdade compatível com esse esquema é a de adequação, e que não pode haver espaço algum para a diferença ontológica: desse modo, a doutrina platônica das ideias, longe de estabelecer uma diferença e uma transcendência insuperável, sanciona o domínio da identidade absoluta.

Seria pretensioso demais tentar determinar a razão precisa pela qual Heidegger nunca abandonou, acerca da doutrina platônica das ideias, as premissas exegéticas que o impediam de fazer de Platão um companheiro de viagem em sua

²⁵ *L'essenza della verità*, cit., p. 96.

²⁶ *Ibid.*

busca de uma ontologia transcendental, mesmo quando, nos anos ao redor de *Ser e tempo*, perseguia muito seriamente esse objetivo. Poder-se-ia dizer, em primeiro lugar, que Heidegger tinha talvez uma confiança excessiva na sua capacidade de apreender de modo intuitivo o que significa “pensar à maneira dos gregos”. Um exemplo dessa confiança excessiva é sua insistência em estabelecer uma relação imediata entre a história etimológica de um termo e seu significado conceitual. Ele estava convencido, por exemplo, de que em todas as palavras em que aparecia a raiz *id (tais como “ἰδε-α”, “εἶδο” etc.) o grego percebesse diretamente uma relação com a visão, quando, ao contrário, o uso habitual tinha já carregado suas palavras de significados independentes. Pode-se ver, por exemplo, o que Heidegger diz, no mesmo curso de 1931/32, a propósito da expressão de *Teeteto* 184d3. Sócrates está falando de certa ideia unitária (μίαν τίνα ἰδέαν) responsável pelos processos perceptivos que, ao final, se revela ser a alma. Ora, Heidegger procura mostrar que também aqui se tem a ver com o fenômeno da visão, ao ponto de definir a alma como um “âmbito *unitário* de apreensibilidade que nos rodeia, mais precisamente: esse avistado em seu ser avistado”.²⁷ Não há dúvida de que aqui se trata de um mal-entendido, no momento em que a palavra ἰδέα tem aqui somente o significado de “espécie”. Mas creio que, em geral e em particular, no curso de 1931/32, Heidegger forçou a mão nos dados textuais para chegar depois a uma espécie de interpretação “panóptica” da epistemologia platônica, isto é, centrada na visão.

27 Ibid., p. 206.

VI

Minha impressão, como disse acima, é que essa perspectiva tenha sido influenciada pela noção husserliana de intuição categorial. É notório que Heidegger frequentemente tem insistido na impressão profunda de que exerceram sobre ele as *Investigações lógicas* e, em particular, a sexta. Essa influência é totalmente evidente nas páginas que ele dedica à intuição categorial no curso do semestre letivo de 1925 (publicado nas *GA* com o título *Prolegomenos à história da noção de tempo*)²⁸, mas é confirmada também na visão retrospectiva que Heidegger deu de seu pensamento em 1963.²⁹ O que é interessante para nosso problema é constatar que existem conexões precisas entre as análises de certas passagens do *Teeteto*, retirados da segunda parte do curso de 1931/32, e o que Husserl escreve na *Investigação lógica* a respeito da intuição categorial. Consideremos a seção na qual Heidegger comenta as célebres páginas em que Sócrates expõe a *Teeteto* o último argumento pela força do qual o conhecimento não pode ser reduzido à percepção sensível: até no exercício da percepção, com efeito, opera um conhecimento que tem como objeto dados abstratos, quais sejam ser e não ser, o semelhante e o dessemelhante etc. Ora, o ponto sobre o qual Heidegger concentra sua atenção é a apreensão de conectivos, tais como a conjunção “e”: “percebendo o som e a cor, aprendemos também outra coisa: o e”.³⁰ Essa observação nos conduz diretamente a *VI investigação lógica* e, em particular, ao § 40, em que Hus-

²⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GABd. 20, Frankfurt a.M. 1979 (tr. it. Genova 1991). Sobre este tema veja Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge 2001.

²⁹ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969 (tr. it. Com o título *Tempo ed Essere*, Napoli 1980).

³⁰ *L'essenza della verità*, cit., p. 211.

serl enumera uma lista de conectivos, entre os quais encontramos também a conjunção “e”. Para Husserl, a evidência fenomenológica desses conectivos constitui o pressuposto necessário e suficiente para decretar a existência, ao lado da intuição sensível, de uma intuição categorial. E Heidegger, que evidentemente segue Husserl nesse ponto, considera a passagem do *Teeteto*, que está comentando, como uma espécie de antecipação da análise husserliana.

Mas isso também significa, ao mesmo tempo, que Heidegger transfere simplesmente as categorias da intuição categorial para o interior da ontologia e da epistemologia platônicas. O que nos interessa aqui é que Husserl, mesmo tendo consciência do fato de a intuição categorial ser em certa medida diferente da sensível (e que são proporcionalmente diferentes as modalidades de preenchimento), não pode, todavia, renunciar, nem nesse, caso à noção de “objeto” (mesmo entendida em sentido largo). Eis o que escreve no § 45 da *VI investigação*:

Dessas palavras [sc. “objeto” e “percepção”], cujo sentido ampliado é naturalmente manifesto, não podemos prescindir. De que outro modo poderíamos de fato designar o correlato de uma representação-de-sujeito não sensível ou que contenha formas não sensíveis se nos é preclusa a palavra ‘objeto’; de que modo poderíamos chamar seu atual “ser dato” ou o seu manifestar-se como “dato” se nos é preclusa a palavra ‘percepção’? Assim os sistemas, as multiplicidades indeterminadas, as totalidades, os números, as disjunções, os predicados (o ser justo),

os estados de coisas se tornam – num discurso cuja validade é de uso geral – “objetos”, enquanto os atos pelos quais se apresentam como dados, se tornam percepções.³¹

³¹ Citamos da tradução italiana, Milano 1968, pp. 445-446.

Foi fácil reconhecer, na lista de objetos elaborada por Husserl, um amplo conjunto de noções abstratas e gerais em que as ideias platônicas estão indubitavelmente compreendidas (vejam-se, sobretudo, os predicados como o ser justo). Se for aplicado, como evidentemente fez Heidegger, a doutrina husserliana da intuição categorial à teoria platônica da ideias, resulta que as ideias são objetos vistos (percebidos) pelo sujeito.

As frequentes afirmações heideggerianas, presentes no curso de 1931/32, segundo as quais as ideias não devem ser pensadas como se fossem objetos, tornam-se, portanto, letra morta no momento em que sua natureza de objetos está necessariamente implícita no fato de que são algo que é visto, algo que é visado por uma intuição intelectual. Tudo isso, na realidade, é já plenamente suficiente para cortar a estrada à interpretação transcendental e, por isso, decretar a vitória da leitura metafísica/aristotelizante. Não é, portanto, necessário para reencontrar na reflexão heideggeriana as pegadas desse quadro interpretativo, atender nem às mudanças produzidas pela *virada* nem à tomada de posição explícita que se encontra na *Doutrina platônica da verdade*. De fato, como vimos, esse texto não apresenta novidades significativas com relação ao curso de 1931-32: a tese segundo a qual o que conta é a visão da ideia nada mais é, se bem observado, que a consequência direta do fato de que as ideias são, em primeiro lugar, o que é avistado; e, sobre esse ponto, a posição de Heidegger permaneceu a mesma. Mas nessa tese estão também implícitos, praticamente em modo analítico, todos os relevos críticos que Heidegger tem posteriormente endereçado a Platão, a partir da redução do ser ao ente (na medida em que o ser se identificava com aquele ente determinado que é a ideia) até a

concepção do ser como pura presença (a ideia é precisamente o que é pensado como presente do olhar intelectual dirigido para ela). Limitar-nos-emos a esse propósito a citar uma só frase, retirada de um curso sobre Nietzsche que resume de modo muito claro essa perspectiva: “A *ἰδέα*, o aspecto visto, conota o ser, e precisamente por aquela espécie de ver que reconhece no que vê, enquanto tal, a pura presença”.³²

Entende-se muito bem, por consequência, que a tentativa empreendida por Heidegger em fins dos anos 1920 e início dos anos 1930 de reencontrar na teoria das ideias de Platão um correlato de seu projeto transcendental estava comprometida desde o início e, portanto, inevitavelmente destinada ao fracasso. Para que tal processo pudesse ter alguma possibilidade de êxito, Heidegger precisaria interpretar a doutrina platônica das ideias limitando-se fortemente, se não simplesmente tirando o caráter visual/intuitivo do conhecimento noético e, portanto, renunciando a lê-la sob a ótica husserliana.

³² Nietzsche, Pfullingen 1961 (tr. it., de onde citamos, Milano 1994, p. 168).

UMA MORAL SEM CULPA?

Reflexões a partir da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*

Vincenzo Di Matteo³³

“[...] definível
é apenas o que não tem história”
(NIETZSCHE, 1998, II, 13, p. 68)

Resumo

O artigo retoma e tenta problematizar a genealogia da culpa descrita por Nietzsche na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*. Procura, em seguida, identificar as razões que justificam as críticas nietzschianas à moral da culpa a partir de uma concepção de subjetividade que deve ser repensada a partir da primazia dada à vida, aos instintos e às pulsões. Nas considerações finais, assinalo o que aprendemos com Nietzsche, em termos de moralidade e culpa, e as questões que, em meu entendimento, permanecem em aberto.

Palavras-chave: Moral. Culpa. Dívida. Saúde. Inocência.

Resume

L'article a comme but remettre en cause le concept de culpabilité dans la *Généalogie de la Morale*. On va chercher les raisons qu'on conduites Nietzsche à faire une critique à la morale de la culpabilité en prenant en considération la primauté des pulsions de la vie et des instincts humains. Enfin, on va penser les questions que Nietzsche a laissé ouvertes en ce qui concerne la morale.

Mots-clés : Morale. Culpabilité. Santé. Inocence.

1. INTRODUÇÃO

A metáfora da encruzilhada

O tema geral do *II Encontro Nacional de Filosofia sem*

³³ Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFPE.

Fronteiras nos convida a pensarmos o futuro do pensamento crítico, recorrendo à metáfora da encruzilhada.³⁴ No campo da Ética, é como se os caminhos que se abrem para o futuro da moral fossem fundamentalmente dois: seguir adiante na mesma direção com a moral hegemônica do Ocidente de inspiração judaico-cristã e socrático-platônica numa perspectiva de continuidade ou dar uma guinada a nossa esquerda ou a nossa direita numa perspectiva de descontinuidade.

Na realidade, o que é mesmo perturbador na metáfora da encruzilhada não é tanto a pluralidade de caminhos possíveis, mas as dúvidas, hesitações e incertezas que ela esconde e revela. Já não podemos mais nos guiar pelo piloto automático. Precisamos decidir que caminho tomar e justo num momento histórico em que a bússola moral perdeu seu polo norte, seu ponto fixo de referência que atendia pelo nome de Deus, Natureza, Espírito, História, Sociedade, Estado, Proletariado, Razão. Referências do Absoluto ou sombra dele como justificação e legitimação última das escolhas morais dos homens.

Diante desse desamparo teórico, proponho, então, um diálogo com um pensador provocativo, como é o caso de Nietzsche, o “imoralista”, para pensarmos a possibilidade de nos livrarmos do sentimento de culpa em nome de outra concepção de moral.

Por que Nietzsche?

Em que sentido seria um pensador diferenciado para repensarmos a ética e a culpa em nossa encruzilhada atual? A

³⁴ O evento se realizou na UFPE de 18 a 20 de novembro de 2009. O tema geral foi: O futuro do Pensamento Crítico: a ética, a filosofia política e a ontologia na encruzilhada.

razão, para mim, se encontra na posição estratégica que ocupa o pensamento dele. A hermenêutica implacável, a partir do modelo genealógico, filológico e psíquico-fisiológico dos fenômenos culturais, lhe permite tanto denunciar os traços patológicos da moralidade dominante da modernidade tardia, quanto anunciar a possibilidade de uma “grande saúde”. O advento de uma “segunda inocência” seria agora possível pelo avanço do ateísmo, possibilitado, paradoxalmente, pela própria moral cristã com suas exigências de veracidade e honestidade intelectual. Nesse sentido, podemos aproximar Nietzsche da figura romana de Jano bifronte, o deus dos limites, dos confins, demarcando, em nosso caso, a modernidade com a chamada nossa pós-modernidade.

Delimitação do tema

Da complexa obra de Nietzsche selecionei a *Genealogia da moral*, um texto estratégico para se entender o projeto nietzschiano da transmutação dos valores. É sabido que, junto com *Além do bem e do mal* (1886/2005), testemunham o esforço de quebrar o silêncio que se seguiu à publicação de *Assim falou Zaratustra* (1883-84-85/2008), considerado por Nietzsche uma “maravilhosa série de sermões morais” (Carta a P. Gast, de 01.02.1883) e que bem poderia ser considerado um “livro sagrado”, “o quinto evangelho”. (Carta a Malwida Meysenbug, de 20.04.1883).

No momento, porém, o que nos interessa mais especificamente é o problema abordado especialmente na segunda das três dissertações de que se compõe a *Genealogia da Moral*, o da culpa, da má consciência, também chamada de sentimento de culpa, consciência de culpa, remorso.³⁵

³⁵ O número aproximativo de recorrência destas expressões na Segunda Dissertação, tendo como referência o livro como um todo: “má consciência” (24 sobre 30), “sentimento de culpa” (4 sobre 7), “remorso” (2 sobre 3), “consciência de culpa” (2 sobre 2).

Objetivo

O que mais nos interessa analisar e interpretar são as razões que justificariam a íntima relação existente entre dívida, culpa, castigo, consciência, comunidade e religião.

O que me proponho, mais especificamente, é problematizar os argumentos genealógicos apresentados por Nietzsche para explicar a origem do sentimento de culpa e apresentar algumas considerações, apenas esboçadas no momento, sobre se e como poderíamos pensar uma moral sem culpa.

Se interpretar é, na compreensão nietzschiana, “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar” (NIETZSCHE, 2005, III, 24, p. 139, grifo do autor),³⁶ só me resta acrescentar, para a interpretação que proponho, sua necessária contingência que a converte numa tarefa infinita sempre aberta a outras interpretações.

2. A SEGUNDA DISSERTAÇÃO: UMA VISÃO SINCRÔNICA

2.1 Os temas

O título oficial da segunda dissertação é “Culpa, má-consciência e coisas afins”, as quais Nietzsche não discrimina, mas que podemos assim sintetizar: consciência, livre-arbítrio, responsabilidade, dívida, castigo, agressividade, crueldade, violência, remorso, doença psíquica, loucura e outros temas importantes relativos à cultura em suas variadas manifestações: origem e evolução do direito privado e

³⁶ No corpo do texto, citei essa edição de 1998 sem mais mencioná-la. O Prólogo e as Três Dissertações serão indicados, respectivamente, por P, I, II, III, seguidos do número em algarismo árabe que corresponde ao aforismo e da página da edição brasileira de 1998.

penal, origem da comunidade, da justiça, do Estado, a criação dos deuses até o “santo Deus” da religião judaico-cristã, o surgimento do ateísmo moderno e a possibilidade de uma “segunda inocência” e da “grande saúde”.³⁷

2.2 A origem da responsabilidade e da consciência

Nietzsche inicia sua Segunda Dissertação nos contando a “longa história da origem da *responsabilidade*” (II, 1, p. 48, grifo do autor) ao nos descrever a paradoxal tarefa que a natureza se impôs para “criar um animal que pode *fazer promessas*”. (II, 1, p. 47, grifo do autor). Nesse sentido, convida-nos a nos colocar “no fim do imenso processo, ali onde a árvore sazona seus frutos” (II, 2, p. 49) quando o animal humano finalmente pode colher seu fruto maduro, mas tardio: *o indivíduo soberano*, autônomo, livre, que pode *fazer promessas*, senhor do livre-arbítrio, com domínio sobre si mesmo, sobre as circunstâncias e sobre as criaturas menos seguras, orgulhoso “do privilégio extraordinário da *responsabilidade*”, dotado agora como de um instinto dominante que “este homem soberano chama de *consciência*”. (II, 2, p. 50, grifo do autor).³⁸

A metáfora nietzschiana da árvore e do fruto com seu ciclo de lenta maturação não deve nos enganar. Trata-se, ao contrário, de uma história marcada por rupturas, violências, crueldades insuspeitadas, e que Nietzsche quer revelar ao homem moderno na qualidade de verdadeiro genealogista e psicólogo.

Após uma rápida descrição da gênese da consciência e

³⁷ Entre os autores que abordaram um ou outros desses temas e que inspiraram minhas reflexões, cito: ABEL, 2005; ALMEIDA, 2008; BARBOSA, 2000; CORMAN, 1982; COSTA; FERRAZ, 1999; FONTANRLI E SILVA, FREZZATI, 2006; GIACOIA, 1995, 2004; MARTON, 1991, 1997, 2000; NAFFAH, 1996; OUREDNIK, 2003; PASCHOAL, 2005; ROSA; SILVA, 2005; WOTLING, 2003.

³⁸ Trata-se da consciência moral (*Gewissen*) que deve ser distinguida do termo “consciência”, entendida como qualidade psíquica (*Bewußtsein*). Na Segunda Dissertação, a distinção principal se dá entre *Gewissen* e *schlechtes Gewissen*, má consciência.

da razão nos primeiros três parágrafos, Nietzsche nos apresenta outras “suposições” com relação ao surgimento daquela “outra coisa sombria” chamada de consciência de culpa ou “má consciência”.

2.3 A origem da má consciência ou sentimento de culpa

Na leitura que faz dessa “longa história” da origem e do desenvolvimento da má consciência, oferece-nos não uma, mas três respostas à pergunta que ele mesmo se coloca: “como veio ao mundo a consciência de culpa?” (II, 11, p. 52). Dessas respostas problematizo especialmente as primeiras duas e procuro explicitar a terceira que me parece mais interessante.

Problematizar não implica desautorizar a reconstrução genealógica da moral cristã e, dentro dela, da moral do ressentimento, da má consciência, do sentimento de culpa. Sabemos que o método genealógico por ele adotado, o perspectivismo e o experimentalismo das análises legitimam amplamente esse empreendimento que não tem nada de dogmático. Nietzsche é, paradoxalmente, um mestre da suspeita e um mestre da modéstia ao apresentar suas análises como hipóteses (P, 4, p. 10; 5. p. 11; II, 16, p. 72; 17, p. 74), suposições (II, 16, p. 55; III, 15, p. 116), pôr experimentalmente em questão (III, 24, p. 140). O que se quer problematizar, portanto, não são “as hipóteses”, mas os argumentos filológicos, lógicos, históricos, empíricos (psicológicos) apresentados para explicar a imbricação culpa – dívida – castigo – comunidade - religião ou pelo menos entender os pressupostos subjacentes às análises nietzschianas.

3. PROBLEMATIZAÇÃO

3.1 Culpa e dívida material: o modelo credor - devedor

A primeira hipótese que levanta é que “[...] o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (II, 4, p. 52) e que o castigo foi associado inicialmente à reparação de um dano sofrido, e não à liberdade e responsabilidade de quem o merecia. Essa interpretação moralizante do castigo é posterior quando o animal homem começa a distinguir entre intencionalidade, responsabilidade, negligência, causalidade.

Segundo as palavras do próprio Nietzsche, “Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim [...] por raiva devida a um dano sofrido [...]”. (II, 4, p. 53, grifo do autor). Raiva submetida à ideia de que qualquer dano podia ser ressarcido mesmo que fosse com a dor do seu causador. A figura emblemática que materializa essa íntima associação dano - dor é a relação contratual devedor - credor.

Mais adiante, ratifica sua posição. Ao retomar o fio da meada, após uma digressão sobre a relação dos antigos e modernos com relação à dor, afirma: “O sentimento de culpa, da obrigação pessoal [...] teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal entre comprador e devedor, credor e devedor [...]”. (II, 8, p. 59).

Ora, se procuramos a origem da culpa nessa relação, não a encontraremos nem do lado do credor nem do devedor. No primeiro, não se vislumbra nenhuma culpa pela “estranha lógica” que lhe permite compensar a falta de uma reparação

diretamente relacionada com o dano sofrido com uma satisfação íntima de ver o devedor sofrer e com isso participar do direito dos senhores, do direito à crueldade. No segundo, o próprio Nietzsche, em várias passagens, afirma que, habitualmente, o castigo pode tornar o indivíduo mais duro, frio, resistente, mas não culpado; que culpa e castigo estavam dissociados nos milênios anteriores à história dos homens na medida em que o sentimento de culpa foi detido precisamente pelo castigo; que o castigo por muitíssimo tempo não se dirigia a um culpado, mas a um causador de danos. (Cf. II, 14, p. 70-71).

O que se pode concluir das afirmações de Nietzsche é que dano, castigo, dor, crueldade, satisfação estão intimamente relacionados, mas a culpa só se encontra na filologia da palavra alemã *Schuld*, com a dupla conotação de dívida e culpa. É verdade que não apenas nessa língua, mas na própria cultura bíblica os dois termos parecem se equivaler, no entanto não há um nexó lógico entre dívida material e culpa. O nexó compreensivo entre dívida e castigo não legitima aquele entre os dois e o sentimento de culpa.

3.2 Culpa e violência: o modelo Estado - indivíduo

A segunda hipótese considera o sentimento de culpa como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças, a que “sobreviveu quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”. (II, 16, p. 72).

O registro das análises nietzschianas se desloca agora para a revolução histórica que se abateu sobre o animal-homem quando se deu a violenta separação de seu passado ani-

mal junto com o assujeitamento ao Estado para se beneficiar da paz social. Os impulsos, especialmente agressivos, que teimassem conseguir uma satisfação contra os outros, foram bloqueados pelos vencedores e redirecionados contra si mesmos, o que permite a Nietzsche concluir: “*esta é a origem da má consciência*” (II, 16, p. 73, grifo do autor), “isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*” (II, 17, p. 75, grifo do autor), isso é o recalque do instinto de liberdade ou vontade de poder, o qual só podia desafogar-se em si mesmo, contra seu velho Eu animal.

Mais uma vez, porém, não fica evidente como a interiorização da vida instintual, convertida em agressividade contra si mesmo por parte do vencido, possa ser rotulada de sentimento de culpa. Esse certamente não se encontra nos conquistadores, o “bando de bestas louras”. Isso nos forçaria a concluir que a inocência dos primeiros teria como contraponto a culpa dos conquistados? Mas de que, afinal, seriam culpados? Seria a introversão da crueldade contra si mesmo condição suficiente para o surgimento do sentimento de culpa? O que ou quem, inicialmente, permite aos dominados interpretar a violência autoinfligida como uma violência culpada? A resposta só vai aparecer mais tarde com o surgimento da figura do sacerdote ascético. (Cf. III, 15, p. 117).

3.3 Dívida e dádiva: o modelo vivos - antepassados

Provavelmente o próprio Nietzsche sentiu a necessidade de ampliar sua argumentação ao conectar a primeira hipótese do surgimento da consciência de culpa, a partir da relação do direito privado entre devedor e seu credor, com a relação indivíduo - comunidade (Cf. II, 9 e 10, p.60-62) e,

finalmente, com o que poderíamos chamar os primórdios do surgimento histórico da cultura. Nas palavras de Nietzsche,

A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, [...] foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre os vivos e seus antepassados. (Cf. II, 19, p. 77, grifo do autor).

Dessa maneira, dívida, culpa e medo se deslocam da relação dual (credor - devedor) para as comunidades ancestrais e os deuses que as representam. A religião, de fato, nascida mais do medo do que da piedade, foi se transformando das divindades tribais às universais, até o advento do Deus cristão “que trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”. (II, 20, p.79).

A partir desse ponto, parece-me que os argumentos apresentados para explicar a origem do sentimento de culpa se tornam aceitáveis e até convincentes, na medida em que a analogia estabelecida entre devedores e credores de um lado e vivos e seus antepassados do outro aponta para dados novos e que fazem a diferença.

3.4. Devedor - credor *versus* vivos - antepassados: uma aproximação

Na relação devedor - credor, a dívida é contraída pelo primeiro. A iniciativa é dele, não do credor. Mesmo em sua relação assimétrica de quem pede (falta) e de quem atende

(empréstimo), ambos são seres ontologicamente iguais. A dívida, afinal, poderia ser paga ou ressarcida com algo equivalente, nem que seja pela própria dor quando a promessa de devolução fosse quebrada.

Diferentemente do primeiro caso, a dívida dos vivos com os antepassados é de outra natureza. O que se deve não é um bem material (dinheiro, mercadoria ou o próprio corpo), mas algo recebido gratuitamente: a vida, o poder dos vivos e da comunidade. A dívida deixa de ser optativa para se tornar obrigatória e aumenta desmesuradamente com o poder da comunidade atribuído aos cuidados dos antepassados enalticados até sua divinização. A dívida, nesse caso, não está relacionada com uma promessa quebrada, mas com um dom recebido por parte daquele que se tornará o futuro credor (os antepassados). É uma dívida impagável, sem possibilidade de ressarcimento ou negociação pelo simples fato de que não pode devolver a vida aos mortos nem recusar aquela biológica e simbólica que deles recebeu. Só lhe resta escolher entre a própria morte ou uma vida sob o domínio do medo apenas mitigado pela submissão a usos, costumes, preceitos e ordens dos antepassados. (Cf. II, 19, p. 77).

3.5 A possibilidade de uma moral sem culpa

Como já vimos, Nietzsche faz derivar a religião mais do medo do que da piedade (Cf. II, 19, p. 78), da gratidão ou do amor com relação aos ancestrais. No entanto, parece-me que é pelo reconhecimento da ambivalência de amor e medo, gratidão e transgressão dos vivos com relação aos mortos que o sentimento de culpa pode se infiltrar na consciência dos vivos. A má consciência se torna a expressão da dissime-

tria intransponível entre dádiva e dívida, entre a onipotência de quem doa e o sentimento de impotência de quem deve. Quanto maior for essa dissimetria, tanto mais se pagará a dívida com culpa e doença físico - psíquica, as quais inevitavelmente a acompanham.

Mesmo que essa ambivalência afetiva dos vivos não esteja explicitamente afirmada na Segunda Dissertação, Nietzsche parece apontar para a possibilidade de um descolamento da experiência de dívida com relação ao sentimento de culpa. Isso ocorrerá quando a onipotência do credor-mor, Deus, for questionada, ao mesmo tempo em que a idealização do próprio poder do homem e de sua criatividade se efetivar na história. É o que Nietzsche sugere nos últimos parágrafos com a profusão de metáforas de inspiração religiosa, as quais apontam para uma possível superação da culpa rumo a uma inocência recuperada e à grande saúde que a acompanhará (Cf. II, 24, p. 84).

Em suma, poderíamos afirmar que ao remeter pretensos valores elevados, tais como o ideal ascético, o amor e a compaixão para com o outro, a suas origens mais prosaicas como a dívida material, a violência consigo mesmo, o medo do poder dos antepassados, Nietzsche os dessublima, reconvertendo-os a sua concretude e denunciando, assim, a estrutura patogênica da má consciência com seus ideais hostis à vida e à difamação do mundo. Ao mesmo tempo, insinua que um novo ideal moral é possível, mas não no tempo presente. “Algum dia”, num “mais futuro”, virá o homem redentor, aquele que nos redimirá da vontade do nada e que devolverá “à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada [...] *Zaratustra, o ateu..*”. (II, 24 e 25, p. 85, grifo do autor).

Até aqui analisamos e problematizamos *as* razões da gênese do sentimento de culpa, das quais a última nos pareceu mais plausível do que as primeiras duas. A seguir, focalizarei o que me parece *a* razão profunda que legitima as críticas nietzschianas à moral da culpa e que deve ser localizada numa nova compreensão de homem e de seu psiquismo.

4. AS TÓPICAS NIETZSCHIANAS DO PSIQUISMO

4.1 A crítica à compreensão moderna de subjetividade

Antes de tudo, é preciso assinalar que, na genealogia da culpa, se evidencia uma crítica ao homem moderno e a sua orgulhosa crença no privilégio extraordinário da responsabilidade (Cf. II, 2, p. 50). Nietzsche quer ferir esse orgulho de autocompreensão como indivíduo soberano, dotado de consciência e razão, livre arbítrio, vontade própria, autônomo e, nesse sentido, supramoral, que pode fazer e manter promessas.

Essa consciência de poder, liberdade e responsabilidade se tornou o valor por excelência do homem moderno, a medida de valor a partir da qual os outros são honrados quando considerados iguais, fortes, confiáveis, capazes de manter a palavra mesmo contra o destino; menosprezados quando imprudentemente prometem o que não podem manter; “chicoteados” quando, como o mentiroso, quebra suas promessas no instante em que a faz.

A estratégia adotada foi de reconstruir a provável história da gênese da responsabilidade quando, retomando a metáfora da árvore, esse fruto maduro, mas tardio, era ainda acre e acerbo.

Ao longo da reconstrução histórica da formação de

um animal que pode prometer, Nietzsche nos fornece várias tópicas da “alma”, do psiquismo humano. Ao analisá-las, é possível perceber sua peculiar compreensão da consciência em sua gênese (instintos, intersubjetividade, linguagem); em sua abrangência (esquecimento, memória, percepção, intencionalidade, pensamento consciente e não consciente, eu); em suas funções (reger, prever, predeterminar, criar).

Em linhas gerais, Nietzsche é um crítico da consciência ao apontar os limites e riscos decorrentes de um modelo que predominava na modernidade e que parecia hipostasiar a existência de um sujeito substancial, um eu senhor de si, responsável por seu pensar, sentir e agir. No entanto não nega a existência da consciência nem pode ser considerado um reducionista, isto é, um defensor da tese de que os processos mentais conscientes não passariam de estados e processos físico - fisiológicos. É mais um realista. Acredita em sua existência de fato na medida em que negá-la seria empobrecer a percepção da realidade humana. Isso não implica que, ao não se filiar ao monismo materialista³⁹ para explicar o enigma da consciência e da mente, seu mentalismo deva ser considerado uma adesão a uma concepção dualista do homem e do mundo.

Trata-se mais de uma tentativa de situar-se além dessas dicotomias – dualismo - monismo, transcendentalismo (mentalismo) - naturalismo (neurofisiológico) – e um convite a explorar uma série de outros aspectos e problemas relacionados com a consciência, uma realidade complexa que se presta a muitas e diversas interpretações. (Cf. ABEL, 2005, p.199-265).

³⁹ Nietzsche se considera “o mais rigoroso adversário do materialismo” (Cf. III, 16, p.19).

Vimos como seu método de análise – o genealógico tenta integrar gênese (história), filologia (linguagem), psicologia (medicina e fisiologia). Isso lhe permite apontar para uma compreensão certamente não dualista, mas ao mesmo tempo não reducionista da consciência, ao articular suas reflexões em torno de alguns princípios ou postulados e de alguns modelos explicativos, tais como o princípio de continuidade (mundo da vida - mundo humano), a adoção do modelo de processo e não de coisas para falar dos “elementos” naturais (instintos - pulsões), da íntima relação da consciência simultaneamente com a linguagem (cultura) e a corporeidade. (Cf. ABEL, 2005, p. 199-265).

No momento, não é nossa intenção reconstruir o pensamento nietzschiano sobre esses problemas: instintos - pulsões (Cf. GIACOIA, 1995, p. 79-96); pequena razão (mente) - grande razão (corpo); consciência – linguagem; consciência – corporalidade; pulsão – subjetividade; pulsões – vontade de poder, mas apenas nos ater ao texto da Segunda Dissertação, com alguma pequena incursão nas outras duas, limitando nossa análise, portanto, fundamentalmente à *Genealogia da Moral*.

4.2 O paradigma fisiológico

Tomamos como ponto de partida o conceito de instinto/pulsão, um conceito certamente central que, se não define o projeto nietzschiano como uma filosofia ou teoria do instinto, se presta para questionar a origem dessa peculiar concepção moderna do psiquismo humano, centrada na consciência e na razão.

Os instintos, para Nietzsche, são plurais e não se res-

tringem ao mundo biológico, mas invadem o mundo humano e cultural. Apenas na *Genealogia*, encontramos, por exemplo, junto com os instintos de vida, de vontade de poder e de autoconservação, o instinto “cristão”; “histórico”; “maternal”, de “rebanho”; de “fraqueza”; de “auto-afirmação”; de “liberdade”; de “cura e proteção”; de “curandeiro da vida”; dos “senhores natos”, entre outros.

Instintos, impulsos, pulsões são forças em constante oposição umas com as outras e que não devem ser remetidas a um substrato que as causaria. Segundo Nietzsche, é devido a um vício de linguagem que o povo e até os cientistas operam com as categorias de causa e efeito para explicar determinado fenômeno. No caso da ação humana, por exemplo, o povo pensa ingenuamente que “todo atuar” deve ser determinado por um agente, um “sujeito”, como se existisse um substrato livre por trás que pudesse expressar ou não o *quantum* de força, de impulso que está atuando. Nietzsche pensa, de fato, que “[...] não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; [...] O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, [...] põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito”. (I, 13, p. 36).

Os instintos são forças plurais, múltiplas, quantidades ou intensidades de potência ou poder que buscam efetivar-se, descarregar-se. Encontram-se sempre em confronto, composição, arranjo com outros instintos, o que implica que essas relações são relações de poder. A vida pulsional, portanto, é constituída de formações e ramificações cambiantes de pulsões que seriam a expressão de uma única vontade, a vontade de poder. Nietzsche nos descreve como “*essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebi-

da sem esse caráter”. (II, 11, p. 65, grifo do autor).

Essa vontade de poder, porém, essa ânsia não apenas de vida, mas de “mais vida”, não deve ser entendida metafisicamente num sentido substancialista. Vontade de poder implica sempre e necessariamente pelo menos duas forças em oposição, o confronto de vontades de poder, no plural, sem chegar a uma síntese final, a uma identidade. A vontade de poder não é um princípio de unificação, mas um multiplicador de oposições. Somente se efetiva, se exterioriza, a partir de resistências que determinado impulso sofre ao tentar submeter outros ou às quais terá de se assujeitar em sua tentativa fracassada de tornar-se instinto dominante.

Essa dinâmica de forças, que se encontra no mundo orgânico, a reencontramos no mundo da cultura na medida em que, entre os opostos ou os contrários (ex.: egoísmo–altruísmo), não há propriamente antítese, mas derivação, passagem, transformação, sublimação. Consequentemente, entre o mundo orgânico e a emergência da consciência com seu caráter “espiritual” e “inteligente” não haveria uma descontinuidade radical, mas um contínuo. (Cf. ABEL, 2005, p. 207-214). Pode até se afirmar que, com isso, Nietzsche “naturaliza” o homem e, nesse sentido, marca uma posição nítida, contrária a uma concepção transcendente da consciência. No entanto, ao nos contar a longa história da luta dos instintos até a razão se tornar instinto dominante, mostra-nos que, mesmo que inconscientes, os instintos são portadores de certo sentido e promotores de novas interpretações em seus rearranjos. Nas palavras de Nietzsche (II, 12, p. 66-67, grifo do autor):

[...] todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é urna nova interpretação, um ajuste,

no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que urna vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de urna função.

É possível, portanto, pensá-los como forma implícita de vida “espiritual” e “inteligente”, processos sem sujeito passíveis de se modificarem em formas explícitas de consciência, espírito, pensamento, autoconsciência, mesmo que nem sempre e nem todos cheguem a entrar na consciência.

Segundo Nietzsche (2008), no tópico “Dos depreciadores do corpo” (primeira parte de *Zarathustra*), é o corpo a “grande razão”, enquanto o que o homem chama de espírito é a “pequena razão”, um pequeno instrumento e brinquedo da primeira. Mesmo que seja bastante evidente a primazia dada ao corpo, não me parece que seria errado afirmar que, ao naturalizar o homem, também espiritualiza, de alguma forma, o mundo natural-orgânico.

Essa continuidade, mundo da vida - mundo do espírito reencontramo-la na descrição que nos oferece do psiquismo humano logo no primeiro parágrafo da Segunda Dissertação. A despeito da “hierarquia” entre o mundo superior e aquele inferior, não há propriamente barreiras ontológicas que os separem. A consciência e a razão são apenas instintos que se tornaram dominantes tendo de conviver conflitivamente com uma variedade de outros instintos que igualmente lutam pela hegemonia.

A consciência e a razão, porém, devem ser pensadas não apenas em sua relação com os processos de forças naturais – orgânicas, mas na interseção com processos que

operam na esfera do social, do lingüístico, do histórico e do cultural. (Cf. ABEL, 2005, p. 233). É o que Nietzsche nos mostra ao nos descrever a micro relação devedor - credor, inicialmente, aquela do indivíduo com a própria comunidade, em seguida, quando o animal homem se tornou o animal social pela violência dos conquistadores, e, finalmente, aquela dos vivos com os antepassados.

O destino dos instintos, portanto, impedidos em sua livre expansão de afirmação da vida, passam a ser regulados, agora, por dois mecanismos: o da introversão e o da sublimação. Pelo primeiro, pela repressão exercida sobre os instintos agressivos, estes se voltam contra o próprio indivíduo, a vida e a natureza, encontrando nisso, porém, satisfações substitutas, cujos sintomas aparecem na forma de sentimento de culpa, ressentimento, consciência moral.

Pelo segundo, projeta seus instintos para fora, no mundo da cultura. A volatilização das pulsões, essa passagem metafórica do estado sólido para seu estado gasoso, resulta na criação de valores ditos superiores, tais como ideais, virtudes morais (altruísmo, generosidade), criação do “santo Deus”. Na compreensão de Nietzsche, porém, ambos os mecanismos são de alguma maneira patogênicos na medida em que originam e reforçam o sentimento de culpa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, enumero, inicialmente, alguns pontos que aprendemos com o mestre da suspeita e levanto algumas questões pontuais diretamente relacionadas com a Segunda Dissertação.

1. O que aprendemos com Nietzsche

1.1 A má consciência tem uma longa história e não pode ser definida apenas a partir da última interpretação que o homem ocidental se deu como dívida para com Deus, como inimizado, insurreição, rebelião dos instintos vitais contra o “santo Deus”.

1.2 Um novo tempo e um novo horizonte se descortinam para o homem moderno: uma “salvação”, uma “nova inocência”, uma “grande saúde” física, psíquica e cultural imanente dentro da história seriam agora possíveis. O que implica uma renúncia a uma visão moral do mundo, o necessário luto da morte do Deus da retribuição e da consolação.

1.3 A nova concepção de psiquismo e de homem proposta por Nietzsche se assenta na primazia do mundo da vida e das pulsões sobre aquele da consciência e da razão. Seu método genealógico lhe permite repensar a concepção de natureza humana e privilegiar o descentramento do sujeito, seu enraizamento no mundo das pulsões, de processos que não estão pré-determinados e que abrem o ser humano não apenas para uma dialética negativa entre as pulsões, mas também, e paradoxalmente, para algo que pode ser a promessa de um além-do-homem.

1.4 A defesa apaixonada e intransigente deste mundo e da vida sobre outro mundo metafísico - religioso (Céu, Razão, Verdade) implica o que nós, hoje, chamamos de um novo “paradigma”: o vitalista no lugar do antropológico logocêntrico, colocando a verdade da vida antes da verdade da razão.

2. As questões em aberto

2.1 Até que ponto a concepção de vida em Nietzsche, a palavra-pivô, o pressuposto dos pressupostos para julgar a valorização das tábuas de valores de uma determinada moral e o critério último para diferenciar saúde e doença, deve ser entendida, “essencialmente” em suas funções básicas, como o que “atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”? (II, 11, p. 65). Trata-se de um fato da natureza ou de “uma” interpretação e que conserva as marcas de uma época?

2.2 O sentimento de culpa é sempre e necessariamente doentio? É possível se falar de uma culpabilidade adulta e saudável, não necessariamente neurótica, mórbida, infantil? Há uma graduação nessa experiência universal carregada de emoção, temor e angústia? O escrúpulo e uma total ausência de culpa (perversão) seriam os dois sintomas que denunciam claramente uma patologia da culpabilidade ou pelo excesso ou pela falta?

2.3 Até como homenagem ao Nietzsche filólogo, não seria conveniente e até necessário explorar outras metáforas presentes nas literaturas babilônica, órfica, judaica e grega para significar a culpa além daquela da dívida, tais como a do desvio, da mancha, da sujeira, do fardo (peso), da mordida, da rebelião, da infidelidade, do cativo, da errância, da ruptura de uma relação?

2.4 O sentimento de culpa pode ser explicado apenas e só pela metáfora do tribunal e a partir da relação juiz–acusado? Não haveria outros tipos de relações entre uma consciência julgadora e outra julgada, como aparecem, por exemplo, na relação Profeta - Rei no mundo bíblico e de Adivinho - Rei na literatura grega?

2.5 Se quisermos continuar a associar dívida e culpa,

por que relacionar a primeira apenas com os antepassados? Não há também uma dívida, uma responsabilidade com as gerações futuras? Nesse caso, surgiria um novo tipo de culpabilidade? Seria mais viável e saudável pagar a dívida com nossos pais simbólicos no cuidado com as novas gerações?

2.6 Se adotarmos o *secretum* reservado aos graus superiores da invencível Ordem dos Assassinos na época das cruzadas segundo o qual “nada é verdadeiro, tudo é permitido” (III, 24, p. 138), livrar-nos-íamos da culpa? Penso que não. Em meu entendimento, permanece pelo menos um limite para nosso agir moral, mesmo para os “espíritos livres”. Há, sim, uma verdade que deve ser nosso limite. Não uma verdade teórica, mas uma verdade existencial: a dor não consentida do outro.

2.7 Pessoalmente, penso que, mesmo após Nietzsche, uma moral sem nenhum tipo de culpa é da ordem da ilusão, porque filha de nosso desejo. A fenomenologia da culpa é mais ampla do que o campo semântico da confissão religiosa. Mesmo sem Deus, a experiência da culpa é intransponível. Com muita probabilidade, é uma daquelas situações-limite da condição humana de que nos falava Jaspers: “as de estarmos sempre em determinada situação, de não poder viver sem luta e sem dor, de ter que assumir uma culpabilidade irremediável, de ter que morrer”. (JASPERS, apud REALE; ANTISSEI, 1991, p. 602).

Concluindo, penso que o próprio Nietzsche, com seu perspectivismo, nos incitaria a explorar outros pontos de abordagem, de descrições e redescrições desses problemas necessariamente contingentes e históricos, convencidos de que, repetindo, nesta conclusão, o que foi colocado como epígrafe no início, só o que não tem história é passível de

definição (Cf. II, 13, p. 68), o que certamente não é o caso de uma experiência humana tão antiga e tão complexa como a culpa moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, Günter. Consciência – Linguagem – Natureza. A filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, S. (org.) **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso editorial, 2005. p. 99-265.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Nietzsche e a questão da sublimação. **Aurora**, Curitiba, v. 20, n.27, jul./dez. 2008.

Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?ddl=2421_dd99=view>. Acesso em: 14.12.2008.

BARBOSA, Marcelo Giglio. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

CORMAN, Louis. **Nietzsche Psychologue des Profondeurs**. Paris: PUF. 1982

COSTA, Jurandir Freire. **Culpa e dívida em Nietzsche**. Disponível em: <<http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/culpa-dividafreire.html>>. Acesso em: 17.12.2007.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, n. 7, p. 27-40, 1999. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/>

cn_07_02.pdf>. Acesso em: 17.12.2007.

FONTENELE E SILVA, Thiago Mota. **Nietzsche e a genealogia do castigo**. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9540>>. Acesso em: 17.12.2007

FREZZATTI Jr., W. A. A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença. In: SOUZA, E. C. de; CRAIA, E. C. P. **Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e a ação**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006. p. 65-82.

GIACIOIA Jr., O. O conceito de pulsão em Nietzsche. In: MOURA, A. H. de (Org.). **As pulses**. São Paulo: Escuta, 1995. p. 79-96

_____. **Nietzsche como psicólogo**. 2. ed. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2004.

MACHADO, Bruno Martins. **A psicologia profunda e a crítica da moral em Para Além de Bem e Mal**. Dissertação de Mestrado. Univ. de Campinas, 2006.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a celebração da vida. A interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche**, n. 2, p. 7-15, 1997. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_02_01.pdf>. Acesso em: 17.12.2007.

_____. Nietzsche: consciência e inconsciente. In: _____. **Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2001. Cf. também, Nietzsche: consciência e inconsciente”. In: KNOBLOCH, F. (org.). **O Inconsciente. Várias leituras**. São Paulo,

Escuta, 1991, p. 27-41.

_____. O procedimento genealógico: vida e valor. In: _____. **Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

NAFFAH NETO, A. Avaliando a partir da vida. In: _____. **A vida como valor maior - Nietzsche**. São Paulo: F.T.D., 1996. Cap. V. p. 52-74.

NIETZSCHE, F. (1883-85/2008). **Assim falava Zaratustra**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. (1886-2005) **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2005.

_____. (1887/1998) **A genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OUREDNIK, André. **La notion de pulsion chez Nietzsche et Freud**. Dez. 2003. Disponível em: <http://ourednik.info/consultables/Freud-Nietzsche_Pulsion.pdf>. Acesso em: 13.11.2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Genealogia de Nietzsche**. 2. ed. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

REALI, G.; ANTISSEI, D. **História da Filosofia. Vol. 3. Do romantismo até nossos dias**. São Paulo: Hemus, 1991.

ROSA, Ronel Alberti da. **O desconforto na moral Freud**,

Nietzsche e a transvaloração da consciência. Disponível em:

<http://www.diplomaciaenegocios.com.br/arquivos/uploads/arq_00008.pdf>. Acesso em: 17.12.2007.

SILVA, Vagner da. A crítica nietzschiana ao livre arbítrio. **Labirinto**, Un. Fed. De Rondônia, ano V, n.7, jan./jun. 2005.

Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/artigo70.html>>. Acesso em: 26.10.2009.

WOTLING, Patrick. As Paixões Repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. Trad. Ivo da Silva Júnior. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: GEN, v.15, 2003.

A FELICIDADE COMO FINALIDADE DO CONHECIMENTO CARTESIANO

Ednaldo Isidoro da Silva⁴⁰

Resumo

o presente artigo versa sobre o fundamento da filosofia de René Descartes apresentado nas três obras que tratam especificamente sobre sua física, sua moral provisória e sua metafísica. Por isso, nossa discussão analisa *O mundo*, o *Discurso do método* e as *Meditações metafísicas* a fim de apresentar o papel de Deus na construção, na busca e aquisição do conhecimento, ou seja, qual a sua importância para a vida teórica e prática. Nossa hipótese é que o conhecimento verdadeiro e a felicidade constituem as duas teleologias do sistema cartesiano, porque os homens buscam conhecer a verdade para ser feliz.

Palavras-chave: René Descartes. Deus. Epistemologia. Moral. Felicidade.

Résumé

Cet article a comme but montrer le fondement de la philosophie de René Descartes (qu'on peut retrouver dans les trois oeuvres concernant la physique, la morale provisoire et la métaphysique). Nous voulons analyser *Le Monde*, le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* pour mettre en évidence le rôle de Dieu dans la recherche et l'acquisition de la connaissance. L'hypothèse qui gouverne l'article c'est que la connaissance véritable et la félicité sont deux points qui achèvent la téléologie dans le système cartésien.

Mots-clés: René Descartes. Dieu. Epistemologie. Morale. Félicité.

1. INTRODUÇÃO

É sabido sobre a importância de Deus na filosofia de René Descartes: o papel que ele desempenha na ontologia

⁴⁰ Mestre em Filosofia pelo PPGFIL/UFPE; Professor do Instituto Brasileiro de Gestão e Marketing.

e na epistemologia cartesiana tornou-se bastante claro nas obras do autor e através das pesquisas e produções filosóficas sobre esse tema⁴¹. Segundo princípio na ordem das razões e primordial na ordem ontológica ou das matérias, constata-se que Deus é o fundamento da verdade, da possibilidade do sujeito conhecê-la e da existência de todo ser finito ou imperfeito – já que só ele é o ser infinito e perfeito. *Res vera, res cogitans, res extensa e mathesis universalis*, portanto existem e são cognoscíveis porque a *Res Infinita* é.

Entretanto, além da ontologia e da epistemologia encontra-se a axiologia cuja fundamentação, por conseguinte, também é Deus. Assim, a abordagem ética da filosofia cartesiana, salientando o papel de Deus em sua moral *provisoire* que se seguirá, versa sobre o princípio e o fim da filosofia de René Descartes, isto é, as duas teleologias do sistema cartesiano: conhecer a verdade e ser feliz agindo. Com isso, felicidade como beatitude e virtude como resolução firme de seguir os ditames da razão são os tópicos herdados de Sêneca que compõem seu programa moral racionalista. Mas, como Descartes não terminou seu projeto metafísico, a moral definitiva – o conjunto de regras e máximas de comportamento fundamentado em conhecimentos verdadeiros e indubitáveis – também não foi concluída. Ele queria construir sua ética baseada num sistema científico unificado que fosse seguro e útil para a vida prática. O filósofo, portanto, queria uma fundamentação realista para sua moral definitiva. Entretanto, apesar de o fundamento e a finalidade de sua ética estarem explícitos, a moral definitiva nunca foi completada, posto que “o programa que Descartes orgulhosamente anunciava ao público na parte final do Discurso era, como ele próprio

⁴¹ Cf. BEYSSAD, Jean-Marie. *A idéia de Deus e as provas de sua existência*. in: COTTINGHAM, 2009, p. 113-141.

reconhecia, algo muito improvável de ser completamente realizado no futuro previsível” (COTTINGHAM, 2009, p. 30). Por isso, embasado pela perspectiva apresentada no livro *Felicidade*, de Franklin Leopoldo e Silva, e orientado pelos comentários de Etienne Gilson quanto à questão de como Descartes buscou e expressou sua prática de *vie heureuse* no *Discurso do método*, este artigo trata sobre a importância de Deus na busca da felicidade: “a lei que nos obriga a fazer tudo o que está em nosso poder para assegurar o bem-estar geral da humanidade, meus olhos foram abertos à possibilidade de obter conhecimentos que seriam de grande utilidade para a vida” (AT VI 62: CSM I 142).

Por essa razão, discorrendo sobre Deus no sistema cartesiano, o presente artigo pretende evidenciar sinteticamente os argumentos utilizados por Descartes na construção de seu projeto de alcançar a suprema felicidade nesta vida a partir da análise das obras que denotam seu percurso filosófico na construção e conhecimento da ideia de Deus, do homem e do mundo. Portanto, investigaremos especificamente o fundamento da sua física no *Le monde*, da moral provisória no *Discurso do método* e de sua metafísica nas *Meditações metafísicas*.

2. DEUS NO *LE MONDE* – A FÍSICA

Desde muito cedo, Descartes manifestou o desejo de iniciar investigações sobre Deus e sobre a imortalidade da alma e sua existência separada do corpo (cf. Carta a Mersenne, 25 de novembro de 1630)⁴² e, por isso, começou a

42

AT I 182.

elaborar a dependência que o *cogito* tinha em relação a Deus. Essa mesma temática será tratada de modo preponderante nas *Meditações*, só que descobertas numa disposição diferente, mas organizadas ontologicamente de modo igual nos dois empreendimentos.

Naquela época, a dicotomia entre *res cogitans* e *res extensa* vinha progredindo e se aperfeiçoando, pois ele estava certo de que, especificando essas duas substâncias, conseguiria obter “os fundamentos da física” (carta a Mersenne, 15 abril de 1630)⁴³. Assim, tendo diante de si as regras para conduzir o seu espírito em busca da verdade e com a germinação do que seria apresentado nas *Meditações metafísicas*, Descartes segue na composição de sua física percorrendo sobre o mundo. Esse seu trabalho é importante porque, seguindo a composição de sua árvore do conhecimento, “a teoria das paixões de Descartes fundamenta-se em sua física e fisiologia mecanicista. É como físico que ele pretende tratar o fenômeno passional, alicerçado no estudo de toda natureza humana” (SALES, 2001, p. 96).

E visando a esse fim, lembremos que, como o *Le monde* data de 1633 e as outras obras (o *Discurso do método*, as *Meditações* e as *Paixões da alma*) lhe são posteriores, este artigo ainda mostrará que o percurso metafísico cartesiano se inicia com a dúvida metódica para chegar à evidência do *cogito* – primeiro princípio metafísico a partir do qual Descartes afirma a existência de Deus, fonte e garantia para a existência e possibilidade do mundo, do conhecimento verdadeiro e da ciência. E expressamos nosso desejo de discorrer sobre as *Paixões* num trabalho posterior, já que para considerar bem a moral nele desenvolvida será preciso analisar

⁴³ AT I 144: CSMK 22.

as seis paixões descritas por Descartes e as cartas trocadas com a Princesa Elizabeth.

Em *Le monde ou le traité de la lumière*⁴⁴, Descartes apresenta a sua teoria geral da natureza como ato da criação divina por leis físicas, inteligíveis pela matemática, falando dos movimentos como causa de todas as mudanças que ocorrem no mundo a partir de um primeiro motor, Deus. Portanto, esse primeiro motor, que gira

ao redor do Mundo com uma velocidade incompreensível, é a origem e a fonte de todos os outros movimentos que se encontram no Mundo... Ora, em consequência desta consideração, há meio de explicar a causa de todas as mudanças que acontecem nele, e de todas as variedades que aparecem sobre a Terra (AT, XI, p. 12)⁴⁵.

A física cartesiana lança uma atenção especial à natureza do movimento. Esse ponto constitui uma problemática importante na interpretação de sua cosmologia, pois já que a matéria é *res extensa* cujos atributos essenciais dizem que ela é extensa, divisível e pública só o movimento pode dividir os corpos, determinando assim sua figura e suas dimensões individuais (cf. Princípios, Parte II, art. 23). Nesta argumentação, Descartes rejeita qualquer dado que for estranho à física (cf. idem, art. 64), mas defende a presença do segundo princípio metafísico como garantia da existência do universo:

Por esta razão, seguindo esta Regra, é necessário dizer que somente Deus é o autor de todos os movimentos que existem no Mundo, do modo como

⁴⁴ AT, XI, p. 1996. Descartes iniciou esse trabalho em 1629. Mas, em 1633, quando soube que Galileu fora condenado pela Santa Sé ao defender o heliocentrismo, ele preferiu viver em paz com Igreja a publicar seu tratado sobre o universo, já que possuía a mesma posição cosmológica.

⁴⁵ Cf. tradução brasileira: DESCARTES, 2008, p. 30.

eles existem, e da qualidade de eles serem retilíneos, entretanto estes movimentos têm as diversas disposições da matéria que os tornam irregulares e curvos⁴⁶. Assim como os teólogos nos ensinam que Deus é também o autor de todas as nossas ações, no que diz respeito à existência delas e enquanto têm alguma bondade, porém são as diversas disposições das nossas vontades que as podem tornar viciosas (AT, XI, p. 47)⁴⁷.

Andrade caracteriza a geração do mundo por Deus como criação continuada enfatizando a sua ação imanente no mundo: Deus, que criou o universo dando-lhe a potência de se mover, sustenta sua existência pela sua suprema perfeição. Ou seja, Deus criou o mundo e dispôs nele o movimento perfeito, o retilíneo. Existem outros movimentos, mas que são derivados daquele pelo contato com os corpos. Assim, é criação continuada porque a partir do primeiro outros movimentos são gerados, dividindo a matéria. Nessa atribuição, Deus é o autor de todos os movimentos.

Nossa interpretação da cosmologia cartesiana leva-nos a caracterizá-la como uma criação evolutiva. Pois, com o termo “criação”, concordamos com a atribuição total dos movimentos dados tão somente a Deus quando se refere à ontologia, posto que, seguindo unicamente o curso da natureza por suas leis físicas, tudo que o mundo cria é atribuído a Deus como fonte primeira do movimento. Tal como o *cogito* é primeiro na ordem das razões e segundo na ordem do ser,

⁴⁶ Postulando a eterna potência divina sobre toda a criação, Descartes nos diz qual é o lugar de Deus em seu mundo. Entretanto, por ser a criação um ato da vontade gratuita de Deus e não por ter sentido necessidade de criá-lo, o filósofo nos revela a independência que o mundo tem para existir enquanto tal seguindo as regras físicas que lhe são próprias.

⁴⁷ Cf. nota da tradução brasileira desta obra em que Andrade faz uma nota referente a esta citação. Ela nos diz que, como a metafísica cartesiana não fora esboçada e delineada precisamente, o próprio *Le monde* contém ambiguidades e imprecisões por causa também de seu inacabamento (cf. DESCARTES, 2008, p. 66).

assim também se dá com os movimentos do mundo: é criado pela natureza conforme a ordem das razões, mas é atribuído a Deus na ordem ontológica porque é o seu Criador.

Em nossa interpretação, portanto, queremos enfatizar a física e não a ontologia ao salientarmos a condição da natureza de seguir as leis que lhe são próprias, distanciando qualquer elemento que lhe for estranho (cf. Princípios, Parte II, art. 64). E ela ganha força quando Descartes menciona que Deus não pode intervir ou fazer nenhum milagre no mundo sob pena de ser contestado: se assim o fizer, isso implicaria dizer que sua obra teria sido criada com imperfeições. Além disso, no capítulo sobre as leis da natureza, Descartes mostra que Deus é o autor apenas do primeiro movimento. E já que as mudanças do mundo não são “atribuídas à ação de Deus, porque ele não muda, eu atribuo-lhes à Natureza, e as regras segundo as quais se fazem essas mudanças, eu as nomeio as Leis da Natureza” (AT, XI, p. 37). Por essa razão, o termo “evolutiva” em detrimento de “continuada” adéqua-se à nossa interpretação de cunho físico ao discorrer sobre a geração dos movimentos naturais sem a ação direta de Deus, ou seja, a natureza recria-se pelas leis físicas que lhe são inerentes. No mais, ambas as interpretações são válidas, posto que ontologicamente dá-se preferência à noção de “criação continuada” e fisicamente à de “criação evolutiva”.

Assim, dizer que Deus é a realidade objetiva em si é dizer que só Deus existe *per se* e perfeitamente. Quanto ao mundo físico, é preciso também que ele exista e que seja de um modo diferente do existir divino, uma vez que “a existência dele [do mundo] é exterior ao pensamento e é certa. Pois a possibilidade de sua existência vem da onipotência divina”.

E, seguramente, não há dúvida de que todas as coi-

sas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Por natureza, genericamente considerada, nada mais entendo, neste momento, que Deus ele mesmo, ou a ordem por ele instituída de todas as coisas criadas” (idem. p. 173).

Nessa citação, entendida não como Deus em absoluto, a natureza para Descartes é portadora das verdades eternas. Assim, ela está em Deus ou participa dele; mas não de sua natureza, e sim de sua realidade como *res vera*. E, à medida que compreendemos e visualizamos as ideias claras e distintas dos dois princípios metafísicos (a *res cogitans* e a *res infinita*), reconhecemos a ação e a bondade divina presentes na *res extensa* (no mundo). Entretanto, o mundo físico não é facilmente percebido em ideias claras e distintas, porque estamos individualizados num corpo.

Por isso, pela certeza do *cogito* em sua postulação “je pense donc je suis”, Descartes pôde formular o seguinte raciocínio: Deus existe e porque é sumamente perfeito e bom ele não nos engana e possibilita-nos a aquisição do conhecimento verdadeiro, donde se inclui aquele primeiro princípio. Logo, porque Deus existe e não é enganador é que a ideia do Mundo não é uma fábula ou ilusão. Com isso, conclui-se que o mundo físico existe. Desse modo, porque Deus existe, é possível fazer ciência:

e, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa” (DESCARTES, 2004, p. 149).

3. O FUNDAMENTO DO *DISCOURS DE LA MÉTHODE* – A MORAL

Mil seiscentos e vinte e oito: Descartes compõe suas *Regulae ad directionem ingenii* (Regras para a direção do espírito). É nessa obra que o autor apresenta com uma riqueza de detalhes o método de investigação que tinha desenvolvido e que fora apresentado resumidamente na obra destinada a ser um prefácio à demonstração prática desse mesmo procedimento. Precedendo três ensaios (cf. *Dióptrica*, *Meteoros*, *Geometria*), o *Discurso do método*, que é considerado por muitos como uma fonte da história do espírito cartesiano, está dividido em seis partes.

Na primeira, encontrar-se-ão diversas considerações sobre as ciências. Na segunda, as principais regras do método que o autor procurou. Na terceira, algumas regras da moral que extraiu deste método. Na quarta, as razões pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana, que são os fundamentos da sua metafísica. Na quinta, a ordem das questões que investigou e, particularmente, a explicação do movimento do coração e de algumas outras dificuldades que se relacionam com a medicina; depois, também, a diferença que existe entre a nossa alma e a dos animais. E na última, que coisa julga serem precisas para avançar mais do que até agora na investigação da natureza, e que razões o levaram a escrevê-lo (DESCARTES, 2000, p.37).

Na segunda e na quarta partes, aliado às *Meditações*, encontramos o seu projeto de unificação dos saberes pela razão a fim de buscar a “verdade e de conhecer tais esperanças para o futuro” (idem. p. 41), isto é, visando construir uma

medicina clara e distinta e uma moral definitiva. Por isso, ele julgou ter aplicado o seu método àquelas ciências particulares, na física (*Le monde*) e progredido na metafísica (*Meditações*). Com isso, sua *mathesis universalis* institui que

o homem deve conhecer para constituir a teoria e a prática em termos absolutamente racionais. Tal intento comporta o estabelecimento de um método e a partir dele a consolidação de uma metafísica, a elaboração de uma física e a derivação de técnicas apropriadas ao bem-estar material e espiritual do ser humano, quais sejam, a mecânica, a medicina e a moral. O instrumento de toda essa construção é a razão, cuja unidade assegurará a integridade do edifício e a coesão de suas partes (SILVA, 2007, p. 55).

Assim, esse seu projeto tem duas teleologias: a primordial e a última. A teleologia primordial ou epistemológica visa encontrar sob fundamentos sólidos o verdadeiro conhecimento e a última ou ética almeja proporcionar ao homem possuidor da verdade agir bem e ser feliz. Conhecer e ser feliz apresentam-se para Descartes como finalidades buscadas através do método que desenvolvera. Apresentado segundo regras e passos, vemos que tal método constitui uma ordem. E, nessa perspectiva, desejando a sabedoria, essa ordem faz com que Descartes adote uma moral provisória enquanto espera que essa mesma sabedoria lhe dê uma moral definitiva e lhe possibilite possuir felicidade. Antes de falarmos sobre sua concepção de felicidade, importa saber o que o tornará feliz: “obter conhecimentos que seriam de grande utilidade para a vida... para nos tornarmos como que senhores e possuidores da natureza para a manutenção da saúde, que é indubitavelmente o principal bem e fundamento de todos os

outros bens nesta vida” (AT VI 62: CSM I 142). Visando a esse gozo dos frutos da natureza, portanto, Descartes buscou fundamentar sua ética após a descrição física do mundo a fim de obter uma fundamentação realista para sua moral definitiva. Por isso, escolhendo o caminho que devia seguir, Descartes concluiu que a melhor coisa que tinha de fazer nesta vida era dedicar-se a cultivar a razão para avançar o quanto pudesse na aquisição da verdade (cf. AT VI 27: CSM I 124) para ter o conhecimento da natureza e viver bem arrancando-lhe seus frutos. Nesse empreendimento, como o seu método não é um exercício abstrato, ele deve ser aprendido pelo exercício das matemáticas – eis por que expõe sua obra não em forma de tratado mais de um discurso. O *Discurso do método* nominalmente demonstra a intenção do autor de falar sobre o assunto, e não ensiná-lo:

o propósito que anima o empreendimento é que o homem venha a saber tudo que é necessário para construir a felicidade. Ficou famosa a metáfora da árvore com a qual Descartes ilustra seu projeto: as raízes seriam a metafísica; o tronco, a física; e os ramos, as artes mecânicas, a medicina e a moral (SILVA, 2007, p. 55).

E porque, como bem enfatiza Gilson ao comentar o *Discurso do método*, “a moral ocupa o último lugar na ordem das ciências” (DESCARTES, 2000, p. 31), é necessário que conhecimentos precedentes estejam prontos. Todavia, como a vida impõe desde o início da construção do sistema metafísico cartesiano um posicionar-se diante das circunstâncias para bem agir e ter a paz de espírito, Descartes se vê obrigado a alojar-se numa casa provisória antes que seu edifício esteja completo e, assim, o possibilite construir também a moral

definitiva. A moral definitiva, portanto, significa a posse de um sistema de conhecimento completo e seguro baseado na razão. Mas como ainda não a possui e está em busca dela, o bom senso o faz aderir uma moral provisória que o possibilite viver bem para, no futuro, coseguir viver feliz. Portanto, a teleologia primordial pretende concluir a metafísica e a final edificar a moral (cf. idem. p. 63).

A moral provisória, entretanto, visando à melhor vida feliz que seja possível alcançar antes de constituir a definitiva, apresenta-se em sua primeira regra sob alicerces contrários ao ceticismo cartesiano. Essa atitude é tomada porque Descartes pretende obter a opinião verossímil, e não a falsa. E como não tem ainda o conhecimento verdadeiro, ele precisa seguir o mais provável para não regredir em seu projeto. Pois só “o conhecimento seguro da verdadeira metafísica e da verdadeira física permite deduzir os princípios e o conteúdo de uma moral matematicamente certa” (idem. p. 23).

Iniciando o *Discurso* com suas considerações sobre as ciências, encontramos a noção do homem cartesiano: “o bom senso é a coisa do mundo mais bem distribuída”, isto é, “o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (idem. p. 39). Por razão, o moderno entende-a como a faculdade de “distinguir o verdadeiro do falso” (idem. p. 48) e como “um instrumento universal, que pode servir em todas as circunstâncias” (idem. p. 96) e que distingue o homem entre os animais por sua atividade primordial: a razão “é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais” (idem. p. 40).

Sabemos que a intenção do filósofo era fazer algo que fosse útil à vida prática (cf. idem p.42). Por isso, seguindo a doutrina estoica, Descartes entende que ser feliz é “usar

em tudo a própria razão, se não perfeitamente, pelo menos o melhor que podia” (idem. p. 61). A felicidade é “a coisa mais importante do mundo” (cf. idem). Esclarecendo-nos sobre a dimensão epistemológica e ética da razão, Descartes diz que

a felicidade consiste na satisfação de todos os desejos racionais e na certeza correlativa de que os nossos desejos não satisfeitos são impossíveis de satisfazer, portanto, contrários à razão. Mas é uma característica distinta do cartesianismo que o problema da conduta da vida se confunda nele com a transposição do estoicismo e o faz passar do plano da prática para o do conhecimento: a aquisição de toda a verdade acessível ao homem torna-se a condição principal da felicidade. O que mais satisfaz no seu método é, pois, que, ao separar para o homem os conhecimentos acessíveis dos que o não são, e ao assegurar-lhe a posse de todos os que lhe são acessíveis, lhe faculta a aquisição de todos os verdadeiros bens que dependem dele e o tornam ao mesmo tempo totalmente feliz (2000. p. 61).

A teleologia ética do método cartesiano é, portanto, a felicidade. Consolidando-se em seus raciocínios pela teleologia primordial, a verdade por ele deduzida almeja conhecer para bem agir. Consequentemente, nesta finalidade última, como o sistema metafísico está em construção, Descartes precisa de uma moral provisória formada por algumas máximas que o possibilitem viver o mais feliz possível nesta vida enquanto não tem a definitiva. Por isso a moral é provisória. Mas aqui provisória não significa algo descartável, mas que será englobada e justificada pela outra.

Para chegar à moral definitiva, Descartes tem de passar pela medicina e pela mecânica. Esses dois saberes, dando a

dimensão do humano e do mundo, possibilitariam a sua construção. Por isso, as máximas da provisória almejando apontar o caminho seguro pelas opiniões prováveis e verossímeis possibilitam antever quais serão as regras da ética definitiva. Assim, comentando o *Discurso*, Gilson diz que “cada regra proposta pela moral provisória, como uma receita empírica para assegurar na prática as maiores possibilidades da felicidade, encontrar-se-á na moral definitiva como regra nacional justificada sob o ponto de vista da razão” (idem).

A terceira parte do *Discurso*, portanto, contém um esboço de sua moral, já que seu sistema metafísico está em construção. Por isso ela é provisória. Só haveria de possuir uma moral definitiva quando todas as ciências precedentes estivessem completas ou com demonstrações satisfatórias e, assim, pudessem sustentá-la não sobre alicerces verossímeis, mas sobre a verdade. No entanto, uma reviravolta na antropologia (do *cogito* às paixões) cartesiana implicará, como menciona nas cartas à princesa Elisabeth e a Charnut, “um espaço em que a moral cartesiana apresente novos desdobramentos” (SALES, 2001, p. 90). A correspondência entre Descartes e a princesa é considerável e importante no que tange a questões importantes para Descartes: sobre a imortalidade da alma, sobre a sua diferença em relação à essência da natureza e sobre sua relação com ela para formar o homem. (cf. cartas de 21 de maio, 28 de junho e 1º de julho: AT III 663-668, 690-695; IV 01-03). Depois que Descartes e fica sabendo através da carta de Monsieur Pollot que a princesa estava doente, a discussão sobre a felicidade e soberano bem se expõem e vão apresentando outros elementos que encontramos nas *Paixões da alma*.

Entre a vasta correspondência empreendia pelo filósofo-

fo e a princesa, mais de 53 cartas, consideraremos durante a exposição aquelas que nos auxiliam na explicitação sobre o que Descartes concebe por beatitude, virtude e soberano bem e nos distanciaremos das questões referente a valores e paixões que melhor nos fazem obter essas três noções. Nas cartas a Elizabeth, ele tenta desenvolver suas reflexões sobre a moralidade, primeiro fazendo referência a Sêneca, quando lhe recomenda a leitura do *De beata vitae* para saber que a verdadeira felicidade não se encontra fora de nós, nos prazeres do corpo ou na fortuna, mas tão somente dentro de cada homem (cf. AT IV 252-253).

Para Sêneca, a beatitude é um exercício pessoal, pois o homem deve encontrar a felicidade em si mesmo. Ele seria como uma autarquia: ao viver com sabedoria, o homem basta a si mesmo. Aludindo a essa concepção, Descartes vai compondo sua moral racionalista, prescrevendo regras de investigação e máximas de comportamento que provenham da razão ao dizer que a grande diferença entre as grandes almas e as vulgares consiste em que, apesar da intensidade de suas paixões, os inteligentes “têm raciocínios tão fortes e poderosos que... sua razão permanece, entretanto, sempre como mestre e faz que as aflições mesmas lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que eles gozam nesta vida” (AT IV 202). Com isso, raciocinar bem leva à felicidade, uma vez que, “como não há nenhum bem no mundo, exceto o bom senso, que podemos absolutamente nomear bem, não há nenhum mal que nos possa trazer algum benefício tendo o bom senso” (AT IV 237).

Depois de analisar criticamente as considerações de Sêneca, acrescentando-lhe algumas regras e máximas condzentes com as da sua moral provisória, Descartes começa

a criticá-lo apesar de reconhecer seu mérito de ter seguido a luz natural, já que não era versado em leis (cf. AT IV 263). Nisso Descartes responde-nos as perguntas: “o que é a felicidade?”, “o que pode nos tornar feliz?”, “o que é o soberano bem?”:

a beatitude consiste, parece-me, em um perfeito contentamento de espírito e uma satisfação interior que não têm ordinariamente aqueles que são mais agraciados pela fortuna e os sábios adquirem sem ela. Assim, *vivere beate*, viver em beatitude, não é outra coisa senão ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito... E as coisas que nos podem dar o soberano contentamento, eu observo que pode existir duas coisas, a saber: aquelas que dependem de nós, como a virtude e a sabedoria, e aquelas que não dependem de nós, como as honras, as riquezas e a saúde (AT IV 264).

Há diferença entre a beatitude, o soberano bem e o fim último ou finalidade ao qual devem tender nossas ações: pois a beatitude não é o soberano bem; mas ela o pressupõe e ela é o contentamento ou a satisfação do espírito que vem daquilo que nós possuímos. Mas pelo fim de nossas ações, podemos entender um e outro, pois o soberano bem é sem dúvida a coisa que nós nos devemos propor como fim em todas as nossas ações (idem, 275).

Assim, não trataremos sobre as *Paixões da alma*, mas nos é suficiente saber que Descartes abandona a concepção escolástica sobre essa temática, porque vê que as paixões podem servir para o bem se orientadas pela razão. Assim, tanto a vida teórica quanto a prática devem ser guiadas por aquela concepção de virtude e beatitude que ele concebeu a fim de que a felicidade seja alcançada. Desse modo, enriqueceremos nossa discussão sobre as máximas da moral provisória

com as três regras de Sêneca, que segundo Descartes, estão presentes em três máximas apresentadas no *Discurso do método* (cf. carta a Elisabeth, 4 de agosto de 1645: AT IV 263-268).

3.1. Primeira máxima: obediência às instituições e guiar-se por bons exemplos⁴⁸

A primeira era obedecer às leis e aos costumes do meu país, conservando firmemente a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância e conduzindo-me em tudo o mais segundo as opiniões mais moderadas e mais afastadas do exagero que fossem geralmente aceites ou postas em prática pelos mais sensatos com quem teria de viver... não só porque são sempre as mais cómodas na prática e, verossimilmente, as melhores, pois todo o excesso costuma ser mau, mas também com o fim de me afastar menos do verdadeiro caminho (DESCARTES, 2000, p. 63- 64).

Nessa regra, vemos que o ceticismo e a dúvida metódica não se aplicam à primeira máxima. Assim, Descartes não pode seguir seus próprios pensamentos, porque na questão prática ao pretender viver sensatamente durante a vacância da metafísica definitiva o melhor é seguir exemplos regulares. Tal atitude consiste, portanto, em seguir os costumes vigentes para não causar escândalos e ter o espírito no estado de paz – condição para buscar serenamente a verdade. Entretanto, o autor salienta que se se deseja encontrar o verdadeiro caminho é preferível observar as práticas do povo a ater-se a seus pensamentos e palavras. Porque, sabendo que a feli

⁴⁸ Cf. AT IV 272.

cidade encontra-se dentro de nós como uma atitude racional individual, a primeira regra da moral e da vida feliz ensina ao homem “sempre se servir de seu espírito o melhor que lhe é possível para conhecer o que deve ou não fazer em todas as ocorrências da vida” (AT IV 265). Assim, a virtude do querer preferir a moderação ao excesso se dá porque na posse dessa moral provisória o bom senso ordena que é preciso dirigir a vida de acordo com as ações dos notáveis. Isso porque, segundo Gilson,

na moral definitiva, o sábio, doravante na posse dos verdadeiros princípios, não regulará a sua conduta a não ser pela exigência da própria razão, esforçando-se ‘sempre por se servir o melhor possível do seu espírito para conhecer o que deve ou não fazer em todas as ocorrências da vida’(Idem. p. 64).

No método, buscam-se as noções de “juízo”, “ideias claras e distintas”, “conhecimento verdadeiro”, “entendimento”, “pensamentos” e “ciência”. Na moral, temos “crença”, “costumes”, “opinião verossímil”, “vontade”, “agir” e “felicidade”. Qual a relação do conjunto dessas noções no sistema cartesiano? Respondemos: o método impele a filosofia a abandonar tudo o que é verossímil, porque o conhecimento verdadeiro dever ser buscado pela atividade do entendimento – que é a faculdade de bem julgar e assim emitir juízos evidentes pelas ideias claras e distintas. A moral provisória, todavia, conserva a verossimilhança, porque ela lhe permitirá ser feliz pela atividade prática (o agir) decorrente de juízos evidentes provindos da vontade.

Seguir as leis do Estado, conservar-se na Religião, viver segundo os Costumes e guiar-se por bons exemplos sem pôr em dúvida nada do que eles dizem é uma atitude, como

dissemos, contrária aos critérios de justificação e do método que ele criou. Mas também aqui salientamos o porquê de assim postular essa máxima, ainda mais na dimensão religiosa, posto que para Descartes o confronto com a Igreja lhe poria diante de situações que perturbaria a sua paz de espírito e porque aceita as verdades de fé por ela ensinada. Referindo-se às leis, aos dogmas católicos (cf. DESCARTES, 2000, p. 68) e aos costumes, portanto, a primeira máxima institui a obediência irrequieta e inquestionável dessas três instituições, baseando-se na crença de que é a melhor nessa fase.

Com isso, o benefício da primeira máxima é fazer com que o filósofo, seguindo os bons exemplos, não regrida a juízos e ações errôneos e falsos. Disso intuimos a virtude na filosofia de Descartes: “prometia a mim próprio aperfeiçoar cada vez mais os meus juízos, e não os tornar piores” (idem. p. 65) – quer dizer, a resolução firme em seguir os ditames da razão. O homem virtuoso, portanto, é aquele que conduz o bom senso por caminhos seguros e sólidos e que admite algo como verossímil ao pensar nas possibilidades de não retroceder.

3.2. Segunda máxima: tornar-se convicto na vida prática

A minha segunda máxima era ser o mais firme e mais resoluto que pudesse nas minhas ações e, uma vez que me tivesse decidido, não seguir menos firmemente do que as seguiria, se fossem muito seguras, as opiniões mais duvidosas... [Pois,] quando não está no nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e mesmo que numas não notemos mais probabilidade do que nas outras, devemos, contudo, decidir-

-nos por algumas, e considerá-las depois, não já como duvidosas, enquanto se referem à prática, mas como muito verdadeiras e certas, pois que a razão que a tal nos determinou o é também (*idem*).

Nessa segunda regra, Descartes pretende permanecer naquele caminho que leva à verdade sem se desviar dele. Por isso, ao escolher e tomar uma decisão para agir convicta e continuamente a fim de chegar a um fim seguro, não se deve modificar as ações para que não nos percamos no meio do caminho. Essa máxima condiz com a sua segunda regra de alcançar a felicidade, de que consta sua definição de virtude: “a segunda, que ele tenha uma firme e constante resolução de executar tudo o que a razão lhe aconselha, sem que as paixões ou os apetites os desencaminhem; e é a firmeza desta resolução, que eu acredito dever ser tomada por virtude” (AT IV 265). Nessa busca epistemológica e prática, aqui ele adota a metáfora da floresta: se alguém que está perdido numa floresta deve seguir sempre numa única direção para que não se perca ainda mais. Eis por que devemos guiar-nos pela via do provável.

Essa regra, de acordo com Gilson,

inspirada na moral estóica, passará tal qual para a moral definitiva; mas em vez de nela existir a resolução de seguir com constância toda opinião uma vez adotada, terá como resultado a resolução de seguir com constância qualquer opinião aconselhada pela razão (DESCARTES *apud* GILSON *idem*).

Gilson faz esse comentário porque Descartes, sabendo que na vida prática não se tem a posse total da verdade, uma vez que sendo “apenas Deus que sabe perfeitamente todas

as coisas onisciente, é preciso que nós nos contentemos em saber aquelas que são para nosso uso” (AT IV 291), está impossibilitado de discernir bem. Por isso, o filósofo tem apenas o caminho do verossímil para escolher e agir sem atentar contra a razão. E como ele não tem ainda um sistema metafísico completo, a melhor ação é seguir os conselhos do bom senso, mesmo que depois se comprove que essa resolução e opinião estão abaixo da verdade. Eis por que ele responde pragmaticamente qual é a função da razão: “o verdadeiro ofício da razão é examinar o justo valor de todos os bens do qual a aquisição parece depender de alguma maneira de nossa conduta a fim de que nós nunca deixemos de empregar todos nossos esforços para tentar procurar aquelas que são efetivamente as mais desejáveis” (idem, 285)

Por essa razão, considerando essas opiniões prováveis como certas e verdadeiras em vista da construção de um sistema definitivo, a razão levou o autor a segui-las convictamente. Isso porque não é o entendimento que deve prevalecer na moral provisória, porque ele está apto a querer apenas as ideias claras e distintas: é a vontade que deve orientar o espírito a ficar inflexível nessa regra, porque ela procura a vida feliz que é possível pelo conhecimento da verdade (cf. idem). O entendimento é, por conseguinte, persuadido pela vontade, posto que ele não conhece ainda a verdade. Assim, seguir as opiniões prováveis como verdadeiras e certas impedirá a inércia das almas (indecisão) e as levará a praticar os bons costumes, dispondo-lhes numa felicidade parcial ou também provisória.

3.3. Terceira máxima: domínio de si e a única posse da alma

a minha terceira era procurar sempre antes vencer-me a mim próprio do que vencer a fortuna e modificar antes os meus desejos do que a ordem do mundo; e, geralmente, habituar-me a aceitar que, afora os nossos pensamentos, nada há que esteja inteiramente em nosso poder, de maneira que depois de ter procedido o melhor possível, em relação às coisas que nos são exteriores, tudo o que impede que sejamos bem sucedidos é, em relação a nós, absolutamente impossível (DESCARTES, 2000, p. 66). A terceira regra que ele considera que, enquanto se conduz assim, tanto quanto pode, segundo a razão,... se nós fazemos sempre tudo o que os dita nossa razão, nós jamais teremos nenhum assunto para nos entristecer, ainda que os eventos nos façam ver depois eu nós nos enganamos (AT IV 266).

Essa regra salienta a importância da “vontade” e o “livre-arbítrio” no auxílio para vencer desejos e anseios. Dada a presença destes, demonstra-se o fato de querer possuir algo exterior ao homem. Ou seja, a verdadeira satisfação pela posse de algo se manifesta tão somente nos pensamentos. Todavia, se algo exterior depende exclusivamente deles, então ele também estará em nosso poder; caso contrário, nenhum evento exterior ao pensamento estará em nosso alcance. Nossa vontade é impotente quanto àquilo que não é nosso pensamento ou que não depende dele: “esta concepção, de origem claramente estoica, completar-se-á, na moral definitiva de Descartes, com a doutrina que faz do livre arbítrio do homem a semelhança mais imediata entre Deus e ele, e do bom uso deste livre arbítrio a sua mais alta virtude” (idem). Desse modo, nessa terceira regra antevemos a conclusão das *Meditações* que versa sobre o que pertence essencialmente ao homem, dando-nos orientações sobre o que nos faz feli-

zes: para viver bem devemos proceder segundo a razão – isso nos possibilita, segundo a “Quarta meditação”, visualizar a relação entre o intelecto e a vontade, revelando uma fórmula para se evitar o erro (cf. *idem*. 2004, p. 107-129). Esta é a única parte da obra em que há aspectos éticos, já que trata da liberdade infinita do homem:

na quarta Meditação, Descartes se propõe a examinar a questão do erro. Para ele, a causa está na dimensão infinita da vontade, que não é apenas uma faculdade voltada para a prática, ou para a esfera dos desejos, mas a possibilidade de efetuar juízos em geral... Ora, efetuamos juízos quando, por intermédio da vontade, afirmamos ou negamos algo a respeito da idéia que temos na mente. E podemos fazê-lo a respeito de qualquer idéia (...) independentemente da clareza com que ela se apresenta, pois a vontade é infinita; ela é, mesmo, a característica que corresponde no homem à imagem e semelhança de Deus, ser infinito. Para Deus não existe o problema do erro porque seu entendimento é tão infinito quanto sua vontade, e assim ele não corre o risco de afirmar ou negar algo acerca de idéias poucos claras. Deus é infinitamente sábio e infinitamente livre. No homem, a capacidade de ajuizar é infinita, mas o entendimento é finito, razão pela qual somos livres para errar (SILVA, 2007, p. 58).

Para tanto, nessa máxima, Descartes mostra o remédio para conter a abertura para o erro. A liberdade do homem não é finita e, por isso, deve ser usada com equilíbrio. O fato de sua capacidade intelectual ser perfeita não lhe distancia do engano se usa em excesso sem considerar os critérios metodológicos. Por isso, a vontade deve ser submetida aos anseios do entendimento, visto que ele busca apenas o que é claro e

distinto em sua condição finita e “porque é manifesto à luz natural que a percepção do intelecto deve preceder sempre a determinação da vontade. É nesse uso não-reto do livre-arbítrio que reside aquela privação que constitui a forma do erro” (DESCARTES, 2004, p. 125). Ora, podemos sim restringir a vontade, mas não podemos ampliar o horizonte da liberdade. Essa realidade potencial do homem faz com que Descartes institua a utilidade prática do seu método e sua filosofia: elas são os reguladores da vontade em vista do entendimento, o que torna as duas faculdades compatibilizadas.

Ao falar das coisas exteriores, Descartes denota que não temos domínio sobre os eventos, salvo se eles dependem do nosso pensar. É nessa direção que ele esclarece por correspondência à princesa Elizabeth que há bens que dependem de nossa vontade para possuí-los e outros que não dependem, mas que nem por isso devemos nos inquietar e entristecer. Pois o importante não são os bens ou o que acontece ao homem. Para o filósofo, o mais importante é a sua atitude diante dos acontecimentos. Assim, se eventos ou coisas exteriores não são nossos pensamentos nem lhes são subordinados, não os controlamos, porque é uma necessidade universal.

Esta concepção, de origem claramente estóica, completar-se-á, na moral definitiva de Descartes com a doutrina que faz parte do livre-arbítrio do homem semelhança mais imediata entre Deus e ele, e do bom uso deste livre-arbítrio a sua mais alta virtude (DESCARTES *apud* GILSON, p. 129).

porque a aquisição dos bens que tornam o homem feliz depende da ação livre do homem que procura ser orientado pelo conhecimento do Bem que tudo ordena. Assim, a doutrina antiga de medida e proporção que regula o cosmo,

a pólis e o próprio homem estão presentes na ética cartesiana para equilibrar a faculdade de julgar (o plano metafísico implicado pelas regras do seu método) e a faculdade de agir (o plano de ação expresso pelas máximas de sua moral provisória) e, assim, possibilita a prática do bem, tomando as decisões corretas para ser feliz. “Por isso conhecimento é estruturalmente necessário para a vida ética, pois a verdade deve respaldar a vida prática tanto quanto a atividade teórica” (SILVA, 2007, p. 59)

Como vimos, a virtude epistemológica é seguir convictamente as regras do método para alcançar a verdade. Agora, a virtude axiológica consiste em seguir as máximas de sua moral provisória para obter “a felicidade dos deuses” (DESCARTES, 2000, p.129). Por isso, diferentemente da primeira, essa terceira máxima desenvolve-se com o auxílio do entendimento, que é finito e por isso não conhece com perfeição a verdade. Todavia, desejando naturalmente aquilo que ele lhe apresenta como claro e distinto, a vontade dá ao filósofo a ordem de desprezar as coisas vãs e exteriores, e o livre-arbítrio, dominando as paixões de sua alma, consegue alcançar as verdades deduzidas pelo uso correto da razão:

se tomarmos decisões morais num plano além da clareza de nossas idéias, o erro acontecerá quase que fatalmente. É preciso manter um equilíbrio entre a finitude do intelecto e a infinitude da vontade no plano dos juízos práticos, para que tal equilíbrio se reflita nas ações que pontuam a nossa vida. Assim, o conhecimento tem prioridade sobre a vontade, embora esta seja infinita (SILVA, 2007, p. 59).

E como no método deve-se seguir lenta e cuidadosamente para conhecer a verdade, é preciso agir igualmente na

moral provisória se se quer possuir a felicidade:

pois não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é apreciá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes, e os que só caminham muito lentamente podem avançar muito mais se seguirem sempre o caminho direito do que os que correm e dele se afastam (DESCARTES, 2000, p. 40).

Logo, segundo Descartes, considerar-se sábio (presunção) e pôr a felicidade nos prazeres (hedonismo), no poder (soberba) e nos bens (avareza)⁴⁹ é estar absolutamente longe da atividade e teleologia filosófica. Desse modo, seguindo irresolutamente a razão, saberemos que “apenas a virtude é suficiente para nos tornar contentes nesta vida. Mas, entretanto, para que, enquanto ela não está esclarecida pelo entendimento, ele poderá ser falsa, quer dizer, que a vontade e a resolução de bem fazer nos pode levar a coisas más” (AT IV 267). Por isso, devemos, sobre a instrução de um bom método, buscar o conhecimento verdadeiro para erigir máximas claras e distintas a fim de que tendo um verdadeiro conhecimento do bem, possamos agir de acordo com nossa alma e, assim, ter a satisfação racional nesta vida. Guiados, assim, pela razão, estaremos longe do erro e seremos felizes: “a maior felicidade do homem depende do uso correto da razão e por consequência que o estudo que sirva para adquiri-la é a mais útil ocupação que se possa ter, como é também sem dúvida o mais agradável e o mais doce” (idem).

3.4. Quarta máxima: seguir a filosofia da dúvida metódica

⁴⁹ Uma vez que estes desejos são incompatíveis com a felicidade (cf. AT IV 266).

Finalmente, para conclusão desta moral, resolvi passar em revista as diversas ocupações que os homens têm nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem nada mais querer dizer das dos outros, pensei que o melhor que tinha a fazer era prosseguir naquela em que, de momento, me encontram, isto é, empregar toda a vida a cultivar a razão e a avançar, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, seguindo o método que me tinha imposto (idem. p. 67).

Satisfazendo-se racionalmente, Descartes estaria com a felicidade suprema nesta vida. Por isso, essa sua última máxima, ao contrário da primeira e por provir das outras duas, deu-lhe o prazer epistêmico e moral que almejava, porque ela ao ordenar seguir a dúvida metódica tanto o fez alcançar paulatinamente verdades-premissas, distanciando-se do grupo dos “sábios”, quanto lhe deu a paz espiritual (satisfação) por estar agindo de acordo com os ditames da razão: eis sua vida feliz no mundo. Por isso, sabendo que temos a faculdade de bem conduzir a razão por caminhos seguros e a faculdade de bem agir, a verdade e a felicidade nos são possíveis. Para tanto, “se observarmos a adequada proporção entre as duas faculdades, tomaremos decisões certas e seremos felizes; caso contrário, a infelicidade virá como consequência da desproporção” (SILVA, 2007, p. 59).

Entretanto, essa *eudaimonia* cartesiana só foi possível por causa da existência e da ideia do Deus sumamente bom e perfeito, fundamento da verdade e de seu conhecimento: “e, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa.”

(DESCARTES, 2004, p. 149). E a felicidade nesta vida consiste em ter a satisfação de obter a verdade e agir segundo o seu conhecimento:

todas as nossas idéias ou noções devem ter algum fundamento de verdade; porque não seria possível que Deus, que é inteiramente perfeito e completamente verdadeiro, as tivesse posto em nós sem isso. E porque nossos pensamentos nunca são tão evidentes nem tão inteiros... a razão dita-nos também que, não podendo os nossos pensamentos ser todos verdadeiros, porque não somos de todo perfeitos, a verdade que eles têm deve infalivelmente encontrar-se mais no que temos, quando acordados, do que nos nossos sonhos (idem. 2000, p. 82).

Por essa razão, “assumindo uma postura ética de teor intelectualista, podemos dizer que os juízos morais também devem ser limitados segundo a clareza das idéias que correspondem às intenções de nossas ações” (SILVA, 2007, p. 59) – eis por que Descartes, nessa quarta regra, volta-se completamente para a sua “filosofia de vida”. Assim, assumindo também na ética a sua filosofia crítica, ele quer ordenar os saberes sob uma mesma égide para finalizar o seu sistema e construir, enfim, a moral definitiva. Desse modo, tal como a epistemologia fundamenta-se em Deus, a ética sustenta-se em sua existência e ideia, posto que ele não é apenas o princípio do conhecimento (lógico) mas também dos seres (ontológico). “Nesse sentido, a vida ética consiste em que o sujeito, pelo cultivo da sabedoria, procure conformar-se a essa perfeição na qual consiste a totalidade do real enquanto criação divina” (idem. p. 60). Seguir a filosofia da dúvida metódica na ética provisória é dizer: assim como o método tem regras para bem conduzir teoricamente a razão, buscan-

do a verdade, na moral há máximas para orientar praticamente o espírito na busca pela felicidade.

4. DEUS DAS *MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA*⁵⁰ – METAFÍSICA

Também chamada de *Meditações metafísicas*, nas *Meditationes de prima philosophie, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, encontra-se aí a narração da trajetória intelectual de Descartes: partindo do ceticismo (p. 20-33) e valendo-se do seu método, ele chega à certeza da existência do *cogito*, de Deus e do mundo. Nela, ele inicia seu projeto de construir uma *mathesis universalis* para englobar todos os objetos do saber, unificando as ciências, pois “todas as coisas que se incluem no alcance do conhecimento humano estão interligadas” (AT, VI, p.19):

assim, o todo da filosofia é como uma árvore. As raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os galhos que emergem do tronco são todas as outras ciências, que podem ser reduzidas a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral (AT, IX B, p. 14).

A metafísica, portanto, ocupa o lugar central no sistema cartesiano, porque através da dúvida metódica Descartes encontra os princípios fundamentais que sustentarão toda a sua filosofia: visualizada como a raiz da árvore filosófica, a metafísica vinha sendo cogitada por Descartes desde os anos 1620, mas ela só viria aparecer como sementes e esboço no

⁵⁰ A “Parte IV” do *Discurso do método* (p. 73-83).

*Discurso do método*⁵¹ e depois nas *Meditações*. Nesta obra, conforme diz a Mersenne na carta de 11 de novembro de 1640, Descartes fala sobre Deus, alma e tudo o que se deve considerar no início da atividade filosófica. Assim, diferentemente dos céticos, a dúvida cartesiana põe em xeque os conhecimentos e as opiniões até então absorvidos que vieram de fontes inseguras. Descartes duvida de tudo para percorrer o caminho que leva à verdade sob o auxílio da luz natural, a razão.

Com isso, na “Primeira meditação”, ele questiona o conhecimento sensível, alegando o argumento do sonho a respeito da existência e natureza do mundo e, ainda mais, como num pesadelo, começa a pensar na possibilidade da existência de um certo Gênio Maligno que inculca no juízo ilusões e falsidade sobre o que de fato é real (cf. AT VII 22: CSM II15). Por essa torrente duvidosa, nosso filósofo encontra o porto seguro do conhecimento indubitável de uma ideia clara e distinta que revela seu primeiro princípio na ordem das razões: *ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* (eu sou, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente)⁵². Ou seja, ele podia duvidar de todo o conhecimento que recebera e julgar que ele estava alicerçado sob bases inseguras. Mas, nessa ação, ele não podia negar que estava duvidando de algo: sua dúvida era uma prova de que existia enquanto coisa que pensa. Por essa razão, a fim de comunicar melhor essa evidência aos leitores não eruditos, Descartes a traduziu sinteticamente para o francês como *je pense donc je suis*, sentença que se tornou

⁵¹ ADAM, Charles. & TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*: méditations métaphysiques et principes de la philosophie. Vol. IX. Paris: Vrin, 1996.

⁵² DESCARTES, 2004, p. 45.

a conclusão suprema de sua filosofia:

e notando que esta verdade: penso; logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos céticos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, 2000, p. 74.).

Assim, a evidência do *cogito* é o ponto pelo qual Descartes empreende a construção de seu sistema: o *cogito* é o seu primeiro princípio metafísico, pois “uma vez assegurado da certeza de sua própria existência, o meditador cartesiano pode proceder à construção de um sistema de conhecimento, movendo-se de ‘dentro para fora’. O primeiro passo crucial é estabelecer a existência de um Deus perfeito e não enganador” (COTTINGHAM, 2009, p. 19).

Buscando o fundamento para a verdade, as dúvidas residuais presentes na mente são eliminadas pela ideia de Deus que ele – Descartes – julga trazer consigo. O argumento causal da ideia de Deus diz que ela é tão imensa e perfeita que é impossível surgir da mente humana, posto que é finita e imperfeita. As ideias inatas vieram de Deus “supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipresente, criador de todas as coisas que estão fora dele” (DESCARTES, 2000, p. 81): o inatismo é certo porque Deus mesmo existe e é fonte subsistente da verdade e do seu conhecimento: “o modo como a idéia, que está em nós, de um ente sumamente perfeito, tem tanta realidade objetiva, isto é, participa por representação de tantos graus de ser e de perfeição, que ela só pode ser por uma causa sumamente perfeita” (Idem, 2004. p. 65). Logo, Deus mesmo é a causa da ideia de Deus no homem e, porque é sumamente perfeito, só ele é a realidade objetiva em si,

isto, sua essência implica e identifica-se com a sua existência. Portanto, as *Meditações* provam a existência de Deus pela causalidade (cf. idem. p. 85):

A idéia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim... por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente... Há mais realidade na substancia infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo...

Essa idéia de um ente sumamente perfeito e infinito é, digo, verdadeira ao máximo..., é também clara e distinta ao máximo, pois tudo o que percebo clara e distintamente e que é real e verdadeiro e contém alguma perfeição está todo contido nela... (idem. p. 92-93)...

tendo a força de existir per si... [porque] a unidade, a simplicidade ou inseparabilidade de todas as coisas estão em Deus, ele é criador de todas as coisas boas e causa da existência do homem. [Consequentemente] pelo fato de que existo e de que há em mim uma certa idéia de um ente perfeitíssimo, isto é, de Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe... e, que ao me criar, Deus me tenha imposto esta idéia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra (idem. p. 103).

Essa sua prova da existência divina dada na “Terceira meditação” ganha mais força com a “Quinta”, ou melhor, esta supera aquela. Pois a “Primeira” trata, como dissemos, do argumento causal, e a “Quinta” versa sobre o argumento ontológico cujo ensinamento é o de que a ideia de perfeição implica necessariamente a existência. Com esse argumento,

Descartes se vê diante do progresso de seu sistema: estando garantida a existência de Deus sumamente bom, o mundo exterior realmente existe (cf. “Sexta meditação”) e, com o conhecimento desse Deus que não engana, o filósofo pôde buscar a verdade a partir da criação de um método confiável. Por essa razão, segundo Descartes, a ciência verdadeira é possível porque Deus é a garantia da possibilidade do conhecimento verdadeiro⁵³.

Essas verdades basilares da sua metafísica promovem um distanciamento entre Descartes e os medievais que ensinavam a ordem divina como reguladora do mundo. Para o moderno, a ordem é a do pensamento: é a razão que guiará doravante a constituição e unificação dos saberes e descrição do mundo. Portanto, já que segundo a árvore do conhecimento Descartes busca a metafísica, a física, a medicina, a mecânica e a moral, não há dúvidas de que

as verdades metafísicas serão o fundamento que sustentará a física e tudo mais que se possa saber. Por isso a ética, ramo derivado das raízes e do tronco da árvore do saber, só poderá ser investigada depois da constituição do saber metafísico e físico. Essa posposição da ética não diminui em nada a sua importância no conjunto dos conhecimentos: pelo contrário, Descartes afirma que a ética é a coroação da sabedoria e seu ponto mais elevado, porque a sabedoria leva necessariamente à felicidade, pelo que podemos entender que a vida ética seria a grande finalidade da busca do saber (SILVA, 2007, p. 56).

Por essas razões, a essência de Deus portadora dos atri

⁵³ A Metafísica cartesiana em torno de Deus e das ideias inatas geram dois problemas conhecidos como o “paradoxo” e o “círculo cartesiano”. Quanto ao primeiro problema, veja o empreendimento de Beyssade que tenta resolvê-lo (COTTINGHAM, 2009, p. 213-242) e referente ao segundo confira o que Loeb diz (idem, p. 243-284).

butos⁵⁴ infinito e perfeito tem, segundo Descartes, significado e referência na ideia inata e na existência do próprio Deus. Dessa prova causal da existência de Deus, segue-se a prova ontológica que é “a segunda versão da prova de Deus a partir de seus efeitos [porque] essa é a maneira apropriada de um ente infinito manifestar-se a uma mente finita” (COTTINGHAM, 2009, p. 420). Essa manifestação de Deus a um ser finito significa que este apenas pode conhecê-lo e não compreendê-lo: “digo que sei, não que concebo ou compreendo, porque é possível saber que Deus é infinito e todo-poderoso mesmo embora nossa alma, sendo finita, não possa compreendê-lo ou concebê-lo” (carta a Mersenne, 27 de maio de 1630: AT I 152).

Como vimos, a dúvida levou Descartes ao primeiro princípio metafísico do sistema cartesiano e a evidência do *cogito* ou do eu pensante levou ao conhecimento do segundo princípio: a ideia e a existência de Deus, garantidor do método para encontrar o conhecimento verdadeiro e da natureza e existência do mundo, terceiro princípio. Da concepção do *cogito*, na “Segunda meditação”, a alma é definida “como coisa pensante (*res cogitans*), consciência que reflete sobre si mesma, desimpedida de qualquer sensibilidade, isto é, pura intelectualidade” (SALES, 2001, p. 98). Essa primeira concepção do *cogito* como centro da realidade pensante reaparece com a introdução de novos elementos:

o impacto do mundo sensível sobre a *res cogitans* dá-se de tal forma que o autor das *Meditations* não demora em redefinir a realidade pensante: ‘(...) o que é uma coisa que pensa? É uma coisa que du

⁵⁴ É conveniente sabermos que “não há nenhum atributo principal de Deus, dado que em Deus não há modos; tudo em Deus é um atributo, e todos os atributos têm condição idêntica” (COTTINGHAM, 2009, p. 240).

vida, que concebe, que afirma, que quer, que não quer, que também imagina e que sente. Ainda no mesmo texto: ‘(...) aquilo que em mim se chama sentir (...) não é outra coisa senão pensar’ (SALES, 2001, p. 98).

Como salientamos, descobertos os dois primeiros princípios metafísicos, Descartes pôde argumentar sobre a existência do mundo, isto é, das coisas corpóreas e iniciar a discussão sobre a relação entre alma e corpo. Assim, a “Quarta meditação” postula que a “a consciência não tem mais só a si mesma como objeto, mas também a realidade corpórea” (idem, p. 99). Desse modo, a partir das *Paixões da alma* e comentários de Meyer sobre esta última obra, podemos afirmar que também a consciência sensível e passional é indubitável e evidente tanto quanto o *cogito* (cf. Descartes apud MEYER, 1990, p. 10-11): a subjetividade da filosofia cartesiana postula, num primeiro momento, a primazia da razão que se manifesta sem mundo e, depois, num indivíduo cuja alma interage com o corpo, formando assim as paixões.

Tudo isso nos faz perceber que a reviravolta da antropologia e ética de Descartes consiste no fato de que, segundo as obras de Kambouchner, o sujeito moral cartesiano é formado pela relação entre as duas – a alma e o corpo –, implicada essencialmente pela paixão chamada generosidade. Portanto, após recorrermos sobre o fundamento da moral cartesiana no *Discurso do método*, sabemos que para uma consideração mais satisfatória sobre o tema é preciso efetuar um estudo posterior sobre as *Paixões da alma* (cf. KAMBOUCHNER, 1995 e 1999).

Um tal estudo ampliará a compreensão de nosso artigo porque “nas Paixões, Descartes faz a transição

da fisiologia e psicologia para a ética, a qual ele considerava como uma das ciências culminantes que brotavam de seu sistema filosófico: a obtenção de uma vida plena, saudável e satisfatória seria um dos frutos de uma correta compreensão científica dos mecanismos do corpo e de sua relação com a mente (COTTINGHAM, 2009, p. 29).

Isso é importante porque, para Descartes, a relação entre alma e corpo faz surgir um dos elementos essenciais para que o homem consiga viver bem, as emoções e os sentimentos. E, para que ele possa chegar à vida feliz, principal objetivo da sabedoria (cf. AT XI 488: CSM I 404), é necessário desenvolver o costume de pensar e agir conforme os ditames da razão, que deve orientá-lo com um método seguro na busca do conhecimento e da verdade e que dever ajudá-lo a ser senhor de suas paixões, e não escravos dela.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Res cogitans, *res infinita* e *res extensa* são as palavras-chave na ordem das razões das evidências cartesianas: “a metafísica cartesiana produz três afirmações existenciais: eu sou, eu existo (o Cogito); Deus existe (a veracidade divina); as coisas corpóreas existem (os fundamentos da física)”⁵⁵. Na ordem das matérias, como deveria ser, temos a seguinte hierarquia: Deus, o mundo e o homem. Esses degraus do ser dispostos pelo primeiro por suas infinitas faculdades de pensar (entendimento) e de agir (vontade) foram o modelo para Descartes compor a sua hierarquia científica, conhecida como *mathesis universalis*: metafísicas, física, medicina,

⁵⁵ COTTINGHAM, 2009, p. 225.

mecânica e moral.

Esse projeto de unificação do saber pela razão tem, como vimos, duas finalidades distintas, mas que atestam a interconexão do sistema. A finalidade da epistemologia buscava a *res vera* e a finalidade ética visava à *beata vita*. Entretanto, as dimensões teórica e prática do sistema cartesiano não dividem a razão em segmentos. Aqui não abordamos as considerações apresentadas nas *Paixões da alma*, mas lhe fazemos alusão neste momento por ser nela que se encontra a reformulação da antropologia cartesiana e indicações sobre sua ética. Bem sabemos que Descartes não destinou uma obra específica para tratar sobre este assunto e, por isso, como bem salienta Rodis-Lewis, “as interpretações sobre Descartes, em especial no que se refere à moral, são tão numerosas e muitas vezes tão divergentes que toda ‘montagem’ de textos torna-se um convite à uma discussão proveitosa e ao julgamento do próprio leitor” (1998, p. 10). Diante disso, o sujeito cartesiano do *Discurso* e das *Meditações* concentra-se no *cogito* ou na consciência de si. Assim, o sujeito moral cartesiano subsiste na virtude racional: seguir resolutamente as orientações da razão, ou seja, o homem virtuoso é aquele que decide seguir um bom método em busca da verdade para viver bem e ser feliz.

Essa concepção de virtude faz com que Descartes revolucione o campo ético através de uma moral provinda de seu sistema – Kambouchner critica Alquié ao menosprezar a importância do *Tratado das paixões* na formulação da sua nova concepção de homem e ética (cf. KAMBOUCHNER, 1998, p. 407). Por isso, seguimos as interpretações de Rodis-Lewis e Jean Marie Beyssade por considerarem importante a ética no sistema cartesiano e estimularem diversos trabalhos

sobre ela (cf. FAYE, 1998, p. 306).

Por isso, a finalidade última do conhecimento é a felicidade: a vida teórica não está dissociada da vida prática, uma vez que a “beatitude apenas consiste no contentamento do espírito, quer dizer, no contentamento em geral [e] para que um contentamento seja sólido, é preciso seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que nos julgaremos ser o melhor e de empregar toda a força de nosso entendimento para bem julgar (AT IV 277) e duas coisas são necessárias para “bem julgar: uma é o conhecimento da verdade e a outra é o hábito que faz que nos lembremos e que adquiramos este conhecimento em todas as vezes que a ocasião o requer” (idem, 291). Assim, entendida como hábito, a virtude é o veículo pelo qual, seguindo o caminho da razão, o homem atinge o seu fim: conhecer para ser feliz. Portanto, Deus fundamenta tanto o conhecimento quanto a moral provisória, porque sendo infinitamente perfeito e sumamente bom ele não nos engana e possibilita que conheçamos a verdade. O conhecimento da ideia e da existência de Deus é o soberano bem na vida teórica que se reflete no soberano bem da vida prática. Logo, a beatitude ou a felicidade dependem de nós, uma vez que o soberano bem “consiste no exercício da virtude, ou, o que é o mesmo, na possessão de todos os bens cuja aquisição dependem de nosso livre-arbítrio. Eis porque, vendo que é uma maior (*sic.*) perfeição conhecer a verdade (AT IV 305) somos mais felizes à medida que conhecemos mais.

Dizemos isso porque na obra feita para responder às questões da princesa Elizabeth, o autor entendia que a conduta e a felicidade do homem dependiam do modo como ele conduzia a própria razão segundo o conhecimento. Assim,

nenhuma paixão era má em si mesma, isso seria uma decor-
rência do mau uso do bom senso, ou melhor, se não agísse-
mos com equilíbrio e moderação – condição para uma vida
feliz. Eis por que

uma enorme confiança na razão, isto é, na liberda-
de e na autonomia humanas, permite que Descar-
tes enfatize, no plano da vida ética, a interioridade
e as disposições subjetivas como preponderantes,
segundo convém a uma filosofia pautada pela hege-
monia do sujeito (SILVA, 2007, p. 60).

Para Descartes, a atividade filosófica é pessoal, subjetiva. Mas suas consequências não: o que torna feliz um homem segundo os desígnios do seu racionalismo torna todos felizes quando este comunica as verdades encontradas. Desse modo, se Deus é o fundamento da ciência e é a ciência que revela o conhecimento do bem para bem agir, então Deus também é o fundamento da vida moral. Assim, como no platonismo conhecer a verdade implica viver segundo ela, isto é, a filosofia torna o homem virtuoso porque ele conhece o bem, na filosofia cartesiana o conhecimento de Deus e de tudo o que ele garante como certo e evidente àquele que busca a verdade segundo a luz natural e guiado pelo bom uso da razão tornam o homem virtuoso e feliz ao seguir firmemente o propósito de buscar a verdade ao seguir o método e as máximas morais.

Esse movimento que traçamos do papel de Deus no sistema cartesiano, leva-nos a crer que Descartes continuou a ética antiga e medieval (LANGLOIS & ZARKA, 2009, p. 132-138) que conecta sabedoria, virtude e felicidade, mas nela o papel dominante é a razão unificadora, guiada segundo métodos para o conhecimento e máximas para a vida feliz. Por isso, a verdade tem duas teleologias: a primordial e a

final – as ações são moldadas e instigadas pelo conhecimento. Se o conhecimento é verdadeiro, conheceremos o bem e, por conseguinte, agiremos de acordo com ele nos tornando felizes. E se não conhecemos a verdade em sua plenitude, tornamo-nos igualmente felizes, porque, guiados por um método cuja razão nos deu, descobriremos que, se mais nada conhecemos, é porque não nos é acessível pela luz natural. Portanto, o projeto racional está satisfeito e a felicidade garantida.

Por essas razões, apresentada a importância do método para a construção de um conhecimento inspirado nas demonstrações matemáticas e garantido por Deus o projeto racionalista cartesiano – se bem que repleto de lacunas devido às controversas suscitadas por suas análises na relação entre corpo e alma e no seu problema de unificar em seu modelo as diversas dimensões da vida humana – inaugura um novo tempo ao ultrapassar pelo uso da razão as barreiras medievais dos dogmas e preconceitos tradicionais. “Deste modo a promessa de felicidade está, em Descartes, inteiramente comprometida com um humanismo racionalista” (idem. p. 61) de sua *mathesis universalis*, que se baseia no conhecimento de Deus: fonte subsistente da verdade e do agir segundo seu conhecimento.

Assim, se para Descartes “não podemos compreender a grandeza de Deus mesmo embora a conheçamos” (carta a Mersenne, 15 de abril de 1630: AT I 145), isso não impede que Ele seja o fundamento do seu sistema, posto que todo o conhecimento científico depende do conhecimento claro e distinto que temos de Deus, ainda que sua compreensão esteja além do nosso finito entendimento (cf. carta a Mersenne, 6 de maio de 1630: AT I 150): “a certeza e a verdade de todo

conhecimento depende unicamente de minha consciência do verdadeiro Deus, a tal ponto que eu era incapaz de todo o conhecimento perfeito sobre qualquer outra coisa, até que me tornei cômico Dele” (AT VII 71). Por isso, o papel de Deus no sistema cartesiano é preservar o conhecimento de si, da verdade e do *cogito* para obter uma vida feliz nesta vida e, assim, continuar exercendo a atividade em que se encontrara.

NB.: Apesar de já termos concluído este artigo, tomamos conhecimento dos seguintes livros sobre a questão de Deus na história da filosofia: o de CORETH (2009) e do organizado por LANGLOIS & ZARKA (2009). O primeiro traz argumentos a favor do nosso tema e o outro nos revela uma interpretação da teologia cartesiana mais voltada para fins religiosos (cf. p. 138-142). Distanciamos-nos, portanto, dessa posição ao considerarmos que a teleologia cartesiana era epistêmica e ética e não espiritual: conhecer a Deus para amá-lo. Todavia, se considerarmos que obter o conhecimento de Deus é o que consiste o seu amor, então estamos de acordo (cf. idem. p. 139). Mas somos contrários à opinião sustentada no livro segundo a qual Descartes queria recusar o livre-arbítrio em detrimento da infinitude de Deus. Ele reconheceu que somos finitos no entendimento, e não na vontade: agimos imperfeitamente porque não somos oniscientes. Precisamos da verdade garantida por Deus.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Charles e TANNERY, Paul. **Oeuvres de Descartes:** Discours de la methode & essais. XI Vol.. Paris: Vrin, 1996.

BEYSSADE, Jean-Marie. A idéia de Deus e as provas de sua

existencia. In: COTTINGHAM, John (org.). **Descartes**. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 213-241.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. Trad. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

COTTINGHAM, John (org.). **Descartes**. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Introd. e notas Pascale D'Arcy. Trad. Roemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Discurso do Método**. Trad. João Gama. Intro. Notas Etienne Gilson. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho – Ed. bilíngüe em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **O Mundo ou tratado da luz**. Trad. Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Les Passions de l'Âme**. Introduction de Michel Meyer, presentation et commentaires de Benoît timmermans. Paris : Librairie Générale Française, 1990.

FAYE, Emmanuel. **Philosophie et Perfection de l'Homme** – De la Renaissance à Descartes. : Éditions Ousia, 1996.

KAMBOUCHNER, Denis. Descartes et le Problème de la Culture. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**.

92^e. Année. N. 3, avr./juin. 1998.

_____. **L'Homme des Passions** – commentaires sur Descartes. v. I, Analytique. Paris : Albin Michel, 1995.

_____. La Subjetivité Morale dans la Passions de l'Âme. In : ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (Org.). **Descartes et la Question du Sujet**. Paris: PUF, 1999. p. 111-131.

LANGLOIS, Luc. & ZARKA, Yves Charles (orgs.). **Os filósofos e a questão de Deus**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RODIS-LEWIS, Geneviève. A vida de Descartes e o desenvolvimento de sua filosofia. In: COTTINGHAM, John (org.). **Descartes**. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 33-75.

_____. **La Morale de Descartes**. Paris : Vrin, 1998.

SALES, Benes Alencar. **Descartes e a Problemática do Sujeito**: do cogito às paixões (dissertação). Recife: UFPE, 2001.

SÊNECA. **Da Vida Feliz**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SILVA, Franlin Leopoldo e. **Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos**. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

O JARDIM DE ROUSSEAU E A VIRTUDE DO JARDINEIRO

Wilson A. de Paiva⁵⁶

Resumo

Os intérpretes da obra de Jean-Jacques Rousseau, em sua maioria, concordam que há um esforço substancial em seus escritos para provar não apenas a bondade original do homem e sua depravação ao longo da história, mas também a possibilidade de resgate e conserto da situação de desigualdade e degradação moral à qual a humanidade chegou. Nesse aspecto, o presente artigo procura refletir sobre os componentes naturais desse conserto e a forma como podem ser utilizados na promoção e sustentação desse processo. Na metáfora do jardim, a virtude do jardineiro do jardim da *Nova Heloísa* está precisamente em ter reproduzido as condições naturais na maior fidelidade possível, disfarçando os traços de sua obra. Moral da alegoria: o conserto deve ser fruto de um processo cultural, social e pedagógico que, no entanto, resgata os desígnios da natureza.

Palavras-chave: Rousseau, Nova Heloísa, Emílio, educação, jardim.

Abstract

Major interpreters of Rousseau's thinking are in agreement that his works present a substantial effort to prove man's natural goodness, as well as the process of moral decay along history. Along that, his writings also discuss the possibilities of improving a different situation by eliminating the moral degradation and inequality. Considering those aspects, this paper aims to reflect about the natural components of that improvement and, mainly, how they can be used in establishing and keeping the process. In the novel *Julie or the new Heloise*, the "garden" is a rich metaphor to understand that. It is not natural, but raised by the gardener who knew how to reproduce natural conditions with the most fidelity possible, disguising human traces and artificial frames. In the same way, the repair of a rotten society and a depraved man must a cultural, a social and a pedagogical process, but without invalidating nature.

Keywords: Rousseau, New Heloise, Emile, education, garden.

1. O JARDIM DE ROUSSEAU

Segundo o estudo de Jean Ehrard (1994), desde a antiguidade até os tempos modernos o pensamento ocidental lidou com a ideia de natureza em contraposição à arte. Malgrado os diversos sentidos que a palavra “natureza” foi ganhando ao longo dos séculos, chegando a inúmeras definições⁵⁷, em termos gerais podemos dizer que natural é tudo aquilo que o artifício humano ainda não alterou (Ibid. p. 742). Sendo assim, a condição de originalidade que o termo passou a evocar inspirou poetas, artistas e filósofos de todos os tempos, possibilitando uma idealização da vida primitiva. Bastante expressiva no século XVIII, essa apologia à *nature naïve* (ibid.) alimentou um sentimento de recomeço e de imitação da natureza, uma vez que poderia ser contraposta ao quadro de desordem social, bem como de corrupção e degradação humana. Como diz Starobinski (1987, p. 115), “No século XVIII o homem que quisesse provar que estava certo invocaria a natureza; traria a natureza para seu lado”⁵⁸, como fez Rousseau em suas obras, principalmente nos dois *Discursos*, no *Emílio*, na *Nova Heloísa* e nos *Devaneios*. Mesmo que Rousseau tenha aplicado a ideia de natureza a muitos aspectos da vida, no entanto ele a concebe, no geral, como o estado original, isto é, as disposições primitivas antes da alteração do processo cultural. Tal concepção alimenta suas

⁵⁷ Sg. Starobinski (1987, p. 115 – tradução nossa): “Natureza: a palavra possui mil facetas e pode ser entendida de inúmeras maneiras”.

⁵⁸ Afinal, como diz Ehrard (1994, p. 787 - tradução nossa), “a idéia de natureza responde a tudo. É o *locus* geométrico das contradições dessa época, de suas aspirações, de suas crenças, de suas ousadias e de sua timidez”.

reflexões filosóficas, morais e toda sua produção literária.

Pelo viés literário, seus escritos evocam uma comunhão com a natureza. Neste aspecto, destacam-se as passagens d’*Os devaneios do caminhante solitário*, nas quais o autor procura registrar suas impressões quanto à beleza das condições naturais, como propôs fazer. São dele as palavras: “Fixarei pela escrita as [contemplações encantadoras] que ainda poderei ter” (ROUSSEAU, 1994a, p. 26). Portanto o que aparece nesses escritos é um lirismo deslumbrante que atinge o clímax (MILLET, 1966, p. 59) nas passagens que procuram retratar a serenidade do Lago Bienne, da Ilha de Saint-Pierre e, enfim, da própria natureza, principalmente no Quinto Passeio⁵⁹ quando afirma que as contemplações e os momentos poderiam durar para sempre (OC, P. 1046); sem citar as passagens da *Nova Heloísa* quando o autor fala de um jardim chamado Eliseu⁶⁰, bem como no próprio *Emílio*, que é recheado de comentários em favor desse espaço privilegiado onde a natureza se manifesta de forma primorosa e agradável. Aliás, em algumas passagens de seu tratado de educação, a arte de formar jardins aparece de forma análoga à arte de formar os homens, como pode ser lido logo no início do *Emílio*, possibilitando uma comparação entre a arte do jardineiro do *Eliseu* com a tarefa educativa de Jean-Jacques, o preceptor.

O tema é recorrente em suas obras. Rousseau participa

⁵⁹ OC, T. I, p. 1045, onde fala do “fluxo e refluxo da água”, o “contínuo e ondulante marulho”, o “regato murmurando sobre as pedras” etc.

⁶⁰ Embora o termo venha do hebraico *Elijah* (אֵלִיָּהוּ, *Eliahu*), que significa Deus é salvação, o jardim de Rousseau – o Eliseu – nada tem a ver com o Jardim do Éden, ou com a concepção judaico-cristã de jardim da criação. A presença que se verifica é a do artifício humano que, embora lançando mão de sua arte, soube imitar a natureza da melhor forma possível.

ativamente dessas discussões⁶¹, deixando sua própria versão do que seria o imitar a natureza e o recomeçar por ela. Em primeiro plano, o conceito fornecido por ele concorda com o sentido apresentado por Ehrard (loc. cit.): “Constrangidas por nossos hábitos, elas [disposições racionais] se alteram mais ou menos sob a influência de nossas opiniões. *Antes dessa alteração, elas são aquilo a que chamo em nós a natureza*” (*Emílio*, p. 12 – grifo nosso)⁶². Porém o sentido de recomeço que aparece na obra de Rousseau não significa uma redescoberta do paraíso perdido – no sentido cristão⁶³ – ou, necessariamente, um retorno ao estado puro de natureza, embora alguns trechos do *Segundo discurso* possam ter sido erroneamente interpretados como uma apologia ao primitivismo real. Voltaire, um leitor de má vontade e extremamente irônico (Cf. Salinas Fortes, 1989), anotou no *Segundo discurso*: “Nunca se empregou tanto espírito em querer nos tornar bichos. A gente fica com vontade de andar de quatro ao ler vosso livro” (*Idem*, p. 10). Evidentemente que isso revela mais a habilidade retórica e o inconfundível estilo literário de Rousseau que propriamente o desejo de regresso às condições primitivas, no sentido literal do termo. Não podemos esquecer a afirmação do *Terceiro diálogo de Rousseau juiz de Jean-Jacques*: “A natureza humana não retrocede e jamais podemos voltar a ver os tempos de inocência e de igualdade quando uma vez dela nos afastamos” (*OC*, T. I, p. 935 – tradução nossa). Pelo contrário, o conjunto de sua obra

⁶¹ Como diz Starobinski noutra obra (1991, p. 34): “Rousseau situa-se, em seu século, entre os escritores que contestam os valores e as estruturas da sociedade monárquica. Por mais distintos que tenham sido, a contestação cria entre esses autores uma semelhança e lhes dá um ar de fraternidade: cada um deles poderá ser considerado, a algum título, como um agente ou um anunciador da próxima Revolução”.

⁶² Para Benichou (1984, p. 125 – tradução nossa), “a natureza se define então por oposição ao artificial, e é assim que Rousseau, além de outros, a entende. O artifício se entende como o resultado de uma intervenção da vontade e da inteligência humana, modificando o que é natural”.

⁶³ Até porque a ideia de uma “moral natural” substitui a ideia de “moral revelada” (EHRARD, 1994, p. 788).

demonstra que Rousseau é consciente dessa irreversibilidade, assim como esperançoso de visualizar outra realidade, mesmo na perspectiva do progresso em que os dois polos – natureza e cultura – não resultam em ideias antitéticas (BENICHOU, 1984, p. 128).

Está claro no “Prefácio” do *Segundo discurso* que sua intenção é a de refletir sobre a possível “constituição original” do homem em seu estado primitivo⁶⁴. Embora a tarefa possa parecer fácil, tal conjectura “não constitui empreendimento trivial”, pois trata-se de “separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (ROUSSEAU, 1999a, p. 44). Além do mais, trata-se do único método de análise que possa conduzir realmente ao verdadeiro conhecimento do estado original do homem:

Essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem, todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades, que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. (Id. *ibid.*, p. 45).

Determinado a isso, Rousseau passa a refletir sobre os fundamentos da sociedade humana e chega a um estado de completa originalidade:

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos

⁶⁴ Em notas no *Segundo discurso*, Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado dizem (nota 3 da pág. 44) que “Rousseau tem como objetivo reencontrar, por meio da hipótese, a história da evolução, no decorrer da qual os homens se elevaram até o estado social”.

animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir. (ROUSSEAU, 1999a, p. 58).

Como bem expresso, não há nenhum artifício humano nesse estado, uma vez que os homens se encontram dispersos, imitando apenas os instintos e a “indústria” dos animais. Por enquanto, imitar é apenas repetir as ações espontâneas das outras espécies, sem o concurso da razão e da arte. Quando Rousseau descreve o homem refrigerando-se no riacho, dormindo sob as árvores, enfim, fartando-se sob um carvalho e satisfazendo todas as suas necessidades imediatas,⁶⁵ tem em mente o selvagem originário, sem nenhuma desfiguração moral e, portanto, bom como o fez a natureza. Esse é talvez o principal ponto de distanciamento de Rousseau dos demais pensadores que refletiram sobre as condições naturais e os fundamentos da sociedade, como Thomas Hobbes (1588-1678), que por mais que tentaram descrever o selvagem, deram-lhe características do homem civil.⁶⁶ Tal distanciamento tem o objetivo de captar, ainda que hipoteticamente, uma condição na qual seja possível entender a natureza humana em suas disposições originais, bem como os fundamentos pelos quais a desigualdade foi engendrada. A partir daí é pos

⁶⁵ Cf. *Segundo discurso*, p. 57.

⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 52.

sível demonstrar o que foi corrompido no estado de natureza e o que exatamente precisa ser recuperado.

Tomando a metáfora do jardim, onde o idílico pode resultar da ação humana sobre a natureza, o sentido não é o da negação e o da destruição das condições naturais, mas o de sua imitação. Eis aqui mais uma diferença do jardim de Rousseau para com o jardim da criação e até mesmo para com o jardim francês⁶⁷ e mesmo o jardim inglês⁶⁸, cuja compreensão nos auxilia entender seu projeto de formação humana, o qual procura refletir sobre até que ponto o homem pode e deve interferir no curso da natureza. Enquanto o jardim francês demonstra a racionalidade e o artifício dominando a natureza e conformando-a à similitude da engenhosidade humana, o jardim inglês busca, pelo contrário, facilitar e possibilitar o livre curso da natureza. Mais próximo à concepção inglesa, o jardim rousseauiano destaca-se por ser simples: plantas da própria região dispostas de forma a tornar o ambiente alegre e agradável. A matéria-prima dessa obra de arte é a própria natureza; e o artista, o homem sensível que consegue captar os desígnios naturais e produzir sua obra da forma mais autêntica possível⁶⁹.

Tentando seguir a trajetória de Rousseau, percebemos que na relação homem-natureza o passo inicial é o deslumbramento, o reconhecimento da grandiosidade e da perfeição da natureza. Caminhando pelos bosques da Ilha de

67 Cujo exemplo maior é o Jardim de Versalhes que demonstra o domínio do engenho humano sobre a natureza, esculpindo-a segundo as regras da geometria. Para maiores informações sobre o tema, indicamos o belo texto *Rousseau e a arte de cultivar jardins*, de César Eduardo Pacagnella (In: MARQUES, 2005, p. 16-178).

68 A concepção inglesa de jardim, do século XVIII, surge como crítica ao modelo francês, passando a valorizar a irregularidade das formas, a sinuosidade e a desordem natural. Embora Pacagnella (loc. cit.) defenda que o modelo de jardim em Rousseau coincide com o inglês.

69 A natureza aqui é entendida como “a alternativa salutar que nos aliviará de todos os males e dores de que hoje sofremos por ter desertado do seu seio e ignorado os seus ensinamentos” (DENT, 1996, p. 172).

Saint-Pierre, no centro do Lago de Bienne,⁷⁰ o autor comenta:

As árvores, os arbustos, as plantas são o enfeito e a vestimenta da terra. Nada é tão triste como o aspecto de um campo nu e sem vegetação, que somente expõe diante dos olhos pedras, limo e areias. Mas, vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias no meio do curso das águas e do canto dos pássaros, a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto, o único espetáculo no mundo de que seus olhos e seu coração não se cansam nunca. (*Devaneios*, Sétima Caminhada).

Nessas caminhadas, é visível o lirismo pessoal de Rousseau, que aparece não apenas como expressão máxima de um estilo literário, mas como demonstração de sua sensibilidade e capacidade de introspecção. Além, é claro, de demonstrar seu gosto pela solidão⁷¹, o qual lhe rendeu diversas acusações de misantropo por parte de alguns de seus contemporâneos. Escritos entre os anos de 1776 e 1778, os *Devaneios do caminhante solitário* significam a última confissão, o desabafo de alguém cansado e atordoado pelas pressões sociais e pelo jogo transitório do parecer. Sua primeira ação contra a hostilidade do mundo social é o refúgio e a busca de si mesmo em inúmeros passeios pela floresta:

Galgo os rochedos, as montanhas, mergulhos nos vales, nos bosques, para me furtar, tanto quanto possível, à lembrança dos homens e aos ataques dos

⁷⁰ Localizado ao norte do Lago de Nêchautel.

⁷¹ Ao escrever a Malesherbes, diz: "Nasci com um amor natural pela solidão que só fez aumentar conforme conhecia melhor os homens. Sinto-me mais à vontade com os seres quiméricos que reúnem à minha volta do que com aqueles os quais vejo no mundo, e a sociedade que a imaginação inventa em meu refúgio acaba por me desgostar de todas aquelas que deixei" (ROUSSEAU, 2005, p. 20)

maus. Parece-me que sob as sombras de uma floresta sou esquecido, livre e calmo como se não mais tivesse inimigos ou como se a folhagem dos bosques me defendesse de seus ataques. (...) Tomei gosto por essa recreação dos olhos que no infortúnio repousa, diverte, distrai o espírito e interrompe o sentimento das penas. A natureza dos objetos favorece muito essa divagação e a torna mais sedutora. Os odores suaves, as cores vivas, as mais elegantes formas parecem disputar à porfia o direito de fixar nossa atenção. Basta amar o prazer para se entregar a sensações tão doces, e, se tal fato não se realiza em todos aqueles que por ele são impressionados é, em alguns, por uma falta natural de sensibilidade e na maioria é porque seu espírito, por demais ocupado por outras idéias, só furtivamente se entrega aos objetos que impressionam seus sentidos. (Idem).

Entretanto a solidão não significa o fim; nem essas divagações insólitas, o instrumento das ações humanas. Têm apenas o objetivo de inspirar os corações e fornecer elementos à formação das virtudes, refletindo sobre as condições originais abandonadas pela humanidade. Seu projeto-arte tem como objetivo ainda reconciliar natureza e cultura de modo que o trabalho do homem não se oponha ao da natureza, mas que se integre numa ação conjunta, favorecendo o desenvolvimento humano sem ser preciso desfigurá-la ou violentá-la. Consiste, por assim dizer, na modelagem de um novo homem do homem que permaneça fiel à natureza, mesmo em estado de pleno desenvolvimento da cultura (GO-HUIER, 1970). Por isso que o modelo ideal de jardim é o Eliseu, jardim-refúgio que desperta no artista os sentimentos da natureza. Vale a pena citar algumas partes do trecho no qual Saint-Preux descreve o jardim a Milorde Eduardo:

Esse lugar, embora muito perto da casa, está de tal forma escondido pela alameda coberta, que dela o separa que não é percebido de nenhum lugar. A espessa folhagem que o rodeia não permite que a vista penetre e está sempre cuidadosamente fechada à chave. Mal entrei, por estar a porta escondida por amieiros e aveleiras que somente deixam duas estreitas passagens de ambos os lados, ao voltar-me não vi mais por onde entrara e, não percebendo nenhuma porta, encontrei-me lá como se tivesse caído das nuvens.

Ao entrar nesse pretense pomar, senti-me atingido por uma agradável sensação de frescor que obscuras sombras, uma verdura animada e viva, flores esparsas por todos os lados, um murmúrio de água corrente e o canto de mil pássaros trouxeram à minha imaginação pelo menos tanto quanto aos meus sentidos; mas, ao mesmo tempo, julguei ver o lugar mais selvagem, mais solitário da natureza e parecia-me ser o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto. (...) Este lugar é encantador, é verdade, mas agreste e abandonado, nele não vejo trabalho humano. Fechastes a porta, a água veio não sei como, somente a natureza fez o resto e vós mesma nunca teríeis sabido agir tão bem quanto ela. É verdade, disse, que a natureza fez tudo, mas sob a minha direção e nada há aqui que eu não tenha organizado. (...) Eu nada compreendia desse enigma mas Júlia, que até então me retivera, disse-me deixando-me ir: avançai e compreendereis. (A Nova Heloísa, p. 409-411).

Seguindo o relato, à medida que o filósofo adentra o bosque, menos percebe os traços da ação humana, ficando confuso diante da finalidade da obra. E, por fim, querendo comparar com os bosques naturais, passa a interrogar: “Con-

siderando tudo isso, achei muito estranho que se dessem tanto trabalho para esconder o que se deram; não teria sido preferível não se darem ao trabalho?” (Idem, p. 416). E mais adiante:

Censuro apenas uma coisa a vosso Eliseu, acrescentei olhando Júlia, mas que vos parecerá grave, é de ser um divertimento supérfluo. Para que criar um novo passeio tendo, do outro lado da casa, bosquezinhos tão encantadores e tão desprezados? É verdade, disse ela um pouco embaraçada, mas prefiro isto. Se tivésseis pensado bem em vossa pergunta, antes de fazê-la, interrompeu o Sr. de Wolmar, ela seria mais do que deslocada. Desde seu casamento, minha mulher nunca pôs os pés nos bosquezinhos de que falais. Conheço a razão, embora ela sempre ma tenha calado. Vós, que não o ignorais, aprendei a respeitar os lugares em que vos encontrais, *eles são plantados pelas mãos da virtude*. (Idem, p. 421 - grifo nosso).

Virtude é a palavra-chave para entender a especificidade do jardim rousseauiano: ele é plantado pelas mãos da virtude. Nele há a conjugação da natureza e da cultura, numa ação conjunta⁷² que supera a contradição entre os dois termos e os conflitos a ela inerentes. Saint-Preux descobre que as águas do bosque são bem distribuídas para atingir um aproveitamento racional e econômico. Os pássaros, assim como outros pequenos animais, têm comida e abrigo ao mesmo tempo em que gozam de liberdade⁷³. Como isso

⁷² Até porque não existe, como podemos constatar com Groethuysen (1947 e 1949), uma dualidade de ideal em Rousseau. Como dois polos que, mesmo contraditórios, conjugam na realização de um todo. Quanto a isso, Starobinski, em *L'Oeil vivant* (1960), “aponta uma bipolaridade na obra de Rousseau, mas uma bipolaridade que não consiste apenas em uma oscilação entre dois termos antitéticos. Segundo o estudioso, diante de um mesmo problema, Rousseau recorre alternadamente a uma retórica da antítese ou a uma dialética da superação. Ora tudo se fixa em um sistema de oposição sem saída, ora os conflitos encontram sua solução em um plano superior”. O que, neste último caso, entendemos ser seu plano político-educacional. (Apud VICENTE, 2005, p. 163).

⁷³ Observação importante para entendermos o *Contrato social*, e concordarmos com Salinas Fortes (1989, p. 55) quando afirma que a liberdade é o atributo humano por excelência.

foi possível? Graças à determinação paciente de Júlia, que mandava plantar trigo, girassol e outras sementes apreciadas pelas aves, além de lhes proporcionar água e espaço para seu deleite. Como uma lição de Júlia ao seu antigo professor, o jardim transmite a mensagem de que nem tudo está perdido e que, com muita arte e paciência, é possível imitar a natureza, abstraindo dela o que tem de melhor: a espontaneidade, a harmonia e a perfeição.

A virtude de Júlia – que está presente também na ação do educador – foi deixar a natureza brotar e manifestar-se de tal forma que seu anfitrião reconheceu não ver no jardim nenhum traço do trabalho humano – como foi citado acima –, mesmo sabendo que tudo que vislumbrava havia sido organizado por ela. Se recorrermos ao *Emílio*, vemos toda a habilidade de um preceptor a guiar discípulo, porém sem deixar que perceba seu controle: “que ele imagine sempre ser o mestre e que vós o sejais sempre” (p. 114), seguindo o caminho indicado pela própria natureza: “Observai a natureza e segui o caminho que ela vos indica” (p. 22). Nesse “jardim” educativo, a ação do preceptor é propedêutica, porque procura desenvolver no educando a capacidade de guiar a si próprio, descobrindo os desígnios da natureza. Quanto ao mestre, assim como a Júlia, seu fim é sair de cena gradativamente, deixando sumir os traços de seu trabalho: “tornome seu ajudante de jardineiro. Enquanto espero que tenha braços, aro por ela a terra” (p. 86). Afinal, o objetivo é que a criança seja ela mesma um “jardineiro” e possa, diante da necessidade de desempenhar as funções de educador, dizer como Emílio disse a seu mestre no final da obra: “Desempenhastes as vossas; guiai-me para que vos imite; e descansai,

já está na hora de fazê-lo” (p. 569).

2. EM BUSCA DAS ORIGENS

Como realidade primeira, o estado original antecede todo e qualquer traço da cultura e da humanidade. Nele, o homem é apenas um animal como os outros, disperso pelo seio das densas florestas, fartando-se sob as árvores, refrigerando-se no primeiro riacho que encontra e agindo pelos instintos que vai adquirindo à medida que observa e imita os outros animais. Esse *homo animalis* não inventou ainda o machado ou qualquer outro artifício que possa mutilar a natureza, mas vive em simbiose com ela de onde retira todo seu sustento e nela goza a liberdade e a felicidade. O desenvolvimento das faculdades superiores é dispensável, uma vez que as necessidades são limitadas e sua composição física vigorosa é suficiente para suprir o que precisa para sua sobrevivência, dispensando até mesmo o uso dos remédios. Seu único instinto é o de sobrevivência, o *amor a si*. Os demais instintos são atributos virtuais e em potência, que só se desenvolvem como reação às circunstâncias que proporcionam a agregação humana e o exercício de reflexão. Antes disso, o homem natural é como uma besta que se diferencia das demais espécies somente pelo fato de possuir potencialmente a capacidade de combinar as ideias e desenvolver-se em todas as suas capacidades intelectivas. Como diz Gouhier (1970, p. 20), é racional, segundo a fórmula clássica, mas cuja razão permanece dormida. Pois até nos encontros furtivos de um macho com uma fêmea, não há relação permanente, e a prole que possa resultar de tais encontros vai resultar, igualmente, em simples filhos da natureza, sem nenhum laço que venha a

caracterizar agrupamento familiar. E, considerando a necessidade de alguma comunicação entre eles, apenas o gesto e o grito são suficientes para se fazerem entender. Nas palavras de Rousseau:

O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles. Como a fome e outros apetites o fizessem experimentar sucessivamente novas maneiras de existir, houve um que o convidou a perpetuar sua espécie e essa tendência cega, desprovida de qualquer sentimento do coração, não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela. (*Segundo discurso*, p. 88)

Mesmo assim, o homem das origens já é o *homo erectus*⁷⁴ e bem próximo está do *homo sapiens*, uma vez que levanta os olhos e *mede* a vasta extensão do céu. Por isso mesmo é dotado de uma intensa capacidade de combinação das ideias que lhe concede um entendimento superior pelo qual se torna um agente livre, pronto para aperfeiçoar-se diante das necessidades que se apresentam. Temos aqui dois atributos naturais que o distinguem definitivamente dos outros animais: o livre-arbítrio e a *perfectibilidade*. Igualmente anterior à razão, outra faculdade o identifica como uma espécie única: a *piedade*, isto é, uma repugnância inata (idem, p. 76) de ver sofrer dor ou morte qualquer outro ser sensível, principalmente algum de sua própria espécie. Tão natural que “as

⁷⁴ “Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre os dois pés, utilizando suas mãos como fazemos com as nossas.” (ROUSSEAU, 1999b, p. 57-8).

próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis” (Idem, p. 77). A existência desse instinto de identificação e comisseração em relação ao sofrimento de seus semelhantes⁷⁵, mesmo não havendo nenhuma relação moral entre eles, evita o mal e pode induzir o homem à prática de atos de clemência, como afirma Rousseau no *Segundo discurso* (p. 78-9): “pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer”.

Resumidamente é este o quadro originário ao qual Rousseau se reportou ao escrever tanto o *Primeiro* quanto o *Segundo discurso*, bem como o *Ensaio sobre a origem das línguas* e os demais escritos que versam sobre a condição primitiva e originária do homem e da natureza. Assim como Voltaire se intrigou com a descrição desse estado, chegando a dizer que ao lê-lo dava vontade de caminhar como os quadrúpedes, Nietzsche (1985, p. 108) também ironizou a ideia de regresso à natureza, questionando: “para onde, mais uma vez se pergunta, Rousseau queria retornar?” Não foram poucos os críticos ao estado de natureza rousseauiano, bem como à ideia do “bom selvagem” e de bondade natural, defendidos com veemência pelo filósofo de Genebra.

Até onde, então, Rousseau teve de retornar para descrever o estado original de pureza da humanidade e defender que o homem nasce bom por natureza? Na tentativa de responder a essa pergunta, podemos dizer que Rousseau começou por afastar todos os fatos, por não se prenderem à questão (ROUSSEAU, 1999a, p. 52). Além dos fatos, deixou de lado todos os livros científicos (idem, p. 47) para conceber

⁷⁵ Bénichou (1984, p. 141) chama esse sentimento de “dom da simpatia”.

o homem totalmente despojado de suas faculdades artificiais e seus laços sociais (idem, p. 58), imerso num estado de languidez e tranquilidade: “nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil” (idem, p. 93). A partir daí, pôde refletir sobre as “causas fortuitas” que provocaram o desenvolvimento das faculdades e os “progressos ulteriores” que resultaram na “decrepitude da espécie” (idem). Porém, como defende em diversas passagens de sua obra, embora toda degeneração moral e toda corrupção existentes no seio social, o homem continua essencialmente bom, porque o é naturalmente, como respondeu ao ataque verbal⁷⁶ de Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris.

Tal é o ponto básico e primordial para se entender sua pedagogia e sua política. O projeto de reconfiguração humana deve, portanto, partir do pressuposto da bondade natural; caso contrário, como acreditar numa educação doméstica que deixe fluir a natureza a fim de evitar os vícios e a degradação? Como acreditar na capacidade humana de viver de forma virtuosa mesmo numa sociedade corrompida, ou compor um contrato social e mesmo exercer a soberania?

Os pressupostos da originalidade é, então, o da bondade natural, o da liberdade e o da comiseração, conjugados na imanência do ser. Se Rousseau chegou até esse ponto, foi

⁷⁶ Feito através de uma epístola emitida em agosto de 1762, cujo título completo é: *Carta pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris contendo a condenação de um livro que tem como título 'Emílio ou da Educação', de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra.*

para entender o *a priori* da existência humana⁷⁷ e, assim, propor uma reflexão e um discurso sobre a desnaturação que ocorreu de forma contingente, afastando o homem de suas origens e de sua naturalidade. Considerando esse assunto “uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor” (ROUSSEAU, 1999a, p. 43), diz logo em seguida que se não for por esse meio, como separar o original do artificial?

Como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência⁷⁸ daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? (loc. cit.)

Como um *a priori*, tal constatação prescinde da realidade empírica, e se algum exemplo precisa ser dado, não há outro que o do próprio apologista: “De onde o pintor e apolo-gista da natureza hoje tão desfigurada e tão caluniada poderia ter tirado seu exemplo, senão de seu próprio coração? (...) Em uma palavra, era preciso que um homem se houvesse pintado a si mesmo para nos mostrar, dessa forma, o homem

⁷⁷ “Extrema audácia de Rousseau: afirmar a natureza pura, o homem em sua essência, como imediatamente anterior à criação” (FONTES FILHO, 2005, p. 218). Aliás, no “Prefácio” do *Segundo discurso*, a questão já está radicalizada: “Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza” (p. 52).

⁷⁸ *Essência* é, para Rousseau, a própria originalidade, a condição mesma do homem em suas características naturais e disposições primeiras, antes das alterações provocadas pelo tempo e a realidade social em suas “milhares de causas” (p. 43). O termo, em Rousseau, não apenas procura responder *ao que é*. Como também à questão de *o que deve ser*. Sem descobrir essas características “essenciais”, torna-se impossível conhecer a natureza do homem e, assim, projetar qualquer mudança: “Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejamos determinar alei que ele recebeu ou aquela que melhor lhe convém à sua constituição” (p. 47).

primitivo” (*Diálogos*, III, OC, I, p. 936) Embora retórico,⁷⁹ o discurso de Rousseau em torno das origens possui, convenhamos, uma virtude anamnésia⁸⁰ que não tenciona uma autoexaltação, mas uma busca persistente no sentido de elucidar a verdade da espécie.

E isso só foi possível porque Rousseau se considerou ele mesmo um homem natural, um “homem em toda verdade da natureza” (*As confissões*, p. 11). Diz ele: “Eu só. Sinto meu coração e conheço os homens” (id. *ibid.*). Nisso reside o valor da retórica, porque, de forma distintiva, soube aproveitar-se do discurso, da palavra, do *logos* para comunicar a “voz da natureza” e indicar seu caminho. Dessa forma, para ser coerente com o discurso⁸¹, Rousseau buscou isolar-se e buscou uma proximidade maior com a natureza, pois afirmara que: “no isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade” (*NH*, p. 28). Recurso metodológico que marca decisivamente a ação do preceptor do Emílio em seu projeto educativo, presente em diversas passagens, combinando com o recurso utilizado pelo vigário saboiano. Segue a fala introdutória de Jean-Jacques à *Profissão de fé do vigário saboiano*:

Estávamos no verão e levantamos com o raiar do dia. Ele levou-me para fora da cidade, numa colina, embaixo da qual passava o Pó, cujo curso víamos através das margens férteis que banha; ao longe a imensa cadeia dos Alpes coroava a paisagem; os raios do sol nascente já deslizavam sobre as planícies, e projetando nos campos as longas sombras das

⁷⁹ Para Bento Prado Jr., n’*A retórica de Rousseau e outros ensaios*, a retórica é o que unifica a obra de Rousseau como um todo, como a “chave para melhor compreender a obra do genebrino em sua totalidade” (p. 186).

⁸⁰ Para Starobinski (2001, p. 262), todo conhecimento de si é *anamnese*, o que equivale a dizer que se trata de reconhecimento das camadas profundas da pessoa que, longe de limitar-se à história do indivíduo, reimplica a história inteira da espécie da pessoa.

⁸¹ “Se algumas vezes minhas expressões têm um aspecto equívoco, procuro viver de maneira que minha conduta lhes determine o sentido” (Trecho da carta escrita à Sra. de Verdelin, em 5 de novembro de 1760. *Correspondance générale* - citado por STAROBINSKI, 1991, p. 150).

árvores, dos outeiros, da casas, enriqueciam com mil acidentes de luz o mais lindo quadro suscetível de impressionar o olho humano. Dir-se-ia que a natureza exibia a nossos olhos toda a sua magnificência para oferecer o texto a nossas conversações. Foi somente depois de ter contemplado tais objetos em silêncio que o homem de paz me falou assim:⁸² (*Emílio*, p. 299).

3. A BONDADÉ NATURAL E A VIRTUDE DO JARDINEIRO

A bondade natural toma o centro das atenções no discurso das origens e passa a sustentar o estatuto ontológico⁸³ de Rousseau e os princípios fundamentais de sua antropologia. Nos *Diálogos*, o francês – personagem que representa o leitor esclarecido – comenta que viu nas obras de Rousseau “o desenvolvimento de seu grande princípio: que a natureza fez o homem feliz e bom, mas que a sociedade o deprava e o faz miserável” (*OC*, I, p. 934). Tal é, fundamentalmente, o sentido do *Emílio*, pois, como afirma o francês logo em seguida, “esse livro tão lido, pouco entendido e pouco apreciado, não é mais que um tratado da bondade original do homem” (*Id. ibid.*). Afirmação que pode ser facilmente comprovada, uma vez que o conceito se expõe em toda obra como um fio condutor e, ao mesmo tempo, como seu pano de fundo.

Além da *Carta a Malesherbes* – onde está ressaltada a qualidade inata da bondade natural –, o “Livro IV” do *Emílio* reforça a ideia de que o homem nasce predisposto ao bem. O que coincide com a disposição natural da criança, uma vez que seu estado pode ser comparado ao do homem natural:

⁸² Segue a prédica do vigário saboiano, denominada *Profissão de fé*.

⁸³ Cf. Starobinski (1991, p. 32).

“uma criança inclina-se portanto naturalmente para a benevolência, pois vê que tudo que se aproxima dela é levado a assisti-la; ela tira assim, dessa observação, o hábito de um sentimento favorável à sua espécie” (*Emílio*, p. 233). Assim como a criança, o homem natural possui um sentimento de autopreservação – o *amor a si* – e, por extensão, um sentimento de preservação da espécie – a *piedade*⁸⁴ – que, no seu conjunto, são chamados de “paixões naturais” porque são inatas⁸⁵ e podem ser entendidas como “instrumentos” da liberdade, da conservação e do próprio bem-estar. Pelo contrário, “todas as que nos subjugam e nos destroem vêm de fora; a natureza não nos-las dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza” (*Emílio*, p. 232).

Na perspectiva dessa distinção que Rousseau faz entre paixões naturais e paixões não naturais, o natural – que aqui se confunde com inato – é bom, enquanto que o mal é introduzido na alma mediante a ampliação das necessidades e da rede de relações que sua convivência acaba possibilitando. Como ele mesmo afirma, “no primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação; no segundo, a imaginação desperta os sentidos” (*Idem*, p. 235-6). Uma vez que a principal característica do *amor a si mesmo* é a de ser “sempre bom e sempre conforme à ordem” (*Idem*, p. 232), que outra fonte melhor poderia haver para os demais sentimentos e a imaginação? Afinal, “a fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a ima

⁸⁴ O “Livro IV” do *Emílio* traz três máximas (p. 246-248) que resumem o conceito de *piedade* com um sentimento relativo ao sofrimento do próximo, antecipado antes na frase: “Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedoso, é preciso que a criança saiba que há seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que sentiu, e outras de que deve ter ideia como as podendo sentir também” (*Emílio*, p. 245).

⁸⁵ “Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é, portanto empresa tão vã quanto ridícula querer destruí-las” (*Idem*, p. 231). E mais adiante (p. 232): “Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-me-iam certamente muito mal compreendido”.

ginação determina seu declive” (*Idem*, p. 241).

No *Segundo discurso*, obra que mais comenta sobre as condições originais, o conceito de bondade natural está implícito tanto na descrição dessas condições como nas discussões em torno do direito natural e nas comparações entre o homem do estado de natureza com o homem do homem. Porém, considerando que o homem no estado de natureza tem seu instinto limitado à conservação de si mesmo, a descrição desse estado nos dá uma ideia de inocência original que implica um sentido negativo, e não positivo, de bondade: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes” (ROUSSEAU, 1999a, p. 75). Afirmção que contraria tanto o princípio cristão do pecado original como a ideia do *homo homini lupus* utilizada por Thomas Hobbes (1588-1678)⁸⁶.

Já no *Prefácio* Rousseau fala dos sentimentos naturais como fonte do direito natural e como elementos suavizadores dos problemas que advém com o desenvolvimento da razão:

Meditando sobre as primeiras e mais simples ope

⁸⁶ “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau” (ROUSSEAU, 1999a, p. 75). Embora Rousseau tenha feito essa crítica, Hobbes não diz que o homem é naturalmente mau. Apenas procura ter um posicionamento imparcial diante do problema, com diz na “Epístola dedicatória” da obra *Do cidadão*: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem” (HOBBS, 2002, p. 3). Na perspectiva do filósofo inglês, se todos são iguais por natureza e possuem todos os mesmos direitos, o conflito de interesses – fora da sociedade civil e sem a força de um pacto – leva os homens a um constante estado de guerra. (*Idem*, p. 33).

rações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega ao ponto de sufocar a natureza (*Idem*, p. 47).

Nesse estágio, o homem pode ser classificado como um ser pré-moral porque ainda não desenvolveu um conceito de moralidade. Aliás, não poderia ter nem uma noção ou consciência desse sentimento porque este se encontra em estado potencial. Seu desenvolvimento depende de circunstâncias acidentais nas quais o sofrimento de um ou mais semelhantes possam provocar no observador a devida consternação.

Como uma espécie de virtude natural (ROUSSEAU, 1999a, p. 76), essa disposição primitiva pode ser, às vezes, encontrada até nos animais (*Idem*, p. 77) que, como o autor afirma (*id. ibid.*), não se pode passar ao lado de um animal morto de sua espécie sem inquietar-se de algum modo. Sendo, pois, uma ação que pode ser encontrada em qualquer animal, por que não no homem? A compaixão vem inscrita na constituição psicológica do homem e revela os primeiros sentimentos de humanidade. Afinal, a compaixão engloba não somente a ternura das mães pelos filhos mas também a repugnância que o homem tem em ver sofrer alguém de sua espécie. Mais do que isso, a bondade reforça o teísmo rous-

seauniano e lhe concede certa lógica: Por que sendo Deus bom, criaria os homens maus? Logo tudo que sai de suas mãos é perfeito, bom e correto.

O princípio da bondade natural afasta definitivamente, portanto, a ideia do mal no homem originário. Resta, porém, a questão da teodiceia que, em nossa opinião, é resolvida com maestria e de forma *sui generis*: a origem do mal não deve ser imputada a Deus, uma vez que Ele é bom e justo: “Deus é bom, nada mais evidente; (...) Deus é justo, disso estou convencido, trata-se de uma consequência de sua bondade” (ROUSSEAU, 2005, p. 70). O mal, a injustiça e a desigualdade são obras humanas que resultaram das relações sociais. Quando Rousseau afirma de forma exaltada: “Homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor” (*Emílio*, p. 320); ou ainda na *Carta a Beaumont* (p. 70) que “a injustiça dos homens é obra deles, não de Deus”, não está se referindo ao homem original, que continua bom por natureza, mas ao “homem em relação”⁸⁷, ou seja, ao homem social que tudo desfigura e transforma, conforme Rousseau lamenta na abertura do *Emílio*:

Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele obriga uma terra a nutrir as produções de outra, uma árvore a dar frutos de outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo; transtorna tudo, desfigura tudo; ama a deformidade, os monstros; não quer nada como fez a natureza, nem o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim. (*Emílio*, p. 9).

⁸⁷ *Emílio*, p. 31.

Fórmula genial de resolução do problema porque se o mal fosse creditado à Divindade, caberia a ela sua reparação e ao homem a fatalidade da aceitação. Pelo contrário, o homem é livre e pode agir por si mesmo e nada que venha a fazer deva, necessariamente, ser imputado à Providência⁸⁸. Politicamente falando, isso significa que a ação político-pedagógica do conserto não deve estar nas mãos da Igreja, sujeita às determinações eclesiais e amparada por uma leitura dogmática que geralmente as religiões institucionais oferecem⁸⁹. Portanto está fora de cogitação uma solução de caráter divino, emanada de um deus legislador ou de uma revelação sobrenatural.

Embora dois planos sejam evidentes na base dessa “fórmula”, um de ordem teocêntrica e outro de ordem antropocêntrica, é preciso concordar com Derathé (1949) quando afirma que Rousseau não aborda o problema de Deus, a não ser em função do homem. Dessa forma, o primeiro plano nos remete às meditações do vigário saboiano sobre a grandeza e a perfeição do universo, cujo mecanismo inspira⁹⁰ uma vi-

⁸⁸ “Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz, abusando da liberdade que ela lhe dá; mas ela não impede de fazê-lo, ou porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, ou porque não o pôde impedir sem perturbar a liberdade dele e fazer um mal maior degradando-lhe a natureza. Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem de vontade própria. Ela o pôs em condições de fazer esta escolha usando bem das faculdades com que o dotou; mas de tal modo limitou-lhe as forças, que o abuso da liberdade que lhe permite não pode perturbar a ordem geral. O mal que o homem faz recai nele sem nada mudar no sistema do mundo, sem impedir que a espécie humana ela própria se conserve apesar dele. Observar (no original: *murmurer*, murmurar) que Deus não o impede de fazer o mal, é revoltar-se contra Deus a ter feito de natureza excelente, contra ele ter posto nas ações dela a moralidade que as enobrece, contra ele lhe ter dado direito à virtude. A suprema satisfação está em se achar contente consigo mesmo; é para merecer essa satisfação que somos postos na terra e dotados da liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência. Que podia mais em nosso favor o poder divino? Podia pôr contradição em nossa natureza e dar prêmio por ter feito bem a quem não teria o poder de fazer mal? Então, para impedir o homem de ser mau fora preciso limitá-lo ao instinto e fazê-lo estúpido? Não, Deus de minha alma, nunca te censurarei tê-la feito à tua imagem, a fim de que eu possa ser livre, bom e feliz como tu” (*Idem*, p. 318).

⁸⁹ Até porque as manifestações religiosas mais antigas trouxeram “cruéis flagelos à humanidade” (ROUSSEAU, 2005, p. 82). Quanto às instituições mais recentes, diz o autor que “a maior parte dos novos cultos se estabelece pelo fanatismo e se mantém pela hipocrisia; daí segue que ofendam a razão e não conduzam à virtude” (*Idem*, p. 83). Portanto, impróprias para administrarem os assuntos políticos.

⁹⁰ “Julgo a ordem do mundo, embora lhe ignore a finalidade, porque para julgar essa ordem basta com-

são de ordem, de sabedoria e de verdades eternas que podem despertar a consciência e influenciar, de alguma forma, as ações humanas. Mas, dado que a degeneração é humana – não apenas a natural pela qual o homem envelhece, adoece e morre, mas sobretudo a moral –, o problema se constitui especificamente no plano antropocêntrico: cabe ao homem a reparação do mal que sua própria cultura acabou engendrando nas relações sociais. Na conjugação dos dois planos, tal é a primazia⁹¹ pela qual o homem pode agir em favor de si mesmo e de seus semelhantes na perspectiva de uma nova realidade – seja no plano individual (como se vislumbra no *Emílio*), seja no plano coletivo (caso do *Contrato social*).

Porém, mesmo que Rousseau tenha dito no *Emílio* (p. 524/525)⁹² que não chamamos a Deus de virtuoso porque não se exige d’Ele nenhum esforço para ser bom, não podemos deixar de considerar que o Criador dispôs as condições naturais de forma mais harmônica e perfeita possível para o deleite do homem no gozo de sua liberdade e felicidade. Como irradiador da bondade, o ser ordenador e arquiteto das condições naturais⁹³ preparou a terra com toda a fertilidade possível, distribuiu as plantas conforme o clima e organizou

parar as partes entre si, estudar suas relações, observar sua harmonia. Ignoro por que o universo existe, mas não deixo de ver como é modificado; não deixo de perceber a correspondência íntima em virtude da qual os seres que o compõem se prestam auxílio mútuo. Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar a obra, embora não conhecesse o uso da máquina e nem tivesse visto o mostrador. Não sei, diria, para que serve o conjunto; mas vejo que cada uma das peças é feita para as outras; admiro o artesão no pormenor de sua obra e tenho certeza de que todas estas engrenagens só funcionam juntas para um fim comum que me é impossível perceber” (*Emílio*, p. 311).

⁹¹ “o Ser supremo quis dar em tudo a primazia à espécie humana: dando ao homem inclinações sem medida, deu-lhe ao mesmo tempo a lei que as regula, a fim de que seja livre e senhor de si” (Idem, p. 416).

⁹² “Meu filho, não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra *virtude* vem de *força*; a força é a base da virtude; a virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte por sua vontade; é só nisto que consiste o mérito do homem justo; e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que é virtuoso, porque não necessita de esforço para agir bem. Para explicar esta palavra tão profanada esperei que estivesse em condições de me entender. Enquanto a virtude nada custa para ser praticada, pouca necessidade se tem de conhecê-la. Essa necessidade vem quando as paixões despertam; chegou agora para ti”.

⁹³ Cf. Burgelin (1962, p. 16).

a biodiversidade conforme o solo, a região, a temperatura, a altitude e, enfim, conforme todas as fontes bioenergéticas que o planeta poderia oferecer. Mais do que isso, integrou a espécie humana nesse hábitat de forma simples e harmônica: basta lembrar, mais uma vez, que o homem se fartava de frutos abundantes, abrigava-se sob as árvores e se refrescava em qualquer riacho. Como animal herbívoro, as plantas bastavam para sua alimentação e o sexo reprodutor garantia a continuação da espécie.

Bondade e virtude são conceitos diferentes. Enquanto a primeira pertence ao homem natural e a Deus, a segunda pertence ao homem da sociedade o qual precisa agir racionalmente, guiado pela consciência, a fim de fazer seu dever como membro fracionário de uma totalidade. Não há dúvida de que para Rousseau a virtude é uma virtude política⁹⁴ porque pressupõe essencialmente uma resposta honrosa à convivência e o respeito a uma convenção estabelecida. A virtude, portanto, está ligada a uma ação intencional e teleológica, que podemos chamar aqui de “arte de cultivar jardins”⁹⁵ que embasa tanto a ação de Júlia quanto a ação do preceptor no *Emílio*, ou do próprio Roberto, o hortelão. Júlia se esmera na tentativa de reproduzir um ambiente natural, ocultando os traços da ação humana; o mestre, além de deixar que a natureza se manifeste na alma do Emílio, faz-se “ajudante de jardineiro” (*Emílio*, p. 86) quando leva a criança a vivenciar ela mesma tal ofício; e Roberto exerce a compaixão, mesmo diante da destruição da obra na qual empregou todo seu trabalho. Rico em significações, o episódio das favas – que pode ser considerado a primeira lição moral⁹⁶ do Emílio –

⁹⁴ Sg. Leo Strauss, *L'intention de Rousseau* (BENICHOU et alii, 1984, p. 83).

⁹⁵ Sg. Pacagnella (2005). In : MARQUES, J. O. A. *Verdades e mentiras*: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau.

⁹⁶ Cf. FRANCISCO (1998).

contém um conjunto de ações que exemplificam a virtude do trabalho, da posse da terra, do uso da propriedade, da relação com o outro, da generosidade e do diálogo⁹⁷. O que nos leva à seguinte reflexão: a exemplo do Criador, os homens, inspirados pela bondade original, devem agir como um sábio e virtuoso jardineiro. É o recado que Rousseau deixa à “previdente mãe”, no início do *Emílio*. É preciso cultivar, regar, enfim, cuidar do arbusto (o que restou da natureza) antes que morra. O que resta fazer é utilizar a própria cultura para amadurecer a planta, cultivá-la de forma a desenvolver as virtudes necessárias a seu pleno desenvolvimento. Isto é, deixar que o espírito humano impere sobre a natureza, dando-lhe uma nova configuração.

No papel de preceptor do jovem Emílio, Rousseau se apresenta a essa tarefa porque se sente o sábio capaz de reproduzir o Eliseu: um jardim desenvolvido pela ação humana, mas que em tudo se assemelha ao natural. Por mais que a ação do preceptor e a relação que estabelece com seu discípulo não sejam naturais⁹⁸, seu artifício e sua arte têm como meta a própria natureza (*Emílio*, p. 11). Não é apenas uma representação, é um sentimento interno que passa a servir como base para toda sua reflexão e produção intelectual, bem como seu modo de viver. Aos poucos, Rousseau, que já era

⁹⁷ Na riqueza de sua significação, o episódio nos revela, primeiramente, a virtude do mestre: além de proporcionar uma lição prática, o preceptor se envolve como coparticipante dessa experiência e dela tira proveito para o conteúdo teórico e reflexivo de sua aula – que é o da propriedade. Mais do que isso, o preceptor desenvolve a ideia da propriedade como fruto do trabalho, fomenta o prazer pelo trabalho e ensina Emílio a vencer seu egoísmo quando o faz refletir sobre a situação de Roberto, o hortelão dono do terreno que teve toda sua plantação arruinada. É o momento no qual a virtude do jardineiro Roberto também aparece: “Eu tinha semeado aqui melões de Malta, cujas sementes me tinham sido dadas como tesouro e com os quais *esperava regalar-vos* em estando maduros” (*Emílio*, p. 86 – grifo nosso). Vemos que após a colheita era sua intenção dar a eles um pouco de seu produto. Por fim, malgrado a confusão e a perda do trabalho de todos, Roberto concede um pedaço de sua terra para que Emílio e Jean-Jacques plantem suas favas tranquilamente.

⁹⁸ Porque aí há, inclusive, um “contrato pedagógico”, fruto de uma convenção, de um ato de vontade e liberdade e da aceitação entre os proponentes, como mostra Francisco (1999).

um festejado músico e um escritor de sucesso, vai deixando a turbulenta vida parisiense e busca refúgio nos bosques e na solidão das florestas.

Narcisismo? Provavelmente sim. Mas, no caso de Rousseau, um sentimento que pode ser traduzido numa busca inesgotável e criativa por uma interioridade que em cada escrito se manifesta pela virtude do autoconhecimento e do domínio de si próprio. Entre tantos outros, dois exemplos podem ilustrar bem o que aqui pretendemos discutir: o primeiro pode ser tirado dos últimos momentos de sua vida quando se revelou por inteiro nas obras autobiográficas, como nas *Confissões* e nos *Diálogos*. Munido do manuscrito deste último, Rousseau quis depositá-lo no altar da igreja de Notre-Dame⁹⁹ e encontrou a porta do coro fechada. Mesmo frustrado, Rousseau reconhece, após refletir sobre o ocorrido, que o malogro de sua tentativa evitou consumir uma ação contrária aos seus princípios¹⁰⁰. Com certeza, não seria a igreja o melhor depositário de manuscritos nos quais a busca da verdade está em si próprio. O segundo exemplo se encontra no “Livro II” do *Emílio*, quando o menino é submetido aos jogos noturnos para livrar-se do medo natural e infantil das trevas, que o próprio Rousseau confessa ter tido¹⁰¹. No detalhamento de suas ações, o preceptor procura demonstrar como é possível desmistificar a escuridão, deixando uma frase cuja riqueza de significado vale para diversas situações: “A descoberta da causa do mal indica o remédio” (*Emílio*, p. 134). Tendo des

⁹⁹ Conforme relato do *Histoire du précédent écrit* (OC, T. I, p. 977-989).

¹⁰⁰ “Enfim, o malogro de meu projeto, pelo qual fiquei tão afetado, pareceu-me, após refletir sobre ele, um benefício céu que acabou me impedindo de realizar um desígnio tão contrário aos meus interesses” (OC, T. I, p. 981 – tradução nossa).

¹⁰¹ Rousseau relata (*Emílio*, p. 134-5) que quando residia com o pastor Lambercier, zombara do medo que tinha seu primo Bernard. Aborrecido com isso, seu anfitrião quis colocar sua coragem à prova e solicitou que Rousseau buscase, “numa noite muito escura”, uma Bíblia no púlpito da igreja. O relato detalha a experiência e os temores pelos quais teve de passar, que, ao fim, serviram de efeito depurador.

coberto, com Rousseau, que foi o homem o causador do mal, a indicação do remédio está, portanto, nele mesmo, através dos instrumentos que fomentaram o problema: a imaginação, a reflexão, as paixões, o *amor próprio* e as demais manifestações da cultura.

4. CONCLUSÃO

Dessa forma, o lema que praticamente se tornou a divisa do autor, aparece de forma penetrante: *vitam impendere vero*¹⁰². Consagrar a vida à verdade, porque ser verdadeiro, na perspectiva de Rousseau, é agir de tal forma que haja correspondência entre o ser e o parecer. Para que isso ocorra, é preciso conhecer-se a si mesmo e revelar-se por completo na transparência do coração, como afirma logo no início das *Confissões*: “Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem”. E continua:

Soe quando quiser a trombeta do juízo final: virei, com este livro nas mãos, comparecer diante do soberano juiz. Direi altivo: ‘Eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Disse o bem e o mal com a mesma franqueza. Nada calei de mau, nada acrescentei de bom; e se me aconteceu usar algum ornato indifferente, não foi nunca para preencher um vácuo da minha falta de memória. Talvez tenha imaginado ser verdadeiro o que eu acreditava que o devesse ser, porém jamais o que eu soubesse ser falso. Mostrei-me tal qual era: desprezível e vil quando fui; bom, generoso, sublime, quando o fui; desnudei meu íntimo, tal como tu próprio o viste, Ente Eterno. Reúne

¹⁰² “Consagrar a vida à verdade”, frase do poeta satírico romano **Juvenal**.

ao meu redor a turba inumerável dos meus semelhantes; que eles ouçam as minhas confissões, que gemam com as minhas indignidades, que corem com as minhas misérias. E que, por sua vez, cada um deles descubra seu coração aos pés do teu trono, com a mesma sinceridade; e após, que um só deles te diga, se o ousar: ‘Fui melhor que aquele homem’ (ROUSSEAU, 1959, p. 11-12).

No âmbito pessoal as *Confissões*, sobretudo nos últimos livros, revelam por inteiro um homem angustiado pelas incertezas da vida e por uma difícil autolocalização no sistema dos homens, isto é, na vida social. Mesmo tendo vivido um período idílico, próximo à família, amigos, bons cidadãos e dóceis camponeses, percebera logo na juventude que os homens vivem de aparências e falsidades. De todos os relatos registrados na obra citada, o caso do pente talvez tenha sido o que mais marcou sua vida e o que mais imprimiu em seu caráter um posicionamento firme em favor da verdade.¹⁰³ Subtraindo alguns casos em que a firmeza de seu caráter o tenha levado à inflexibilidade, mesmo numa situação de mentira, como foi o caso do roubo da fita¹⁰⁴, na maioria das ocasiões a integridade moral parece significar o elemento primordial das ações humanas e o elo virtuoso da

¹⁰³ Estando à casa do Pastor Lambercier, fora acusado de ter estragado um pente, posto a secar na chapa da cozinha pela criada. Mesmo que as evidências fossem claras contra o jovem Jean-Jacques, afirma: “Tivesse eu sofrido a morte, não cederia. (...) Passaram já cinquenta anos sobre essa aventura, e não posso mais ter medo de outra vez ser punido por esse fato; pois bem, declaro à face do céu que estava inocente...” (*Idem*, p. 31).

¹⁰⁴ Realizado na casa da sra. condessa de Vercellis, onde o jovem Rousseau servia como criado, não apenas roubou um fita velha de uma dama como acusou cinicamente uma das cozinheiras. Rousseau relata em suas *Confissões* (T. I, p. 134) que o conde de La Roque afirmou que “a consciência do culpado vingaria suficientemente o inocente. Não foi vã sua predição. E nem um dia deixou de cumprir-se”. Diz ele mais adiante: “Essa cruel lembrança ainda me perturba tanto que chego a ver nas minhas insônias a pobre rapariga vir censurar meu crime...” (*idem*). E arremata na página seguinte: “Até hoje, pois, este peso me sobrecarregou sem alívio a consciência. E posso dizer que o desejo de me livrar dele de algum modo muito contribuiu para a resolução que tomei de escrever minhas confissões”.

convivência que, de um modo ou de outro, foram impressos em sua alma durante os dias que passou no âmbito da amada República de Genebra.

Por isso que a frase “consagrar a vida à verdade” acabou transformando-se em sua divisa. Pois tanto de seus escritos como de sua vida pessoal emerge, como que vindo dos mais profundos meandros da psique, uma permanente busca pela verdade. É impossível precisar quando esse sentimento se desenvolveu e impregnou sua alma, mas é bem provável que desde as primeiras experiências, das quais tem consciência, seu caráter já estava sendo moldado de forma a fugir das aparências, do engano e do mal. Mesmo que para isso tivesse de fugir da presença dos homens e se isolar. Na carta ao senhor de Malesherbes¹⁰⁵, ele escreve: “Nasci com um amor natural pela solidão que só fez aumentar conforme conhecia melhor os homens”. (ROUSSEAU, 2005, p. 20). À medida que as máscaras eram tiradas e os verdadeiros sentimentos revelados, a decepção aumentava porque as pessoas não agiam como realmente eram, isto é, não agiam segundo as disposições do próprio coração, mas sim segundo os ditames de uma etiqueta e de uma moral que projetavam uma figura diferente, uma aparência ilusória e nada real. Trágica constatação cuja única saída parecia ser o afastamento. Na famosa *Carta a Beaumont* (Idem, p. 78), o remetente desabafa:

Tão logo fui capaz de observar os homens, eu os via agir e os ouvia falar; depois, percebendo que suas ações não se assemelhavam a seus discursos, procurei a razão dessa diferença e descobri que, como ser e parecer eram para eles duas coisas diferentes

¹⁰⁵ Chrétien-Guillaume Lamoignon de Malesherbes (1721-1794). Protetor dos enciclopedistas e do próprio Rousseau.

quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da primeira, e ela mesma tinha uma causa que me restava investigar.

Nessas reflexões¹⁰⁶, Rousseau diferencia uma “verdade geral e abstrata” de uma “verdade particular e individual”. A primeira é a verdade moral que tende à virtude e à justiça: “luz da razão¹⁰⁷” para conduzir o homem “a ser o que deve ser, a fazer o que deve fazer, a tender para seu verdadeiro fim” (ROUSSEAU, 1991, p. 19). Já o segundo tipo de verdade não chega a ser nem mesmo um bem, dado seu caráter individual e, portanto, é inútil ao interesse público. Mas de onde, interroga Rousseau ainda na “Quarta caminhada” dos *Devaneios*, extrair a regra e a prova da infalibilidade e, dessa forma, legitimar uma verdade geral? A resposta não é inusitada e, mais uma vez, defende a transparência de sua alma:

Em todas as questões de moral difíceis como esta, sempre consegui resolvê-las antes pelo ditame de minha consciência que pelas luzes de minha razão. O instinto moral nunca me enganou: conservou até aqui no meu coração suficiente pureza para nele poder abandonar-me e se algumas vezes, na minha conduta, se cala diante de minhas paixões, retoma perfeitamente seu domínio sobre ela, em minhas lembranças. É neste ponto que julgue a mim mesmo talvez com a mesma severidade com a qual serei julgado pelo soberano juiz após esta vida. (ROUSSEAU, 1991, p. 19).

¹⁰⁶ Uma delas feita nos *Devaneios*, na “Quarta caminhada”, diz: “Lembro-me de ter lido num livro de filosofia que mentir é esconder uma verdade que deve ser manifestada. Conclui-se perfeitamente dessa definição que calar uma verdade que não se é obrigado a dizer não é mentir; mas aquele que, não contente, em semelhante caso, em não dizer a verdade, diz o contrário, mente então ou não mente? Segundo a definição, não se poderia dizer que mente; pois se dá uma moeda falsa a um homem ao qual nada deve, sem dúvida, engana esse homem, mas não o rouba” (ROUSSEAU, 1991, p. 18).

¹⁰⁷ Para Eric Weil (BÉNICHOU et alii, 1984, p. 10), “Rousseau descobre o conceito moderno de razão, de uma razão que, unida da teoria e da ação, do pensamento e da moral, da consciência individual e da lei universal, opõe-se ao entendimento formal, a ‘razão’ dos racionalistas e dos filósofos”.

É preciso ser o que é, o que a Natureza determinou por seus princípios e sua realidade primeira. É preciso tornar-se uma *bela alma* (STAROBINSKI, 1991, p. 47), dotada de sabedoria e transparência, para compreender que consagrar a vida à busca da verdade significa converter-se à ordem na natureza e aos desígnios da Providência (Natureza). É preciso tornar-se, por assim dizer, o verdadeiro homem da natureza. Ressaltando a trajetória de vida de Rousseau, vale citar dois comentários que enriquecem a proposição de que existe uma estreita ligação entre a obra e seu autor. O primeiro, de Starobinski (1991, p. 30), diz o seguinte:

Para descobrir o homem da natureza e para tornar-se seu historiador, Rousseau não teve que retomar ao começo dos tempos: bastou-lhe pintar a si mesmo e reportar-se à sua própria intimidade, à sua própria natureza, em um movimento a uma só vez passivo e ativo, buscando-se a si mesmo, abandonando-se ao devaneio.

O que se complementa nas palavras de Prado Jr. (2008, p. 51), reforçando o significado e a importância da trajetória de vida do filósofo genebrino:

Se Rousseau não fosse o homem da natureza, se não fosse capaz dessa verdadeira conversão à ordem – e tal é, segundo ele, sua diferença, o que faz dele um outro em relação aos outros –, não lhe seria possível reconstruir conceitualmente tanto a imagem da primeira humanidade quanto a gênese do mal que comanda toda a história da humanidade.

A virtude do jardineiro reside nessa conversão. Con-

verter-se à ordem da natureza não significa tornar-se o bom selvagem dos tempos primitivos. Mas apreender o pressuposto da originalidade para bem conduzir o processo de reconfiguração do homem numa sociedade corrompida, bem como a reconfiguração da própria sociedade. Como no Eliseu, é a razão que deve servir de base para a condução do processo, sem esquecer-se da consciência como guia de tudo. Sem as duas, não há virtude nem tampouco o resgate da originalidade de que, por sinal, parece ser o fim ao qual se destina a introspecção retroativa e a conversão de Rousseau.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. 4 volumes (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **As confissões** (2 vol.). Tradução de Rachel de Queiroz. 2a. ed. São Paulo: Atena Editora, 1959.

_____. **Emílio ou da educação**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Org. e tradução de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

_____. **Projeto para a educação do Senhor de Sainte-Marie**. Edição bilíngüe (francês e português). Trad. Do-rothée de Bruchard. Porto Alegre: Editora Paraula, 1994a.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999a. (Coleção Os Pensadores; volume II).

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Coleção Os Pensadores; volume II).

_____. **Do contrato social.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. S. Paulo: Nova Cultural, 1999c. (Coleção Os Pensadores; volume I).

_____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral.** Organização e apresentação, José Oscar de Almeida Marques; Tradução, J. O. Q. M. et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Outras obras:

BENICHOU, P. et alii. **Pensée Rousseau.** Paris : Éditions du Seuil, 1984.

BURGELIN, Pierre. **Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève.** Genève: Editions Labor et Fides, 1962.

DENT, Nicholas John Henry. **Dicionário Rousseau.** Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Renato Lessa. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERATHÉ, Robert. **Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Revue Philosophique, 1949, (p. 143-173).

EHRARD, Jean. **L'idée de nature em France dans la première maitié du XVIII^e siècle**. Paris : Albin Michel, 1994.

FONTES FILHO, Osvaldo. **A questão da origem em Rousseau: entre o ser e o devir**. In: **Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia; 15).

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. A filosofia da educação de Rousseau – uma proposta de releitura do Emílio. In: **Cadernos de História e Filosofia da Educação**, v. II, n. 4, pág. 35-42. São Paulo: Editora da Faculdade de Educação da USP, 1998.

_____. Autoridade e contrato pedagógico em Rousseau, in: AQUINO, J. G. (org.), **Autoridade e Autonomia**. 4^a. ed. São Paulo: Summus, 1999, pp. 101-114.

GOUHIER, Henri. **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

GROETHUYSEN, Bernard. **L'homme civil chez Rousseau**. Cahiers du Sud, 283, 1947.

_____. **J.-J. Rousseau**. Paris: Gallimard, 1949.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. 3ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia; 15).

MILLET, Louis. **La pensée de Rousseau**. Paris : Bordas, 1966. (Col. Pour Connaitre la Pensée).

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1985.

PAIVA, Wilson Alves de. **O Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno**. Trindade/Go: CEODO, 2007.

PRADO Jr, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apres. Franklin de Mattos. Trad. Cristina Prado. Revisão técnica: Thomaz Kawauche. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SALINAS FORTES, Luis Roberto. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989. (Prazer em conhecer).

STAROBINSKI, Jean. **The invention of liberty**. New York: Rizzoli International Publications, Inc. 1987.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução

Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **As máscaras da civilização**: ensaios. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VICENTE, Adalberto Luis. A retórica da sensibilidade nas *Rêveries du promeneur solitaire*. In: **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia; 15).

DO ALTO DA RAZÃO HEGELIANA UM OLHAR SOBRE OS LIMITES DO SABER E DA LINGUAGEM EM KANT

Vânia L. Fischer Cossetin¹⁰⁸

Resumo

A pretensão de absolutidade do sistema hegeliano implica a possibilidade da sua inteligibilidade e expressividade plena. Por isso, a imposição kantiana de limites à Razão, devido à impossibilidade de solução das antinomias e da afirmação da coisa-em-si, significa, para Hegel, a adoção de um limite externo ao sistema e um silêncio inconcebível diante do poder onibarcante da Razão absoluta. É o *logos* hegeliano indicando a perfeita adequação entre a Razão e a sua exposição filosófica sistemática, entre a coisa pensada e a expressa. Diante disso, o objetivo central deste texto é pensar o problema da linguagem em Hegel a partir da sua crítica a Kant, particularmente à postura dualista kantiana, responsável tanto pela afirmação irrevogável da inacessibilidade da coisa-em-si quanto da irreversibilidade do confronto antinômico.

Palavras-chave: Hegel. Kant. Linguagem. Sistema. Antinomias.

Abstract

The intention of absoluteness of the Hegelian system implies the possibility of its intelligibility and full expression. Because of this, the Kantian imposition of limits to Reason due to the impossibility of solution of the antinomies and the affirmation of “the thing in itself”, means, to Hegel, the adoption of an external limit to the system and an inconceivable silence before the onibarcante power of the absolute Reason. It is the Hegelian “logos” indicating the perfect adequacy between Reason and its systematic philosophical exposition. The objective of this text is to think the language problem in Hegel from his review of Kant, particularly the Kantian dualist posture responsible for both the irrevocable statement of inaccessibility of the thing in itself and the irreversibility of the antino-

mian confrontation.

¹⁰⁸ Graduada em Artes e Filosofia pela Unijui, Mestre e Doutora em Filosofia pela PUCRS.

Keywords: Hegel. Kant. Language. System. Antinomies.

1. INTRODUÇÃO

É na insolubilidade do confronto antinômico e na inacessibilidade da coisa-em-si que se encontra o centro da crítica hegeliana a Kant, especialmente à demarcação kantiana de um limite intransponível à Razão. Uma posição teórica inconcebível à elaboração do projeto da Razão absoluta. Mas o que tem a ver a linguagem com tal problematização? Os limites da Razão seriam também limites da linguagem?

Se o sistema da Razão absoluta aponta para a possibilidade da sua inteligibilidade e exposição sistemática, então a imposição kantiana de limites à Razão significa a adoção de um silêncio inconcebível, uma instância aquém ou além do saber e da linguagem inadmissível ao sistema de filosofia. A apreensão da realidade, para Hegel, se dá conceitual e discursivamente, de modo que o real é racional e linguístico estruturado, justamente o que permite a sua exposição lógico-filosófica. Daí a objeção hegeliana ao princípio subjetivo da filosofia de Kant, como também de Jacobi e Fichte, o qual deve ser completamente expresso.¹⁰⁹ Hegel não admite qualquer começo intuído ou posto irrefletidamente, nem pressuposições que não se submetam à explicitação e suspeição. Essa postura teórica hegeliana acabou exigindo a elaboração de um sistema filosófico inteligível e discursivo

¹⁰⁹ A acusação hegeliana se deve à redução da Razão ao entendimento que essas filosofias teriam promovido, colocando-a na forma da fê, de um além: “Segundo *Kant* o supra-sensível é incapaz de ser reconhecido pela Razão; a idéia suprema não possui, às vezes, realidade. Segundo *Jacobi* a Razão se envergonha de mendigar e não tem mãos nem pés para cavar; ao homem é dado só o sentimento e a consciência de sua ignorância acerca da verdade, apenas o vislumbre da verdade na Razão, que só é algo subjetivo e instintivo em geral. Segundo *Fichte* Deus é algo inconcebível e impensável; o saber não sabe nada e deve evadir-se até a fê. Segundo todos eles, o Absoluto não pode ser, segundo as antigas distinções, nem contra nem a favor da Razão, senão que está além da Razão” (HEGEL, 1996a, p. 288).

do princípio ao fim. Ou seja, num diálogo com a radicalidade do dualismo kantiano e, também, com o intuicionismo absoluto de Schelling, um projeto articulado de tal modo a permitir a apreensão e a exposição da totalidade do desenvolvimento da Razão: o Absoluto. Ora, em Hegel, a possibilidade inerente à atuação da Razão é correlata à possibilidade da sua exposição. Ela deve se manifestar e retornar a si.¹¹⁰ De modo que, ao tentar elaborar uma filosofia sistemática, se pode dizer, portanto, na contramão da intuição intelectual,¹¹¹ especialmente do absoluto inacessível de Kant, que Hegel acabou assumindo a linguagem enquanto elemento necessário à exposição legítima da Razão.

Assim, inicialmente, apresentar-se-á a posição kantiana diante do impasse antinômico e da afirmação da coisa-em-si e, em seguida, o *logos* como resposta hegeliana ao problema de Kant, particularmente enquanto recusa a todo e qualquer incognoscível ou inefável – a exemplo da coisa-em-si kantiana – supostamente inacessível à Razão e inexprimível pela linguagem. Resposta hegeliana esta, porém, não isenta de problemas, já que a tentativa de expressabilidade plena implicará, ao fim, a adoção de uma Razão lógica e filosoficamente consumada, logo interativa e silenciosa do

¹¹⁰ O que acaba explicando a sua crítica a Schelling, para quem o ser é anterior a toda formulação e expressão e o Absoluto só é apreensível intuitivamente. Hegel aceita a identidade entre ser e pensar schellingiana, mas não a intuição dessa unidade, do Absoluto. Contra isso, Hegel lutou teoricamente desde cedo, acusando o Absoluto de Schelling ser uma “noite em que todas as vacas são negras”, isto é, um Absoluto tão cheio e, ao mesmo tempo, tão vazio, tão pleno e, ao mesmo tempo, tão vago. Esse Absoluto nada diz, para Hegel, porque está aquém de toda a reflexão, razão pela qual ele se empenhou em expô-lo em percurso e em todas as suas inflexões. E mais, supondo uma linguagem capaz dessa exposição indefectivelmente.

¹¹¹ A crítica hegeliana à intuição intelectual é uma recusa contundente ao conhecimento imediato em detrimento do discursivo. Nessa crítica, Hegel dirige-se tanto a Fichte quanto a Schelling. O primeiro teria desenvolvido uma filosofia mediante o método regressivo, remontando a uma subjetividade cujo ponto de apoio seguro e indubitável seria uma intuição intelectual de si, um ato originário de autoconsciência a partir do qual tudo o mais derivaria. Schelling também tem uma intuição intelectual como ato primeiro, mas à diferença de Fichte, ela não seria um ato voltado apenas para uma intuição de si, mas para a Razão do mundo.

ponto de vista linguístico.

2. KANT E O IMPASSE ANTINÔMICO

Kant sabe que as antinomias são inevitáveis, que a Razão acaba impondo a si mesma dificuldades que ela se vê incapaz de superar, iludindo-se ao pretender resolvê-las partindo de princípios que não podem ser corrigidos empiricamente:

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 (...) (KANT, 1997, p. 3).

Já no “Prefácio”, Kant chama atenção para o equívoco dos metafísicos que acreditavam ser possível uma investigação rigorosa da Razão sem apelar à experiência. Ele admite que é a própria Razão que leva a tal atitude ao procurar superar os impasses que ela mesma se coloca mediante princípios transcendentais. Mas como tais princípios pressupõem o incondicionado, eles acabam produzindo uma aparente objetividade onde não há, conduzindo a Razão a incorrer em contradições e a ultrapassar a experiência da qual teria partido – apesar de não permanecer nela. O incondicionado, porém, enquanto conhecido (muito embora não como pensado), é um recurso inconcebível para Kant¹¹², pois ele reivindica para si uma absolutidade que não se deixa reduzir a nenhuma intuição. Por isso é que Kant reporta à ideia

¹¹² Segundo Kant, pode-se pensar tudo, mas não conhecer tudo o que se pode pensar, por exemplo: pode-se pensar coisas-em-si, mas conhecer mesmo somente os fenômenos.

do incognoscível, ou seja, aquilo que não pode ser referido à experiência.¹¹³ A Razão, então, tenta em vão encontrar os motivos ou erros que levam às suas contradições.¹¹⁴ Essa é a sua disposição natural, mas que ela insiste sempre de novo em resolver assegurando-se em princípios transcendentais.

Essa pretensão da Razão Kant chama de “ilusão transcendental”. Trata-se da tentativa da Razão de determinar as coisas do mundo operando a partir de regras que necessitam ligar, subjetivamente, os seus conceitos aos princípios objetivos¹¹⁵, criando, assim, contradições. Essa pretensão da Razão, para Kant, é uma tendência incontornável, pois ela é por si só contraditória. Na “Dialética transcendental”, então, Kant classifica os tipos de contradições ou inferências dialéticas nas quais a metafísica dogmática incorre: os *paralogismos*¹¹⁶, o *ideal da razão pura*¹¹⁷ e as *antinomias*¹¹⁸. Estas últimas podem ainda ser classificadas em quatro tipos: duas matemáticas, que implicam a adição ou divisão do uno no

espaço e no tempo; e duas dinâmicas¹¹⁹, que se referem à ex-

113 Encontrar o fundamento no qual deverá assentar-se o princípio transcendental da faculdade da Razão no conhecimento sintético é uma das metas de Kant (1997) na “Dialética transcendental”. Após tratar da relação de conceitos e juízos e da unidade da Razão, ele explica: “Em *segundo lugar*, a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pró-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (p. 303). Isso mostra por que o princípio é transcendente: a totalidade das condições é dada pelo incondicionado e a experiência não.

114 Kant, posteriormente, fará uma nova formulação sobre a ideia de contradição, alertando que as antinomias não seriam propriamente contraditórias, mas uma espécie de “oposição dialética”, já que estariam baseadas em pressupostos equivocados, apesar de o argumento ser coerente em si mesmo (Cf. 1997, p. 445).

115 Cf. KANT, 1997, p. 297.

116 Considerada um tipo de raciocínio fundamentado transcendentalmente, cuja conclusão é formalmente inválida.

117 É a acusação kantiana às pretensões da Razão de conhecer Deus e provar a sua existência.

118 Nela, conforme Kant, encontra-se a prova de que há uma inexactidão nos pressupostos da Razão.

119 Uma delas Kant (1997) assim a expressa: tese) “A causalidade segundo as leis da natureza não é a

periência e às suas leis. Importante, aqui, é a breve exposição das antinomias matemáticas, pois, além de possibilitarem a apreensão do conceito de antinomia em geral, receberam de Hegel maior atenção.

A primeira antinomia matemática kantiana (1997) é assim expressa: tese) “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (p. 392); antítese) “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (p. 393). A segunda antinomia reza: tese) “Toda substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples” (p. 398); antítese) “Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (p. 399). Para Kant, ambas as antinomias são inconciliáveis e falsas, pois ideias regulativas, como mundo, e formas puras da sensibilidade, como espaço e tempo, são consideradas entes reais, projetam a coisa-em-si. Aqui, vale o princípio de identidade ou de não contradição, visto que os argumentos internos de cada tese e antítese sustentam-se coerentemente sem que tenham de ser experimentados empiricamente – o que não significa que isso possa ser válido para todos os juízos sintéticos *a priori*, já que estes são deduzidos de uma ideia reguladora.

As antinomias, assim, revelam o confronto entre proposições amplamente consistentes, mas absolutamente divergentes entre si, promovendo uma ampliação ilegítima da Razão finita.¹²⁰ Ou seja, quando a Razão produz antinomias,

única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (p. 406); antítese) “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (p. 407). A quarta antinomia expressa: tese) “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário” (p. 412); antítese) “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa” (p. 413).

¹²⁰ É o que Kant explica na seguinte passagem: “Quando não nos limitamos a aplicar a nossa razão, no uso dos princípios do entendimento, aos objetos da experiência não têm a esperar confirmação, nem

ela mesma percebe que há problemas graves nas suas elaborações, por mais que elas lhe pareçam perfeitas. Percebido isso, a Razão, então, pode olhar para trás e perguntar sobre qual é e onde está o seu equívoco. Do contrário, ela tenderia a permanecer como um pêndulo, indo de um lado a outro, investigando e discutindo sobre algo que não pode decidir. Não há experiência possível capaz de resolver o impasse, pois a experiência é o lugar a partir do qual a Razão parte para realizar o julgamento dos enunciados metafísicos. Seguindo esse raciocínio, Kant constata que restam apenas duas posturas a serem assumidas: a dogmática, e partir de princípios transcendententes e não os justificar, tampouco submetê-los a um exame crítico; ou a cética, e não aceitar qualquer conhecimento universal e necessário, devido à impossibilidade de decidir-se sobre a veracidade de um dos lados, já que se pode chegar, involuntariamente, a conclusões diversas com a mesma coerência.¹²¹

Ambas as posturas revelam um desequilíbrio da Razão na medida em que reivindicam uma solução que lhes forneça uma certeza, um fundamento último. Daí a importância da conservação do confronto antinômico, segundo Kant: devido à intenção da Razão de não se contradizer e desejar se fixar em solo seguro, as antinomias evitariam que a Razão permanecesse numa convicção ilusória, fruto de uma aparência unilateral. Em outras palavras, o papel importante da dialética das antinomias é que, sem elas, a Razão seria incapaz de dar-se conta de seus enganos, logo exercer uma crítica da Razão pura. Em contrapartida, elas acabam produzindo um problema: como as antinomias são produzidas no ape-

refutação a temer, e cada uma delas não somente não encerra contradição consigo própria, mas encontra mesmo na natureza da Razão condições da sua necessidade; a proposição contrária, porém, infelizmente, tem por seu lado fundamentos de afirmação igualmente válidos e necessários" (1997, p. 388).

¹²¹ Cf. KANT, 1997, p. 380.

lo a princípios transcendentos, para Hegel, a Razão passa a referir-se à *coisa-em-si*, assumindo um limite externo equivocadamente imposto por ela mesma.

3. A COISA-EM-SI: O LIMITE DA RAZÃO

Na empiria, a Razão não encontra os fundamentos seguros para responder ao impasse antinômico, o qual é gerado por si mesmo ao apoiar-se em princípios transcendentos, não empíricos. Esse é o momento em que a Razão recorre ao incondicionado, procura explicar a coisa-em-si: “Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, que a Razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições” (KANT, 1997, p. 22). Isto é, o incondicionado seria aquela totalidade das condições de todo condicionado que permite a apreensão integral do objeto, como ele é em si mesmo. Só que apreender um objeto assim, como ele é em si, para Kant, é um verdadeiro absurdo. A Razão não é capaz de tal intento, pois, além de fracassar no pretendido, gera contradições.¹²² E resolvê-las significa impedir a produção de conhecimento, motivo pelo qual Kant atesta que não se conhece as coisas-em-si mesmas, mas apenas os fenômenos.¹²³ Para ele, a mera tentativa de

¹²² “Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na media em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (...)” (KANT, 1997, p. 22).

¹²³ Fenômenos estes que, para Kant (1997), não são meras aparências: “Ainda menos se deverão considerar idênticos o *fenômeno* e a *aparência*. Porque a verdade ou a aparência não está no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (p. 295). Hegel nega

conhecer a coisa-em-si já é inútil, pois conhecer sem apelar à experiência é impossível e procurar fazê-lo ultrapassando-a gera contradições. Logo, se para conhecer os objetos é preciso que passem necessariamente pela percepção, então não se pode conhecer como são em si mesmos, mas apenas sua aparência: “(...) não sei, nem preciso saber, o que sejam as coisas em si, pois nunca uma coisa se poderá apresentar a mim a não ser no fenômeno” (KANT, 1997, p. 284).

E, para Kant, o espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber, a condição de possibilidade para a apreensão dos objetos e que precedem toda a experiência. Assim, por exemplo, não pode haver qualquer representação de que não haja espaço, o qual, tal como o tempo, não é um conceito discursivo, mas uma intuição pura.¹²⁴ Kant, por isso, marca a distinção entre fenômeno e coisa-em-si: o primeiro está plenamente limitado pelo espaço e tempo e somente por isso pode ser conhecido; a segunda, por ser transcendental, configura-se em algo que não se pode ter acesso. Ou seja, espaço e tempo são conceitos acrescidos pelo sujeito às coisas, o que impossibilita o conhecimento absoluto acerca delas.

Apesar da tentativa de poupar a Razão de produzir contradições insolúveis, a concepção kantiana da coisa-em-si como incognoscível, incapaz de representação, tem um sentido cético. O que, aliás, não justifica a problemática insita à “noção da coisa-em-si” que, para Hegel, trata-se de um meio pelo qual “(...) a coisa se erigiria como regra para nossos conceitos; a coisa, entretanto, não pode ser para nós senão os conceitos que dela temos” (1993, p. 25).

essa distinção kantiana que tende a repercutir na distinção de fenômeno e coisa-em-si: o fenômeno quer dar a certeza da existência do objeto para o sujeito conhecedor e a coisa-em-si pode ser aparente, dar a ilusão de algo que parece existir, mas, de fato, não existe (1996, p. 19ss).

124 Cf. KANT, 1997, p. 65.

Assim, a força especulativa da Razão e a sua capacidade de inteligibilidade e expressabilidade plenas será a resposta de Hegel ao problema kantiano, principalmente com relação aos limites impostos à Razão pela coisa-em-si. Como, para Hegel, os conceitos não são regradados pelas coisas, tampouco pelas sensações, a afirmação kantiana de que é impossível conhecer a coisa-em-si pela falta de correspondência empírica torna-se ilegítima. Hegel alega que o simples fato de pensar nela já é uma forma de conhecê-la, pois a coisa-em-si não passa de um conceito intelectualmente elaborado pela Razão humana.

4. A SOBERANIA DA RAZÃO: A SOLUÇÃO DE HEGEL AO PROBLEMA KANTIANO

No “Prefácio” à primeira edição da *Ciência da lógica*, Hegel acusa Kant de ter sido um dos responsáveis pela desenfreada defesa da empiria, atitude que teria liquidado com a metafísica:

A doutrina esotérica da filosofia kantiana – quer dizer, que *o entendimento não deve ir além da experiência*, porque senão a capacidade de conhecer se converte na *razão teórica*, que só cria *teias de aranha* para si – justificou, do ponto de vista científico, a renúncia ao pensamento especulativo. (HEGEL, 1993, p. 13).

Diante desse apelo desmedido à experiência, Hegel posicionou-se radicalmente contra. Para ele, isso significava uma separação radical entre sujeito e objeto e a confiança num elemento comprometedor à pretensão de universalidade.

de da reflexão filosófica. Ademais, Hegel não acreditava ser possível suprimir a metafísica em favor do reinado absoluto da experiência sem colocar uma outra metafísica no lugar, ou seja, sem assumir que toda tentativa de explicitação ou mesmo descrição a respeito da organização e funcionamento das coisas já não pressupusesse uma verdade como princípio.

Em Kant, esse princípio é aquele que cinde sujeito de objeto para pensar o conhecimento como a possibilidade de adequação entre ambos: eis o dualismo, fruto do regramento dos conceitos pela experiência. Nisso, Hegel vê um recuo ao empirismo de Locke¹²⁵, porque se, por um lado, Kant não admite um saber absoluto, por outro, absolutiza o saber subjetivo e as sensações de tal modo que aquilo que parecia ser um idealismo, mediante o recurso categorial, não passa de um apelo ao empirismo, em que os conceitos continuam corrigidos pelo objeto. O pressuposto absoluto, portanto, é inevitável, mas, segundo Hegel, não aceito e explicitado por Kant:

Que o entendimento seja algo de subjetivo para o qual as coisas não são em si, mas apenas os fenômenos, tem, pois, um duplo sentido: um muito certo segundo o qual o entendimento exprime o princípio da oposição e a abstração da finitude; o outro, porém, é aquele segundo o qual esta finitude e o fenômeno no homem são um absoluto; não o em-si das coisas, mas o em-si da razão cognoscente. Como qualidade subjetiva do espírito ele deve ser absoluto. Mas pelo fato de ser posto como algo de subjetivo, ele é reconhecido como algo não absoluto (HEGEL, 1996a, p. 315).

¹²⁵ O problema, para Hegel, é que o idealismo formal de Kant teria admitido tanto um ponto absoluto da subjetividade, da atividade do entendimento, como a multiplicidade absoluta da sensação, justamente o que configuraria o seu dualismo. O lockeanismo identificado por Hegel na filosofia kantiana, então, estaria nessa regulação dos conceitos e formas pelo objeto e no fato de a percepção ser a responsável pela condução do sujeito ao universal (Cf. 1996a, p. 314).

Nessa passagem, Hegel expressa o apelo de Kant à metafísica que outrora criticou, fixando-se subjetivamente no nível do entendimento onde a finitude e o fenômeno tornaram-se absolutos, adotando, assim, pressupostos da lógica tradicional como se isso pudesse ser feito à parte da metafísica – já que tais pressupostos seriam, indubitavelmente, metafísicos. Hegel defende que lógica e metafísica conservam a mesma forma e conteúdo,¹²⁶ razão pela qual a lógica não poderia ser considerada instrumento para o pensar, tampouco revelar as suas regras. A lógica hegeliana é objetiva, não tem, por isso, a função de esclarecer o acordo entre conceito e real, por mais que ele seja, no início do desenvolvimento sistêmico, tomado apenas supostamente. Para Hegel, lógica e metafísica não estão contrapostas, a concretude do real, aquilo que ele é, em sua essência, e a sua possibilidade explicativa são o mesmo. Por isso, a lógica hegeliana deixou para trás o caráter formal do kantismo para constituir-se em ontologia, em princípio ordenador do todo. Ou seja, Hegel recoloca a pergunta pela lógica do real, coisa que, para Kant, não era passível de resposta.

No entender de Hegel, portanto, o grande problema de Kant não está simplesmente no aspecto descritivo e no apelo à experiência sensível da sua filosofia, mas, principalmente, na sua ilusão de achar que seria possível criticar a metafísica sem apoiar-se em outra metafísica. Além disso, para Hegel, o abandono kantiano pela busca do fundamento absoluto e

a hipótese da inacessibilidade da coisa-em-si significou um abalo no aspecto especulativo da filosofia, o qual teria culminado no dualismo.

¹²⁶ Cf. HEGEL, 1993, p. 14.

5. RESOLVENDO O CONFRONTO ANTINÔMICO¹²⁷

As antinomias são fruto da concepção dualista de Kant e, apesar da dicotomia entre sujeito e objeto, finito e infinito, essência e aparência, é a oposição de fenômeno e coisa-em-si que acaba produzindo a irreversibilidade do confronto antinômico. A filosofia hegeliana, por sua vez, não aceita um mundo dividido, polarizado de forma fixa e irreconciliável, por mais que a própria dialética, consequentemente todo o desdobramento sistêmico,¹²⁸ careça do jogo antinômico e da ação do entendimento. Por isso é que, apesar das semelhanças, contradição, em Hegel, e antinomias, em Kant, diferem fundamentalmente. Na maior parte das vezes, antinomia, em Kant, significa uma oposição contrária e não contraditória, isto é, ambas as sentenças podem ser falsas no primeiro caso, mas não no segundo. Isso é importante para Hegel, porque a

oposição contrária pode ser ponto de partida para uma possível síntese, que, em Kant, nunca será atingida. Já a contradição, em Hegel, tem um uso bem peculiar. Ela mostra que

¹²⁷ Mesmo considerando indispensáveis a atividade do entendimento e o surgimento das antinomias como um resultado inevitável, Hegel sempre destacou a necessidade de o pensamento solucioná-las numa síntese racional. Esse procedimento, porém, apesar de manter ativo o elemento crítico da sua filosofia, a teria conservado assim apenas temporariamente, pois, ao serem paulatinamente resolvidos os confrontos antinômicos ao longo do desdobramento sistêmico, a filosofia hegeliana teria seguido em direção a uma síntese absoluta, à anulação do elemento crítico e, inevitavelmente, ao fechamento do sistema.

¹²⁸ É por esse motivo que já no início da *Ciência da lógica* Hegel rechaça a cisão sujeito e objeto assumida por Kant, negando o conhecimento como uma adequação dos conceitos (subjetivos) às coisas (objetivas), como se alguma experiência de objetos pudesse se dar fora do pensamento. Pensamento este que não está reduzido exclusivamente ao âmbito subjetivo. Enquanto princípio de ordem, o pensamento, a Razão, o *logos* também está no objeto. É o que se pode chamar, com Hegel, de Razão Objetiva. É na autorreferencialidade da Razão, em que a identidade e a diferença, as oposições em geral, estão postas reflexivamente no seio do próprio pensar, que Hegel acredita ser possível garantir o conhecimento e a veracidade do discurso filosófico. O ponto de partida hegeliano, assim, não é nem poderia ser empírico, contingente, senão indubitavelmente racional.

um conceito, tomado isoladamente em si mesmo, é semanticamente insuficiente, ou seja, carecerá sempre de outro conceito que complete o seu sentido, que dizer, deverá sempre estar referido a um campo semântico. Exemplo disso é a dialética categorial ser-nada-devir que inaugura a exposição da *Ciência da lógica*. Hegel mostra a vã tentativa do pensar em apreender o *ser* puro, vazio de conteúdo, livre de toda determinação e mediação, que só levará ao *nada*. A sua intenção é provar que todo pensamento já é sempre determinado, ainda que pelo simples predicado do *ser*, e mostrar que a afirmação de um conceito não consegue escapar da necessidade da relação semântica com outro conceito, trazendo consigo, inclusive, a suposição daquilo que ele não é.

Enquanto, para Hegel, essa contradição é inerente à atividade do pensar, Kant só conseguiu ver nela um critério negativo de verdade: duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras.¹²⁹ Isso não o permitiu aceitar a possibilidade de conciliação entre coisas divergentes, tais como ser e nada, por exemplo. Hegel vê na contradição o motor da dialética, ao passo que, para Kant, elas não passam de um entrave à Razão. Para ambos, as contradições surgem toda vez que a Razão pretende alcançar o infinito ou o absoluto. É exatamente o que mostra o movimento categorial da grande *Lógica*: a absolutidade reivindicada por cada categoria, isoladamente, não se sustenta e acaba gerando uma contradição, ou seja, a afirmação de outra categoria para mostrar que elas não passam de momento de uma verdade maior. Por tal razão, Hegel não aceita que tanto as contradições quanto as antinomias afetem negativamente o pensamento filosófico e devem ser evitadas:

¹²⁹ Cf. INWOOD, 1997, p. 80.

Ora, a significação positiva e verdadeira das antinomias consiste, em geral, em que todo o efeito contém em si determinações opostas e, por isso, o conhecer ou, mais precisamente, o conceituar de um objeto, só significam justamente o mesmo que tornar-se consciente dele como de uma unidade concreta de determinações opostas (1995, adendo ao § 48).

Hegel reconhece que as antinomias significaram um progresso importante do conhecimento filosófico, ultrapassando o dogmatismo rígido da metafísica do entendimento e destacando o movimento dialético do pensar, ou seja, a própria contradição. Mas lamenta o resultado negativo ao qual teria chegado Kant diante da significação das antinomias como algo irreconciliável. Para ele, o modelo dicotômico do kantismo¹³⁰ falha ao tomar a adequação entre a exterioridade do mundo e as concepções do sujeito apenas como um dever-ser e ao afirmar que as contradições existem apenas na Razão subjetiva, e não no mundo objetivo também. É com referência à já citada primeira antinomia matemática que Hegel aponta o deslize kantiano e propõe a sua solução:

Na tentativa da razão para conhecer o incondicionado do *segundo* objeto, do mundo, ela cai em *antinomias*, isto é, na afirmação de duas proposições opostas a respeito do *mesmo* objeto, e, na verdade, de modo que cada uma dessas proposições deva ser afirmada com igual necessidade. Daí resulta que o conteúdo do mundo, cujas determinações caem em

¹³⁰ Em *Glauben und Wissen*, Hegel expressa a necessidade da atividade conciliadora da Razão: “(...) deve entender-se como missão da verdadeira filosofia a anulação no seu fim dos opostos que se encontram, que não tardam a ser percebidos como espírito e mundo, alma e corpo, eu e natureza, etc., mas a sua idéia única, que tem para ela realidade e verdadeira objetividade, é a superação absoluta da oposição, e nem esta identidade absoluta é um postulado universal subjetivo que não pode realizar-se, mas a realidade única e verdadeira; nem o reconhecimento da mesma é uma fê, isto é, um para-além do saber, mas o seu único saber” (1996a, p. 302).

tal contradição, não poderia ser *em si*, mas apenas fenômeno. A *solução* é que a contradição não incide no objeto, em si e para si mesmo, mas só na razão cognoscente (1995, § 48).

Em Hegel, a contradição é inerente à constituição tanto do pensamento quanto do real, de modo que da sua manutenção depende a frutífera processualidade e desenvolvimento do pensamento especulativo e da sua conciliação a unidade ideal da Razão. Assim, enquanto em Kant o entendimento é “a finitude absolutamente fixada e inultrapassável da razão humana” (HEGEL, 1996a, p. 313), portanto algo resolvido e fixado mediante a afirmação das antinomias, para Hegel, não passa de um momento a ser superado.¹³¹ Ou seja, enquanto Kant opõe as antinomias e quer provar como tese e antítese se refutam irreconciliavelmente, Hegel acusa o caráter ilusório dessas provas, defendendo que o que deve ser provado está referido na pressuposição, ou seja, no princípio dualista de Kant¹³² a partir do qual não seria possível determinar um critério seguro para garantir a verdade da adequação. Como, em Kant, não há uma unidade entre sujeito e objeto, um ponto comum a formar entre eles uma unidade, o conhecimento torna-se impossível. O sujeito tampouco conseguiria reco-

¹³¹ O entendimento, para Hegel (1968), é só o primeiro momento do método dialético, seguido pelo lado negativo e positivo da Razão. “Em contraste com a Razão”, aponta Hegel, “se comporta como o *intelecto humano comum* e faz prevalecer seu ponto de vista de que a verdade teria por base a realidade sensível, que os pensamentos seriam *apenas* pensamentos, no sentido de que só a percepção sensível daria seu conteúdo e realidade (...)” (1993, p. 38).

¹³² Para Hegel, portanto, elas não estariam restritas apenas a quatro antinomias, mas estariam presentes em todos os conceitos, sobre todos os objetos: “Pode-se notar, além disso, que a falta de um exame mais profundo da antinomia ainda levou inicialmente Kant a só citar *quatro* antinomias. A estas chega ao pressupor, como nos assim-chamados paralogismos, a tábua das categorias, em que aplicou o procedimento, que depois se tornou tão estimado, e que consiste em colocar simplesmente o objeto sob um *esquema*, aliás, já pronto, em vez de derivá-lo ao conceito (...). O ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas, antes, em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e idéias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico” (1995, §48).

nhecer o objeto, cuja referência seria completamente estranha às suas faculdades mentais, por mais que a condição de possibilidade seja dada subjetivamente. E mais: se a coisa-em-si não se deixa conhecer, como pensa Kant, então os fenômenos não seriam mais que meras aparências vazias, as quais nada diriam da verdade do objeto ou algo que o pensamento conseguisse elaborar.

6. A RECUSA HEGELIANA À COISA-EM-SI E O RESGATE DA SUPREMACIA DA RAZÃO

Ainda que Kant não estenda os limites válidos ao conhecimento à esfera do pensar, com a ideia de coisa-em-si ele aceita uma realidade e uma essência fora do mundo e do sujeito, completamente inacessível. Com isso, admite um apelo extrínseco ao pensamento, assumido como evidente algo que é simplesmente dado, mas que, filosoficamente, deveria ser justificado. A isso Kant teria recorrido ao tomar como resoluta a questão do dualismo, contraposta à ideia hegeliana de que o pensar, em função da sua dialeticidade, seria fundamento de si mesmo e de todas as coisas.

Pensando com Hegel, poder-se-ia perguntar: como é possível negar o pensamento enquanto se pensa? Logo, como ter a certeza de que a coisa-em-si não passa de uma simples representação do pensar? E como saber se as impressões causadas pelos objetos não revelam, de fato, o que são em si mesmos?

Possivelmente, a resposta hegeliana para tais questões seria uma única: o princípio que ordena o real é o mesmo que ordena o pensamento, de modo que subjetividade e objetividade, sujeito e objeto, formariam uma unidade e não

permaneceriam, como em Kant, eternamente cindidos. Daí que a coisa-em-si, para Hegel, não pode ser aceita como algo inacessível ao pensar: “Entretanto é fácil observar que uma tal abstração, o que é a *coisa-em-si*, é ela mesma apenas um produto do pensamento e, precisamente, apenas do pensamento que abstrai” (1993, p. 60). Paulatinamente, a Razão vai se reconhecendo no mundo e recobrando a sua unidade, motivo pelo qual tamanha abstração da realidade promovida por Kant não poderia ser aceita sem mais por Hegel. Se alguma unidade existe, ela é apenas formal, em que a coisa-em-si torna-se, sem qualquer fundamento, um objeto pela determinação do sujeito.¹³³

A dualidade, em boa medida, permanece; por isso, Hegel afirma que a única alternativa de Kant não pôde ser outra senão aceitar a insolubilidade das antinomias e preservar a coisa-em-si.¹³⁴ O problema é que Kant aceita a coisa-em-si como conceito limitante do saber, cujo acesso se dá apenas aparentemente e do qual, assegura Hegel, é impossível extrair qualquer verdade, pois os critérios de adequação nos quais o sujeito se apoia não são confiáveis. Eis o contrasenso da filosofia dualista de Kant: como sustentar a tese do caráter fenomênico do saber sem pressupor a noção de coisa-em-si desconhecida e como aceitar esta última noção sem

ultrapassar os limites impostos pelo próprio Kant? Se não se pode conhecer das coisas senão o fenômeno, admitindo a coisa-em-si inacessível, então o conhecimento torna-se impossível. O que acaba comprometendo tanto a viabilidade de

¹³³ Cf. HEGEL, 1996a, p. 310.

¹³⁴ “A Razão teórica, que recebe a multiplicidade do entendimento e que apenas tem de regular esta multiplicidade, não tem pretensões a uma dignidade autônoma nem à autogestão do filho a partir de si e tem de permanecer entregue ao seu próprio vazio e indignidade, de poder suportar-se neste dualismo de uma pura unidade da Razão e de uma multiplicidade do entendimento e sem desejo de um centro e do conhecimento imanente” (HEGEL, 1996A, p. 318).

um conhecimento seguro, em Kant, quanto o projeto de um saber absoluto, em Hegel.

As antinomias kantianas, pois, expressam o lugar das contradições, do conflito e incompatibilidade entre proposições transcendentais, cuja unidade incondicionada e síntese objetiva dos fenômenos a Razão não consegue realizar, tendo de evitar a referência à coisa-em-si e derivar da idealidade lógica uma realidade objetiva. Só que, em Kant, a coisa-em-si, como limite do saber, e uma solução positiva ao confronto antinômico, mediante uma síntese, é uma tarefa logicamente impossível e filosoficamente improdutivo. Na faculdade reflexiva de julgar, Hegel admite que Kant chega a encontrar o meio termo entre o conceito de natureza e o de liberdade, ou seja, entre a multiplicidade objetiva, o entendimento e a pura abstração do entendimento. Mas adverte que essa identidade não está referida à Razão, apenas à capacidade de julgar. Trata-se, segundo Hegel, da crença kantiana na dicotomia entendimento e sensibilidade, na incongruência entre os conceitos subjetivos e as impressões provocadas pelos objetos.¹³⁵ Ora, Hegel jamais poderia aceitar uma concepção que defende a existência de algo fora da Razão e, ao mesmo tempo, identificável por ela. A Razão absoluta seria a prova de que não pode haver um limite para a Razão, porque esse limite sempre seria um limite posto pela própria Razão, cuja identificação já indicaria a sua transposição.¹³⁶ Em Hegel, há

¹³⁵ Esta concepção kantiana Hegel vê explícita na sua teoria estética: “Uma idéia estética, não pode, segundo Kant, tornar-se conhecimento, porque ela é uma intuição da imaginação para a qual nunca se pode encontrar um conceito adequado; uma idéia da Razão nunca pode ser conhecimento, porque ela contém um conceito do supra-sensível para o qual nunca se pode encontrar uma intuição adequada; aquela uma intuição inexponível da imaginação, esta um conceito indemonstrável da Razão; como se a idéia estética não tivesse na idéia da Razão a sua exposição, como se a idéia da Razão não tivesse na beleza aquilo que Kant chama demonstração, designadamente a apresentação do conceito na intuição” (1996a, p. 323).

¹³⁶ Na *Enciclopédia*, Hegel apresenta este paradoxo: “Limite, deficiência do conhecer, também só se determina como limite, deficiência, mediante a comparação com a idéia presente do universal, de algo total e perfeito. Por conseguinte, é apenas falta-de-consciência não compreender que justamente a designação de uma coisa como algo finito ou limitado contém a prova da presença efetiva do infinito, do ilimitado,

uma transparência plena da Razão em todas as suas formas e possibilidades, por isso aceita positivamente as antinomias, mas, também, a paulatina tarefa da Razão em solucioná-las, a fim de manter a atividade do pensar especulativo e, com isso, conhecer o absoluto.

7. O LOGOS: A REPOSTA HEGELIANA AOS LIMITES DO SABER E DA LINGUAGEM EM KANT

Ao tentar responder o que é experiência e quais as condições de possibilidade da sua realização, Kant traça uma linha divisória entre Razão e empiria. Divisão esta sem a qual não se poderia conhecer. E a relação entre sujeito e objeto, que está na base desse conhecer, não é aquela em que o conhecimento se regula pela adequação dos enunciados às coisas, mas o inverso. Essa seria a garantia do conhecimento *a priori*. O problema é que, ao conceder demasiadamente à experiência, vendo nela a pedra de toque para as elaborações intelectuais, Kant acaba cindindo subjetividade e objetividade, pensamento e realidade, criando um dualismo insuperável.

É justamente contra esse dualismo que se desenvolve toda a empresa hegeliana, colocando a dicotomia kantiana como fruto da mesma gênese conceitual, do mesmo princípio lógico. Hegel, assim, passa a defender as contradições como inerentes à esfera do pensamento e do real, além de acrescentar o elemento sintético à fixidez gerada pela incompatibilidade entre opostos – problema típico gerado pelo

que o saber do limite só pode ser na medida em que o ilimitado está *do lado de cá*, na consciência” (1995, § 60). Um limite, pois, só existe se tenho consciência dele, e consciência de que há algo para além dele. De modo que a imposição de um limite já é, para Hegel, o imediato ultrapassar deste limite. Não há, portanto, uma Razão além ou aquém do limite, finito e infinito, limitado e ilimitado convivem enquanto momentos de uma unidade, faces da mesma moeda.

impasse antinômico. Em boa medida, a manutenção das contradições e, concomitantemente, a instituição de um ponto de intersecção entre as antinomias marcam, juntas, o deslocamento da multiplicidade e fixidez do elemento finito à unidade sintética e ativa do sistema. Essa seria a proposição de Hegel para defender o caráter processual e relacional do pensamento: a comprovação de que há uma dialética ínsita ao pensar, capaz de tornar a determinação de um conceito sinônimo da exposição espontânea e, também, necessária da sua alteridade semântica, o outro de si mesmo. E a aceitação hegeliana desse caráter contraditório do pensar, não, porém, a sua permanência insolúvel – o que significaria um retrocesso ao kantismo – é coextensivo à linguagem. Como alega Cirne-Lima, “a contradição existe de fato, tanto nas coisas como na linguagem”, logo, “(...) sempre que surgir, pode e deve ser solucionada: esta é uma lógica processual, é uma lógica do próprio momento do pensar e do falar e, assim, do ser” (1993, p. 28).

Daí por que o conceito de *logos*, ou de Razão, é tão adequado para compreender a crítica hegeliana ao dualismo de Kant: além de expressar o acontecimento contraditório do real, do ser, a ideia de *logos*, para Hegel, pretende mostrar a concordância entre o ser, o pensado e o expresso. Uma identidade logicamente originária e ordenadora de tudo.¹³⁷ No conceito de *logos*, Hegel teria encontrado a solução para o problema da adequação entre os conceitos e os objetos, ou ainda, entre os enunciados e os fenômenos – mesmo porque toda exterioridade, para Hegel, já é conceito e só é existência mesmo na forma do pensar. Por isso, o problema da adequação entre os enunciados, os conceitos e as coisas não chega

¹³⁷ Isso leva a uma concepção monista em oposição ao dualismo kantiano. As consequências daí decorrentes, porém, não deverão ser tratadas aqui.

a afetar Hegel: como a imanência do *logos* é ordenadora do ser, do pensamento e também da linguagem, a verdade do objeto não é velada pelo fenômeno, sequer é fruto de uma atividade subjetiva, como em Kant,¹³⁸ mas se dá na ordem do pensar.

A crença kantiana na dicotomia sensibilidade e entendimento como eixos paralelos, mas que convergem para o conhecimento fundado na pressuposição inquestionável da finitude do sujeito e cujo fundamento não se alcança nunca, é, hegelianamente, inaceitável. Para Hegel, essa cisão é inexistente e o entendimento não é o limite. Ainda que o esclarecimento dos seus supostos implique a demonstração das condições do conhecimento, para Kant, a cisão entre sensibilidade e entendimento está fundada numa finitude desconhecida, ao passo que, para Hegel, o pressuposto do conhecimento não está oculto, mas está desde sempre expresso, já é fenômeno. É o caso da linguagem, a qual Simon considera como a única forma de mediação do percebido para si e para o outro, cuja síntese não é uma superação dessa oposição numa unidade originária (1983, p. 49). É por isso que, no capítulo introdutório à *Fenomenologia do espírito*, Hegel mostra que o objeto nunca é apreendido intuitiva e imediatamente, como mera recepção sensível, mas é sempre encontrado em circunstâncias intermediárias, mostrando que o conhecimento

só se dá em processo, e nunca imediatamente.¹³⁹ Para Hegel,

¹³⁸ Hegel ilustra essa dialética da essência e da aparência como sendo duas faces da mesma moeda. Sobre isso, ver Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, especialmente os capítulos assim intitulados: “Comentario analítico-argumental de la logica de la reflexion” (1990, p. 102-143) e “La identificación de apariencia y esencia” (1990, p. 114 ss).

¹³⁹ “Para Hegel como para Kant”, escreve Mure, “o conteúdo da intuição está, em algum sentido, no individual ‘isto, aqui e agora’, e a intuição espaço-temporal é o conteúdo para a forma do pensamento. Mas as formas da intuição de Kant informam um sentido-múltiplo passivamente recebido da coisa-em-si, considerando que a intuição de Hegel tem um conteúdo imanente, um eu subjacente cuja atividade consiste em transcender e intelectualizar. É verdade que para justificar uma síntese *a priori* em matemática Kant oferece as suas formas da intuição na imediatidade e em puras formas e puros conteúdos

toda a tentativa da consciência em tentar apreender o objeto sem dizê-lo, e nisso encontrar a verdade, não passa de uma ilusão, pois a linguagem sempre se interpõe nessa relação.¹⁴⁰ Obviamente que Hegel não é indiferente ao ser sensível, tampouco aos sentidos e à experiência. O que ele não aceita é a confiança cega nos dados da sensibilidade, a estagnação no entendimento e a fixação unilateral a supor uma cisão insuperável do mundo, como outrora teria feito Kant. Mesmo porque a pretensão de universalidade do discurso filosófico, consequentemente a suposição de uma unidade lógica a permeiar o todo, para Hegel, jamais poderia ser encontrado na acidentalidade do sensível e permanecer na dicotomia entre sujeito e objeto. Sem tal ideia fundamental, não haveria como apostar na correspondência entre conceito, objeto e discurso, logo na possibilidade de inteligibilidade do mundo.

O discurso filosófico, portanto, não poderia ser outra coisa para Hegel que a expressão do Absoluto, motivo pelo qual ele não aceita a postura kantiana de principiar o discurso filosófico subjetivamente (supondo a existência de fenômenos e do em si incognoscível), baseado num pressuposto cuja exposição ele omite fazer. Também não admite que a essência seja expressa por categorias finitas num juízo

apenas, justamente por existirem aspectos múltiplos a serem considerados a respeito do mesmo objeto. Daí porque Hegel rejeita tanto a lógica formal como qualquer matematismo ou esquematismo para expressar a verdade filosófica. A sua ex-

espaço-temporais (múltiplos), mas para propósitos de experiência empírica informa esta pura forma-e-conteúdo espaço-temporal num sentido-múltiplo, que é passivamente recebido da coisa-em-si e representado, assim não faz referência, permanece completamente um mistério. O conteúdo da intuição de Hegel, por outro lado, traça um legítimo retorno à natureza pelo autodesenvolvimento contínuo do Espírito Concreto” (1967, p. 6).

¹⁴⁰ Sobre isso conferir *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*, especialmente o capítulo “A ilusão da certeza sensível” (COSSETIN, 2006, p. 23-55).

cessiva paralisia e imobilidade impediriam a dinamicidade dialética própria do pensar filosófico. Somente a lógica processual, pensa Hegel, onde a contradição e o movimento da sua superação são inerentes, é capaz de apreender todas as facetas semânticas do conceito. Isso tudo inserido num processo gradativo e nada intuitivo, em direção à autoexplicitação do Absoluto. É por isso que Hegel rejeita a coisa-em-si incognoscível: aceitá-la significaria abandonar o ideal de inteligibilidade e expressabilidade plena do Absoluto e assistir de perto à ruína de todo o sistema de filosofia.

A acusação de Hegel ao dualismo, portanto, merece aqui ser recolocada:

(...) ao pensar, ele próprio, um entendimento intuitivo e ao ser conduzido até ele como idéia absolutamente necessária, Kant coloca a experiência oposta do pensar de um entendimento não discursivo e prova que a sua faculdade de conhecer reconhece não só o fenômeno e a separação do possível e do real no mesmo, mas a razão e o em-si” (1996a, p. 325).

O suposto da Razão hegeliana, do *logos*, é a recusa de todo inefável, de toda e qualquer instância aquém ou além da linguagem, posto que o ser não é anterior à sua formulação linguística. Para Hegel, é impossível que exista algo, tal como a coisa-em-si kantiana, mas que seja inacessível à Razão e inexprimível pela linguagem. Entretanto deve-se admitir que a *aprioridade* do Absoluto hegeliano e a necessidade de que ele atinja a plenitude da sua expressão enquanto sistema, bem como a anuência ao Absoluto pressuposto, ainda que não intuído dogmaticamente, levem à consumação da Razão, logo ao fechamento do círculo sistêmico, sacrifican-

do a dialética e processualidade originárias do sistema de filosofia. Coisa que Kant talvez tenha previsto e procurado solucionar diferentemente: preferiu preservar a coisa-em-si inacessível salvaguardando o caráter crítico da sua filosofia, conseqüentemente, porém, assumindo uma Razão limitada, em que pensamento, realidade e linguagem não estão em sintonia, um déficit ontológico, fruto do fracasso da Razão Absoluta.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CIRNE-LIMA, C. R. V. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

COSSETIN, V. F. **Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel**. Coleção Filosofia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. Werke 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

_____. “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“. In: **Jenaer Schriften: 1801-1807**, Werke 2, 3ª ed., 1996a.

_____. **Wissenschaft der Logik I**. Werke 5. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

_____. **Wissenschaft der Logik II**. Werke 6. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

HENRICH, D. **Hegel en su contexto**. Trad. de Jorge A. Díaz A. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1990.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela P. dos

Santos e Alexandre F. Morujão. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

MURE, G. R. G. **A study of Hegel's logic**. Oxford: Clarendon Press, 1967.

SIMON, J. **El problema del lenguaje en Hegel**. Trad. de Ana Agud e colab. de Rafael de Agapito. Madrid: Editora Taurus, 1982.

A CRÍTICA FILOSÓFICA DE PIERRE DUHEM AO EXPERIMENTO CRUCIAL

Antonio José Gomes Amaro¹⁴¹

Sonia Maria Dion¹⁴²

Resumo

O físico francês Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916) se insurge contra a visão do experimento crucial como uma forma de se erigirem verdades a partir do embate entre teorias conflitantes, afirmando que o experimento crucial é impossível em Física. Sua argumentação se apoia em dois pontos-chave: na indeterminação dessa metodologia quanto à possibilidade de se eleger, entre as hipóteses concorrentes, aquela que deve ser elevada à categoria de verdade, pois o que está em jogo são os diversos conjuntos teóricos, tomados em bloco; e na ausência de certeza quanto a terem sido esgotadas todas as possibilidades teóricas incidentes sobre um determinado fenômeno. Neste artigo, expomos as teses de Duhem e explicitamos sua estrutura lógica. Embora a questão do experimento crucial, conforme tratada por ele, tenha suas raízes na Física do século XIX, mostramos que, se analisada à luz de conceitos lógicos, se torna um problema interessante para a teoria da ciência contemporânea.

Palavras-chave: Experimentum Crucis. Instância Crucial. Modus Tollens. Redução ao Absurdo.

Abstract

The French physicist Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916) stands against the conception of the crucial experiment as a way of establishing truths from the confrontation of conflicting theories. He asserts positively that the crucial experiment is impossible in physics. His argument is founded in two key points: the undetermination of this methodology as a possibility of choosing between the competing hypotheses in order to

¹⁴¹ Endereço eletrônico: antonioamaro@yahoo.com.br. Mestre em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo.

¹⁴² Endereço eletrônico: prof.sdion@usjt.br. Doutora em Educação, professora do programa de Mestrado em Filosofia da Universidade São Judas Tadeu, São Paulo.

Universidade São Judas Tadeu, rua Taquari, 546, Mooca, São Paulo-SP, CEP: 05503-001. Telefone: (11) 2799-1699.

raise one of them to the category of truth, since what is in consideration, in fact, is a whole group of theories, taken in block; and that we are never certain that we have exhausted all the imaginable hypotheses concerning a specific phenomenon. In this paper we present Duhem's thesis and exhibit its logical structure. We also show that if the theme of crucial experiment is analyzed using logical concepts, it becomes a relevant problem in the domain of the contemporary theory of science.

Keywords: Experimentum Crucis. Instance of the Fingerpost. Modus Tollens. Reductio ad Absurdum.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo refere-se ao trabalho filosófico de Pierre Duhem e tem como objetivo principal expor e comentar sua asserção acerca da impossibilidade do experimento crucial na Física. Essa afirmação está contida em um de seus primeiros artigos, o ensaio “Algumas reflexões acerca da Física Experimental”, publicado em 1894; nele, enquanto identifica no *experimentum crucis* “um dos pontos essenciais do método experimental empregado na física” (DUHEM, 1989, p. 95), Duhem tem como objetivo maior expor uma crítica dirigida a alguns de seus contemporâneos que, segundo ele, faziam uso da redução ao absurdo para a edificação de verdades no domínio da Física.

O estudo da crença na possibilidade dos experimentos cruciais é um tema relevante em epistemologia e metodologia da Física, pois ao longo da História da Ciência houve experimentos clássicos, como o de Michelson e Morley¹⁴³, que foram considerados cruciais.

Inicialmente, concebido por Francis Bacon (1561-

¹⁴³ Esse experimento referia-se às relações entre a radiação eletromagnética e a luz. Realizado pela primeira vez no final do século XIX, teve seus resultados considerados como inconclusivos por cientistas de renome, inclusive um de seus próprios autores.

1626), integrando uma nova proposta de metodologia que visava auxiliar o intelecto humano, a instância crucial se constituiu, ao longo da História da Ciência, como um dos mais eficientes instrumentos de decisão diante de uma encruzilhada formada por hipóteses concorrentes. Sob outra denominação, experimento crucial, atribuída a Robert Hooke (1635-1703), teve em diversas ocasiões um emprego notadamente retórico, sendo utilizado propositadamente para erigir verdades a partir do embate entre teorias conflitantes. Pierre Duhem, no entanto, se coloca frontalmente contra a atribuição desse estatuto aos experimentos de Física.

Duhem identifica na redução ao absurdo a base da metodologia do *experimentum crucis*, porém, a seu ver, esta é empregada de modo não autorizado: enquanto na geometria é utilizada na prova, como um modo de refutação, quando aplicada à Física, passa a ser adotada como meio de demonstração. Assim, caso o pesquisador queira demonstrar a verdade de uma posição que defenda, seus esforços devem se concentrar em tornar absurda, contraditória, uma proposição adversária.

O termo “encurrular” cumpre um papel essencial nessa ação, pois visa a uma abordagem direta ao defensor da proposição adversária. Segundo Duhem,

A redução ao absurdo, que não parece ser mais que um instrumento de refutação, pode tornar-se um método de demonstração. Para demonstrar que uma proposição é verdadeira, é suficiente encurrular em uma consequência absurda aquele que admitisse a proposição contraditória àquela¹⁴⁴. Sabe-se o par-

¹⁴⁴ Este excerto possui uma tradução dúbia. Visando atingir o objetivo da expressão original de Duhem, que propõe “encurrular pessoas”, sugerimos a seguinte redação: “Para demonstrar que uma proposição é verdadeira, é suficiente encurrular em uma consequência absurda quem admite uma proposição em contradição com a mesma”.

tido que os geômetras gregos tiraram deste modo de prova. [...] Aqueles que assimilam a contradição experimental à redução ao absurdo pensam que se pode seguir na física um método semelhante ao que Euclides usou na geometria (1989, p. 95).

Sob uma forma irônica – claramente se dirigindo aos seus pares mecanicistas¹⁴⁵, os maiores interessados em métodos que trouxessem verdades sobre a natureza dos fenômenos físicos –, Duhem aponta o modo como se pratica a redução ao absurdo em um *experimentum crucis*:

Queremos obter de um grupo de fenômenos uma explicação teórica certa e incontestável? Enumerem-se todas as hipóteses que são possíveis fazer-se para dar conta desse grupo de fenômenos; depois, pela contradição experimental, eliminem-se todas, salvo uma. Esta última deixará de ser uma hipótese para tornar-se uma certeza. Suponha-se, em particular, que apenas duas hipóteses estejam presentes. Procurem-se as condições experimentais tais que uma das hipóteses anuncie a produção de um fenômeno completamente diferente e realizem-se essas condições observando o que acontece. Conforme seja observado o primeiro dos fenômenos previstos ou o segundo, condenar-se-á a segunda hipótese ou a primeira; aquela que não for condenada será, de agora em diante, incontestável. O debate estará resolvido, uma verdade nova será adquirida pela física. Nisso consiste o *experimentum crucis* (DUHEM, 1989, p. 96).

Esse excerto é fundamental para a interpretação da cri

¹⁴⁵ O mecanicismo era uma abordagem bastante comum em meados do século XIX, particularmente entre os ingleses. Embora o termo possua diversas acepções, aquela que Duhem critica fundamentalmente é a derivação de uma física a partir de modelos mecânicos para a estrutura da matéria.

tica de Duhem à validade do experimento crucial em Física. Inicialmente, que estrutura lógica o autor atribui a esse recurso, da forma como empregado pelos físicos? A partir daí, que tipo de crítica é possível se construir? Neste artigo, serão discutidas essas questões à luz de interpretações de autores contemporâneos em epistemologia da ciência.

2. A ESTRUTURA DA CRÍTICA DE DUHEM: REDUÇÃO AO ABSURDO *VERSUS MODUS TOLLENS*

Apesar da referência explícita de Duhem à redução ao absurdo, existem comentadores que vinculam suas teses ao *modus tollens*; porém, curiosamente, esse termo não é usado literalmente no texto analisado neste artigo, bem como em sua obra filosófica maior, *La théorie physique: son objet - sa structure*. No entanto, pelo fato de o *modus tollens* ser um instrumento de refutação lógica, entendemos que esteja alinhado com o objetivo do *experimentum crucis*, como caracterizado por Duhem.

Brenner (1990, p. 219) identifica no seguinte trecho de *La théorie physique* a presença implícita de um raciocínio em que há o esquema lógico do *modus tollens*: “Esse modo de demonstração parece tão convincente, tão irrefutável quanto a redução ao absurdo usual nas matemáticas. É, de resto, sobre essa redução ao absurdo que tal demonstração está calcada, a contradição experimental representando numa o papel que a contradição lógica representa na outra” (DUHEM, 1997, p. 280).

Esse excerto é traduzido por Brenner para a linguagem da Lógica da seguinte forma: “H é uma hipótese e P uma predição: $H \rightarrow P$, se $\neg P$, logo $\neg H$ (1990, p. 219, nota 1), ou

seja, segundo a forma lógica do *modus tollens*.

Harding (1976, p. X) é outra autora que dá a entender que o *modus tollens* estava sendo implicitamente citado por Duhem. Segundo ela, a crítica duhemiana argumenta que “duas condições devem ser satisfeitas simultaneamente” para que se possam erigir verdades na Física a partir do *experimentum crucis*, e uma delas é a “existência de um procedimento não ambíguo de falsificação”. E “argumentos com a estrutura do *modus tollens* são usualmente tomados para representar o procedimento apropriado de falsificação” (HARDING, 1976, p. X).

Harding assevera, então, que no trecho em que Duhem afirma que “o físico jamais pode submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas somente todo um conjunto de hipóteses” (DUHEM, 1989, p. 95), o autor estaria concebendo a redução ao absurdo com a forma de um *modus tollens*:

O *modus tollens* é raramente, quando nunca, a estrutura do argumento nas ciências, desde que as predições do cientista estejam de fato baseadas não numa simples hipótese, mas, ao invés disso, ao menos em várias suposições e regras de inferência, algumas das quais são, freqüentemente, apenas consideradas tacitamente. É a partir da hipótese principal mais um conjunto de hipóteses auxiliares que as previsões são deduzidas. [...] Assim não há razão para escolher determinada hipótese particular como sendo a culpada para que outras hipóteses isoladas fiquem imunes de refutação: Duhem nega que procedimentos de falsificação não ambíguos existam em ciência (HARDING, 1976, p. X).

Consideremos, porém, a estrutura do *modus tollens*.

Segundo Blackburn (1997, p. 253), o *modus tollens* (abreviação comum de *modus tollendo tollens*, ou MTT) é basicamente uma regra de inferência válida, na qual uma premissa categórica nega a proposição consequente da premissa condicional (ou hipotética), e a conclusão nega seu antecedente:

$$H \rightarrow I$$

$$\neg I$$

$$\neg H$$

Visando ao entendimento de como o *modus tollens* participa de um esquema lógico válido para o *experimentum crucis*, recorreremos à “verificação crucial” de Hempel.

Consideremos a seguinte argumentação, apresentada na tradução brasileira de *Philosophy of Natural Science*, de Hempel, na qual temos a presença do termo “verificação crucial” ao invés de “experimento crucial”; o autor o define do seguinte modo:

Suponhamos que H_1 e H_2 sejam duas hipóteses rivais sobre o mesmo assunto, igualmente bem apoiadas até agora pela experiência, sem que se possa dizer portanto que a evidência disponível favoreça mais a uma que a outra. Uma decisão entre as duas poderá então ser obtida se se conceber uma situação para a qual H_1 e H_2 predigam resultados incompatíveis; i.e., se, para uma determinada condição C da experiência, decorrer da primeira hipótese a implicação ‘Se C então E_1 ’ e da segunda hipótese ‘Se C então E_2 ’, onde E_1 e E_2 sejam resultados que se ex-

cluem mutuamente. É de presumir que a realização da experiência refute uma das hipóteses e sustente a outra (HEMPEL, 1974, p. 40).

O esquema formal simplificado da “verificação crucial”, segundo Hempel, é:

$$\left\{ \begin{array}{l} H_1 \rightarrow (C \rightarrow E_1) \\ H_2 \rightarrow (C \rightarrow E_2) \end{array} \right.$$

E:

$$\left\{ \begin{array}{l} E_1 \rightarrow \neg E_2 \\ E_2 \rightarrow \neg E_1 \end{array} \right.$$

Após a sua descrição, Hempel não desenvolve ou esclarece a argumentação, limitando-se a apresentar exemplos clássicos de “verificações cruciais”, como o experimento do Foucault (1819-1868), que, em sua época, foi “amplamente considerado como uma refutação definitiva da concepção corpuscular e uma justificação decisiva da concepção ondulatória” (1974, p. 41).

3. O experimento de Foucault

Curiosamente, esse é o mesmo exemplo empregado por Duhem em sua discussão do experimento crucial. Vejamos, então, seu conteúdo, nas palavras do próprio Duhem:

Duas hipóteses referentes à natureza da luz são apresentadas. Para Newton, Laplace e Biot, a luz consiste em projéteis lançados com uma velocidade extrema; para Huygens, Young e Fresnel, a luz consiste em vibrações cujas ondas se propagam num meio elástico. Estas duas hipóteses são as únicas cuja possibilidade se entrevê: ou o movimento é transportado pelo corpo que ele anima, ou ele passa de um corpo a outro. Siga-se a primeira hipótese; ela enuncia que a luz viaja mais velozmente na água que no ar. Construa-se o aparelho de Foucault e coloque-se em movimento o espelho rotatório; duas manchas se formarão, uma branca e outra esverdeada. A franja esverdeada está à esquerda da franja branca? É porque a luz viaja mais velozmente na água que no ar; é porque a hipótese das ondulações é falsa. A franja esverdeada está à direita da franja branca? É porque a luz viaja menos velozmente na água que no ar; é porque a hipótese da emissão está condenada. Compare-se a posição das duas franjas e se vê a franja esverdeada à direita da franja branca. O debate é julgado: a luz não é um corpo; é um movimento vibratório cujas ondas se propagam num meio elástico; a hipótese da emissão perdeu; a hipótese das ondulações deixou de ser duvidosa. Ela é um novo artigo do Credo científico (DUHEM, 1989, p. 96).

Inicialmente, é preciso destacar a importância que esse experimento assumiu durante a segunda metade do século XIX. Segundo Cantor,

Após 1850, para muitos escritores, um experimento conceitualmente simples, mas tecnologicamente sofisticado, ofereceu o teste crucial (embora, naquele momento, a escolha entre as teorias ondulatória e

corpuscular já não era um tema controverso para a maioria de cientistas). [...] Embora houvesse tentativas anteriores de realizar este experimento, os resultados independentemente obtidos de Foucault e de Fizeau foram saudados como definitivos (CANTOR, 1989, p. 177).

No caso histórico apresentado por Hempel e Duhem, são confrontadas a hipótese ondulatória (vibratória) de Huygens, Young e Fresnel e a hipótese das emissões (corpuscularista) de Newton, Laplace e Biot sob a forma de um *experimentum crucis*. O próprio trecho “ou o movimento é transportado pelo corpo que ele anima, ou ele passa de um corpo a outro” (DUHEM, 1989, p. 96) reforça a clara intenção de se decidir sobre a natureza da luz.

A teoria corpuscular foi a primeira concebida para dar conta da natureza da luz; já a teoria ondulatória nasce com Hooke. Huygens, um franco defensor desta última, produziu estudos que geraram explicações satisfatórias das leis da reflexão e da refração. Assim, esses dois modos de interpretação da natureza da luz passaram a se tornar concorrentes e vinham sendo discutidos, e postos à prova, desde a concepção de Hooke e Huygens.

Em 1803, a teoria ondulatória renasce nas mãos de Young; outro cientista que se tornou um aliado dessa concepção foi o físico francês François Arago, que previu que a velocidade da luz deveria decrescer, caso adentrasse em um meio mais denso, enquanto a concepção corpuscular previa o contrário. Em 1838, desenvolveu um teste que comparava a velocidade da luz no ar e na água. Entretanto dificuldades de ordem técnica impediram a execução desse experimento até a data de 6 de maio de 1850 quando Foucault anunciou

perante a Academia de Ciências que, efetivamente, a velocidade da luz na água era menor do que no ar.

Aos olhos da época, esse teste, e sua confirmação por Fizeau, dois meses depois, fez por liquidar de vez a teoria corpuscular da luz de Newton, Laplace e Biot, e confirmou a teoria ondulatória de Huygens, Young e Fresnel.

Tomando como referência o modelo de Hempel, é possível construir o seguinte desenvolvimento para aquele que seria um experimento crucial, nos termos da experiência de Foucault:

$$H_1 (C \rightarrow E_1) \text{ e } H_2 \rightarrow (C \rightarrow E_2),$$

onde:

H_1 = hipótese ondulatória;

H_2 = hipótese corpuscular;

C = experimento de Foucault;

E_1 = a franja esverdeada está à direita da franja branca (velocidade maior no ar);

E_2 = a franja esverdeada está à esquerda da franja branca (velocidade maior na água).

A primeira asserção que se faz é dizer que os resultados são mutuamente excludentes:

$$E_1 \rightarrow \neg E_2 \text{ e } E_2 \rightarrow \neg E_1$$

O experimento de Foucault mostrou que a franja esverdeada está à direita da franja branca; ou seja, a velocidade da luz é maior no ar que na água. Logo a concepção verdadeira acerca da natureza da luz é a ondulatória, pois:

$$H_2 \rightarrow (C \rightarrow \neg E_1)$$

$$E_1$$

$$\neg H_2$$

No entanto, podemos afirmar o seguinte?

$$H_1 \rightarrow (C \rightarrow E_1)$$

$$E_1$$

$$H_1$$

Em princípio, o esquema lógico acima estaria coerente com o *experimentum crucis*, conforme Duhem o caracteriza. No entanto o que temos aqui é a expressão lógica da falácia da afirmação do consequente. Logo a única afirmação possível, se efetivamente aceitarmos que ambas as conseqüências verificáveis (E_1 e E_2) são complementares e mutuamente excludentes, é que a concepção corpuscular da luz de Newton, Laplace e Biot não se mostrou verdadeira diante do experimento de Foucault e nada mais além disso.

Vejamos, então, qual a conclusão proposta pelo próprio Duhem:

O que dissemos no parágrafo precedente mostra como nos enganamos ao atribuir à experiência de Foucault uma significação tão simples e um alcance tão decisivo. A experiência de Foucault não decide entre duas

hipóteses – a hipótese da emissão e a hipótese ondulatória – mas entre dois sistemas, entre a ótica de Newton e a ótica de Huygens (DUHEM, 1989, p. 96).

Assim, emerge daqui o primeiro item da argumentação de Duhem contra o poder decisivo dos experimentos cruciais em Física: é impossível escolher entre hipóteses concorrentes, aquela que deva ser encarada como verdadeira, pois o que está em jogo não são hipóteses isoladas, mas todo um conjunto teórico no interior do qual elas fazem sentido e do qual dependem.

4. A “INDUÇÃO ELIMINADORA” DE WEBER

Mais recentemente, Marcel Weber, em seu artigo “O ponto crucial dos experimentos cruciais: confirmação em Biologia Molecular” (*The Crux of Crucial Experiments: Confirmation in Molecular Biology*), defende a visão de que “experimentos simples [cruciais] podem prover razões suficientes para se preferir uma entre um grupo de hipóteses” e, além disso, de que “algumas das maiores descobertas na história da biologia molecular estão associadas com um experimento crucial” (2009, p. 20).

Não temos como objetivo analisar a crítica de Weber a Duhem, mas tão somente expor o esquema lógico que emprega no texto, o que o autor denomina “indução eliminadora” e que tem a seguinte forma:

$$(1) H_1 \rightarrow H_2$$

$$(2) H_1 \rightarrow e$$

$$(3) H_2 \rightarrow \neg e$$

$$(4) e$$

$$(5) \text{ de } (3), (4): \neg H_2 \text{ [por } \textit{modus tollens}]}$$

$$(6) \text{ de } (1), (5): H_1 \text{ [por silogismo disjuntivo],}$$

onde:

H_1 = hipótese “1”;

H_2 = hipótese “2”;

e = experimento que resulta em um fato previsto por H_1 ou por H_2 .

Se apresentarmos o exemplo do experimento de Foucault no esquema lógico de Weber, conseguiremos ter um resultado compatível com a descrição dada por Duhem. Vejamos¹⁴⁶:

$$(1) H_1 \text{ (hipótese ondulatória)} \rightarrow H_2 \text{ (hipótese corpuscular)}$$

$$(2) H_1 \text{ (hipótese ondulatória)} \rightarrow e \text{ (franja verde à direita no aparelho de Foucault)}$$

$$(3) H_2 \text{ (hipótese corpuscular)} \rightarrow \neg e \text{ (franja verde à esquerda no aparelho de Foucault)}$$

$$(4) e \text{ (franja verde à direita no aparelho de Foucault)}$$

$$(5) \text{ de } (3), (4): \neg H_2 \text{ [por } \textit{modus tollens}]}$$

$$(6) \text{ de } (1), (5): H_1 \text{ [por silogismo disjuntivo].}$$

Em função da demonstração acima, o esquema de We-

¹⁴⁶ As duas hipóteses conflitantes “ H_1 ” e “ H_2 ” e o experimento “ e ” são interpretações nossas, pois o artigo não os define.

ber se mostrou apto a descrever, até este ponto, a exposição do *experimentum crucis* de Duhem. O sucesso de sua proposta foi o vínculo direto que efetuou entre as hipóteses e as

consequências verificáveis – exatamente o que Hempel não fez.

Segundo Weber (2009, p. 24), nas inferências acima, enfrentamos dois graves problemas: o primeiro deles é aquele que se conhece atualmente como a “tese de Duhem”. De acordo com essa tese, as suposições auxiliares são necessárias para assegurar a relação dedutiva entre a hipótese e a evidência. Consequentemente, o item (5) do esquema lógico anterior nunca envolverá uma hipótese única; será sempre uma junção das hipóteses que podem ser falsificadas.

Essas considerações são coerentes com a crítica esboçada anteriormente por Duhem, que é sintetizada pelo próprio autor nas seguintes palavras: “Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela lhe informa que pelo menos uma das hipóteses que constituem esse conjunto está errada e deve ser modificada, mas ela não lhe indica aquela que deve ser mudada” (DUHEM, 1989, p. 95).

5. HEMPEL E O *modus tollens* “ampliado”

A questão da associação entre uma hipótese, e suposições auxiliares, é tratada por Hempel (1974, p. 40) sob a forma de um *modus tollens* “ampliado”¹⁴⁷.

Para Hempel, em alguns casos, o enunciado não decorre dedutivamente apenas da hipótese, pois pressupõe outras premissas que concorrem na experiência. Tais premissas,

¹⁴⁷ Frisamos que essa denominação foi dada por Hempel.

tacitamente admitidas no argumento, desempenham o papel de suposição auxiliar ou hipótese auxiliar, justamente porque auxiliam no estabelecimento de situações de teste.

A introdução das hipóteses auxiliares torna o *modus tollens* mais complexo quando temos a junção da hipótese auxiliar “A” à hipótese principal “H”, como segue:

$$(H \wedge A) \rightarrow I$$

$$\neg I$$

$$\neg (H \wedge A)$$

onde

$$\neg (H \wedge A) \rightarrow \neg H \rightarrow \neg A$$

No último argumento da inferência, a conclusão é a de que a disjunção de “H” e “A” é falsa. Isso é certo, dada a verdade das premissas. Mas uma conjunção pode ser falsa por causa da falsidade de qualquer uma das proposições que a compõem, ou de diversas delas. Portanto o argumento não permite inferir com certeza que “H” é falsa. O teste não funciona como uma falseação conclusiva: caso se queira manter que “H” é verdadeira, basta atribuir a falsidade de “(H → A)” à falsidade de “A”.

Se adicionarmos a ideia do *modus tollens* “ampliado” ao esquema lógico de Weber, teremos a seguinte exposição do *experimentum crucis* de Duhem:

$$(1) (H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n) \rightarrow (H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n)$$

$$(2) (H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n) \rightarrow e$$

$$(3) (H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n) \rightarrow \neg e$$

- (4) e
 (5) de (3), (4): $\neg (H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n)$ [por *modus tollens*]
 (6) de (1), (5): $(H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n)$ [por silogismo disjuntivo]

Retomando a crítica de Duhem, além da questão das hipóteses auxiliares, encontramos um segundo problema, que diz respeito ao item (1) de nosso esquema lógico. Duhem propõe não se poder afirmar que exista na Física um número limitado de hipóteses em jogo. Essa afirmação se deve basicamente a sua concepção inicial de teoria física, segundo a qual os enunciados teóricos da Física não tinham relação de natureza com o mundo, constituindo apenas classificações úteis e econômicas de leis experimentais, traduzidas em linguagem matemática.

Assim, é inerente à ciência nunca atingir a verdade sobre o mundo físico, logo pode haver sempre novas possibilidades de inferências:

Mas admitamos por um instante que, em cada um destes dois sistemas, tudo seja forçoso, tudo seja logicamente necessário, exceto uma única hipótese. Admitamos, por conseguinte, que os fatos, condenando um dos dois sistemas, condenem num golpe seguro a única suposição duvidosa que encerra. Resulta disso que se pode encontrar no *experimentum crucis* um meio irrefutável de transformar em verdade certa uma das duas hipóteses presentes, do mesmo modo que a redução ao absurdo de um teorema assegura a verdade do teorema contraditório? Entre duas proposições contraditórias da geometria, não há lugar para um terceiro juízo. Se uma é falsa, a outra é necessariamente verdadeira. Acontece o mesmo com duas hipóteses da física? Ousaremos afirmar que nenhuma outra hipótese é

imaginável? (DUHEM, 1989, p. 97)

Portanto nosso esquema lógico deve receber mais um componente, levando em conta esse segundo problema estabelecido por Duhem:

- (1) $(H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n) \rightarrow (H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n) \rightarrow \dots \rightarrow$
 $(H_{m+1} \wedge A^{m'}_1 \wedge A^{m'}_2 \wedge A^{m'}_3 \wedge \dots \wedge A^{m'}_n)$
 (2) $(H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n) \rightarrow e$
 (3) $(H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n) \rightarrow \neg e \dots$ (limitados aos resultados “e” ou “ $\neg e$ ”)
 (?) e

...
 (?) de (3), (4): $(H_2 \wedge A'_1 \wedge A'_2 \wedge \dots \wedge A'_n)$ [p o r
modus tollens]

...
 (?) de (1), (5): $(H_1 \wedge A_1 \wedge A_2 \wedge \dots \wedge A_n)$ [por si-
 logismo disjuntivo]

Temos aqui a questão posta de forma bem clara: ao contrário dos matemáticos, os físicos nunca podem ter certeza em assumir que esgotaram todo o leque de opções possíveis, ou seja, não existe garantia para a premissa (1) de que ela seja efetivamente limitada a um número finito de possibilidades.

Essa construção também acaba por se mostrar inviável, pois da inferência (2) em diante se torna impossível determinar o número de inferências seguintes porque desconhecemos o valor numérico de “m”. A última inferência não se completa.

Deveremos efetuar, em princípio, um número extremamente alto de *experimenta crucis* para que seja possível

definir-se por uma das hipóteses postas em jogo. Esses experimentos poderão ser feitos para cada duas hipóteses, tendo como resultado a eliminação de uma delas. Porém, independente disso, percebemos, a partir do esquema proposto, haver uma impossibilidade formal de se chegar a alguma verdade sobre um fenômeno cuja natureza se busca conhecer.

A tradução da crítica de Duhem ao *experimentum crucis* para a linguagem da Lógica nos revela, assim, sua coerência e sua correta fundamentação. E a conclusão a que se chega é também afirmada por Rosa, para quem “o experimento crucial [...] só pode refutá-la [a teoria] ou não refutá-la, não podendo jamais confirmá-la e dar-lhe o valor de verdadeira” (2005, p. 219).

Um aspecto adicional a se considerar é que, além de a experiência de Foucault não conduzir a uma decisão entre as hipóteses corpuscular e ondulatória, mas entre dois conjuntos teóricos tomados em bloco, também do ponto de vista histórico, se pode afirmar que a crítica de Duhem estava correta. De fato, as hipóteses sobre a natureza da luz não estavam esgotadas: posteriormente, os trabalhos dos físicos alemães Max Planck (1858-1947) e Albert Einstein (1879-1955) iriam atribuir à natureza da luz um comportamento tanto corpuscular quanto ondulatório, modelo até hoje considerado como válido. Duhem predisse:

A luz pode ser um enxame de projéteis; pode ser um movimento vibratório cujas ondas são propagadas por um meio elástico; não pode ser ela nada além de uma ou outra destas duas coisas? Arago pensava que sim, mas nos seria difícil compartilhar sua convicção, desde que Maxwell propôs atribuir a luz a correntes elétricas periódicas transmitidas no seio de um meio dielétrico (DUHEM, 1989, p. 97).

Em resumo, para Duhem, o método experimental não tem a incumbência de atribuir um estatuto de verdade a uma hipótese física, afinal:

O método experimental não pode transformar uma hipótese física em uma verdade incontestável, pois jamais se estará seguro de haver esgotado todas as hipóteses imagináveis referentes a um grupo de fenômenos. O *experimentum crucis* é impossível. A verdade de uma teoria física não se decide num jogo de cara ou coroa (DUHEM, 1989, p. 97).

Portanto, sob uma ótica formal, para Duhem, o *experimentum crucis* é impossível pelas seguintes razões: a) a metodologia não decide entre as hipóteses levantadas, mas entre os diversos conjuntos teóricos tomados em bloco, aos quais as diversas hipóteses pertencem; e b) nunca se pode ter a certeza de se terem esgotado todas as possibilidades de hipóteses (conjuntos teóricos) que incidem sobre um determinado fenômeno físico.

CONCLUSÃO

Vimos que, na concepção de Duhem o *experimentum crucis* é impossível na Física por duas razões. Inicialmente, por conta de sua operação não se dar pela decisão entre hipóteses isoladas, postas em confronto direto, mas sim entre todo o conjunto teórico ao qual cada uma dessas hipóteses pertence. Uma segunda justificação se dá pela impossibilidade de se esgotar todas as possibilidades existenciais que participam da consecução dos fenômenos estudados e que foram postas à prova. Uma vez que a ciência, sob a ótica

duhemiana, progride por acumulação, jamais podemos estar certos de que o conhecimento absoluto sobre um determinado fato foi totalmente alcançado.

E a análise lógica da estrutura da crítica de Duhem pode auxiliar em seu entendimento e em sua justificação.

Vários críticos, como Adolf Grünbaum, Karl Popper e também um mecanicista atual, Marcel Weber, questionam a visão de Duhem. Este último, que merece destaque por ser um autor contemporâneo, reconhece que sua argumentação é impecável para inferências dedutivas, mas, apesar disso, defende a visão de que experimentos simples podem prover razões suficientes para se preferir uma entre um grupo de hipóteses, contra a crença amplamente considerada de que o *experimentum crucis* é impossível (WEBER, 2009, p. 20).

Weber alega que algumas das maiores descobertas na História da Biologia molecular estão associadas diretamente ao emprego de *experimenta crucis*, de tal modo que proveram as evidências decisivas para seleção de uma entre um grupo de hipóteses competidoras. Em seu artigo “O ponto crucial dos experimentos cruciais”, busca demonstrar a possibilidade de experimentos cruciais num exemplo histórico concreto, denominado experimento Meselson-Stahl (1957). Segundo o autor, esse experimento é conhecido como “o mais belo experimento em biologia”, em virtude de disponibilizar a primeira evidência experimental para a operação de um mecanismo semiconservativo da replicação do DNA.

Para Weber, os filósofos da ciência estão entre os menos entusiastas sobre o alcance e a validade de experimentos cruciais em ciência. A seu ver, Duhem fez asserções consistentemente fortes acerca do tipo de inferências que são permitas, autorizando apenas o uso de inferências dedutivas.

Ele, por sua vez, defende que quando experimentos cruciais são construídos com inferências indutivas, ou ampliativas, os argumentos de Duhem não podem ser aplicados. A questão da inferência indutiva aplicada aos experimentos cruciais revela a atualidade desse tema e indica uma problemática interessante para discussão em teoria da ciência.

Os autores agradecem a leitura crítica feita por Luciana Zaterka.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad. Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRENNER, Anastasios. **Duhem: Science, Réalité et Apparence: la Relation entre Philosophie et Histoire dans l'Oeuvre de Pierre Duhem**. Paris: Vrin, 1990.

CANTOR, Geoffrey. "The Rethoric of Experiment". In: GOODING David, PINCH, Trevor J., SCHAFFER, Simon. **The Uses of Experiment: Studies in the Natural Sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 159-180.

DUHEM, Pierre Maurice Marie. "Algumas Reflexões Acerca da Física Experimental". Trad. Nivaldo de Carvalho. In: MARICONDA, Pablo Rubén (Org.). **Ciência e Filosofia**. São Paulo: FFLCH/USP, 1989, n. 4, p. 87-118.

_____. **La Theorie Physique : Son Objet - Sa Structure**.

Paris: J. Vrin, 1997.

HARDING, Sandra G. *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis*. Dordrecht; Boston: Reidel, 1976.

HEMPEL, Carl Gustav. **Filosofia da Ciência Natural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974.

ROSA, Luiz Pinguelli. **Tecnociências e Humanidades: Novos Paradigmas, Velhas Questões**. Vol 1. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

TOBIN, William. **The Life and Science of Léon Foucault: the Man who Proved the Earth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WEBER, Marcel. "The Crux of Crucial Experiments: Confirmation in Molecular Biology". **The British Journal for the Philosophy of Science**, n. ° 60, 2009, p. 19-49.

SOBRE A NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO: INTERNALISMO E EXTERNALISMO

Luís Fernando Munaretti da Rosa¹⁴⁸

Resumo

Neste artigo, apresento a contenda entre externalismo e internalismo no que diz respeito à natureza da justificação, mostrando as definições destas teorias e o sentido em que elas diferem. Abordo alguns argumentos e contra-argumentos centrais da principal teoria externalista a respeito da natureza da justificação: o confiabilismo de Goldman. Do lado internalista, procuro mostrar como se articula a argumentação de Bonjour diante do confiabilismo e, posteriormente, menciono que o evidencialismo é a principal teoria internalista da justificação. Com bases na função formal presente na relação de justificação epistêmica, argumento que as teorias internalistas são mais coerentes a respeito desse assunto. Teorias externalistas, assim considero, podem cumprir uma outra função para ulteriores teorias do conhecimento, diferente da função cumprida pela cláusula da justificação epistêmica.

Palavras-chave: Epistemologia. Justificação Epistêmica. Externalismo/Internalismo. Confiabilismo. Evidencialismo.

Abstract

In this paper I address the debate between proponents of externalism and internalism about the nature of justification, presenting the definitions of such theories, and the way in which they differ. I consider some arguments for and against the main externalist theory about the nature of justification: Goldman's reliabilism. As regards internalism, I try to show how Bonjour's reasoning is developed as a response to reliabilism, and after this, I note that evidentialism is the chief internalist theory of justification. Based on the formal function of the epistemic justification relation, I argue that internalist theories are more coherent on this matter. Externalist theories, as I see them, can perform another function in further developed theories of knowledge, a function that differs from the function performed by the epistemic justification clause.

¹⁴⁸ Doutorando em Filosofia pela PUC-RS.

Key-words: Epistemology. Epistemic Justification. Externalism/Internalism. Reliabilism. Evidentialism.

Primeiras observações

Há uma forte contenda em epistemologia contemporânea acerca da natureza da justificação. Estou falando da contenda que há entre externalismo e internalismo. Externalismo e internalismo são duas formas de abordar a questão na natureza da justificação, e é natural que essas duas abordagens conduzam a dois ou mais conceitos distintos, a despeito de usarem o mesmo termo ‘justificação’. Em um caso como esse, pode-se assim dizer, temos um mesmo nome com dois sentidos diferentes. Como fazer para saber qual é o sentido correto? Em outras palavras: há algum meio que sirva de critério de desempate entre as duas teorias rivais?

Trata-se de um problema de difícil resposta, e não devemos supor que a forma desse problema não seja aplicável também, com um nível similar de dificuldade, a outras contendas filosóficas. No entanto, se há ou não uma isomorfia quanto a problemas filosóficos, salta aos nossos olhos o fato de que a contenda entre externalismo e internalismo contém em si uma disputa entre um conceito tradicional e um conceito, por assim dizer, novo, de justificação.

Os internalistas, diz-se, procuram manter o conceito tradicional de justificação, o qual faz referência a uma atividade ou elemento mental de que estamos conscientes. Quando há justificação, o agente epistêmico cuja crença está sendo justificada está consciente disso, pois é esse mesmo agente que relaciona as suas razões ou evidências com a sua crença.

Externalistas, ao contrário, procuram defender um conceito de justificação que faz referência a algo que pode ocorrer independente da consciência. Pode então haver justificação de uma crença sem que o agente que tenha essa crença esteja consciente desta justificação.

Uma primeira olhada nessa contenda nos deixa intrigados. A justificação é, de fato, entendida comumente como um ato cognitivo, que diz respeito às razões que um agente tem para crer, diz respeito às suas evidências para uma determinada crença. Por que é que se discute agora sobre uma nova forma de falar em justificação? Bem, essa nova forma de se falar em justificação mostrou-se promissora, e procurou mostrar que não é necessário que usemos conceitos cognitivos como ‘evidência’ e ‘razão’ para resolver problemas de justificação, a qual tem alguma conexão forte com a verdade.

Quero então tratar da contenda entre externalistas e internalistas quanto à justificação. Para isso, é preciso que tornemos claros antes os dois conceitos de justificação dessas teorias rivais. Depois, devemos identificar o que há de comum entre os dois conceitos resultantes de justificação, que será a sua *função* em epistemologia.

1. Os dois conceitos de justificação

‘Internalismo’ e ‘externalismo’ são nomes aplicados a uma vasta gama de teorias em epistemologia. A discussão começou dizendo respeito ao conhecimento: há uma teoria externalista do conhecimento, bem como uma internalista. Que teorias são essas? Como elas diferem, no sentido de oferecerem distintas análises do conhecimento?

Podemos mostrar essa diferença, a título de ilustração,

por meio da análise tradicional do conhecimento, que define conhecimento como “crença verdadeira justificada” (Feldman, 2003; Audi, 1998). Vamos então supor que ambos, internalistas e externalistas, adotam essa análise tradicional, o que nem sempre ocorre. No presente caso, o que vai modificar de uma abordagem a outra é que internalistas irão afirmar que é necessário haver uma justificação “interna” para haver conhecimento, ao passo que internalistas irão afirmar que uma justificação interna *não é* necessária para haver conhecimento. A diferença reside então no sentido dado à cláusula iii) da análise tradicional (AT):

AT - S sabe que p se e somente se: i) p é verdade; ii) S crê que p ; iii) A crença de S está justificada.

Vemos assim que a discussão desloca-se totalmente para a justificação: é aí que reside a diferença nas duas teorias do conhecimento. Disso, seguem-se dois tipos de teorias da justificação. Vimos acima que a diferença está na necessidade ou não de justificação “interna”. Ora, o que significa isso?

O “interno” que está em questão diz respeito à consciência do agente epistêmico, quer dizer, uma justificação “interna” é aquela que está circunscrita à consciência deste agente. Em outros termos, como já enfatizamos, esse agente epistêmico tem consciência de que há uma justificação para sua crença, está consciente de que uma determinada evidência ou razão, também circunscrita à sua consciência, torna provável ou verdadeira uma crença sua. Uma justificação não interna seria aquela que não está circunscrita à consciência do agente epistêmico, que é externa a este. Dessa vez, o agente epistêmico em questão não tem consciência de que

há uma justificação para sua crença. Então iremos definir internalismo e externalismo quanto à justificação da seguinte forma:

internalismo: sempre, quando há justificação, essa justificação é acessível à consciência do agente epistêmico que tem a crença justificada;

externalismo: nem sempre, quando há justificação, essa justificação é acessível à consciência do agente epistêmico que tem a crença justificada.

Essas são as duas abordagens em relação à justificação. Mas elas podem se apresentar de uma outra forma: ao invés de dizerem respeito à justificação, dirão respeito ao elemento justificador. Assim, iremos definir internalismo e externalismo quanto ao elemento justificador da seguinte forma:

internalismo: para todo elemento justificador de uma crença, esse elemento é acessível à consciência do agente epistêmico.

externalismo: para nem todo elemento justificador, esse elemento é acessível à consciência do agente epistêmico.

Dessa forma, a contenda entre externalismo e internalismo está também presente na determinação daquilo que conta como elemento justificador para uma crença. Há uma posição internalista a esse respeito, defendida por Alston (Alston, 1989, p. 191), que diz que a única coisa que pode justificar a crença de *S* de que *p* é alguma outra crença jus-

tificada de *S*. O elemento justificador é uma outra crença, também interna, no sentido de ser um conteúdo mental de *S*. E este é apenas um exemplo de internalismo acerca do elemento justificador.

George Pappas mostra que há uma posição internalista mais abrangente do que essa: trata-se do mentalismo (Pappas, 2005, p. 11). Segundo essa posição, todos os justificadores de uma crença são estados mentais do agente epistêmico. O elemento justificador não fica aqui restrito a crenças, pois estados mentais como os estados sensoriais podem também ser justificadores de crenças. Para ilustrar a diferença entre as duas concepções: a crença de que há uma árvore diante de mim pode ser justificada, segundo a posição mentalista, pela experiência sensorial em que algo me parece verde, áspero e ramificado; essa mesma crença, segundo o internalismo defendido por Alston, não pode ser justificada por essa experiência sensorial, mas sim pela crença justificada de que algo me parece verde, áspero e ramificado. O externalismo acerca do elemento justificador seria aquele que mantém que outros elementos, além de estados mentais, são justificadores de crenças.

É importante notar que tanto no caso da justificação como no caso do elemento justificador, o externalismo é a *negação* do internalismo. A negação de ‘sempre’ na primeira formulação é ‘nem sempre’, e a negação de ‘todo’ na segunda formulação é ‘nem todo’. Porém o externalismo obviamente não se resume a uma negação da tese internalista. Para além do caráter negativo da tese externalista, essa abordagem terá de nos explicar os casos em que ocorre a justificação de uma crença, sem que o agente epistêmico que tem essa crença esteja consciente dessa relação de justificação. E aqui residirá

o caráter positivo da teoria.

O principal responsável por manter esse caráter positivo da teoria externalista, é Alvin Goldman. Goldman é defensor de uma teoria acerca da justificação chamada de “confiabilismo” (Goldman, 2008, p. 1), defendendo, *grasso modo*, que uma crença é justificada quando ela tiver sido produzida por um processo confiável (p. ex.: a percepção visual). Nessa teoria, para haver justificação, não encontramos a exigência de que o agente epistêmico tenha de estar consciente que a sua crença foi produzida por um processo confiável. Podemos fazer uma analogia disso com a inferencialidade lógica.

Vamos falar então sobre um *modus ponens*:

i) $p \rightarrow q$

ii) p

Conclusão: q

Nesse caso, há uma relação lógica entre as premissas e a conclusão. Essa relação, diz-se, ocorre independente de pensarmos nela ou não, pois se trata de uma relação lógica necessária. Em sendo verdadeiras as premissas, é verdadeira a conclusão, necessariamente. Pois bem, essa relação lógica não é exatamente uma relação epistemológica. Mas, certamente, alguém pode justificar a sua crença de que q por meio das premissas i) e ii).

Em outros termos: embora relações lógicas não sejam

estados mentais, estar consciente dessas relações constitui um estado mental, e é por meio de estados como esse que o internalismo fala em justificação. Aqui, pode-se então ver como o externalista concebe a justificação: o agente está justificado a crer que q se essa sua crença é resultado da relação lógica dessa crença com as premissas i) e ii). Digamos, por exemplo, que a crença desse agente em q foi causada pela relação lógica entre as premissas e a conclusão, ou que foi gerada pelo processo confiável da inferência dedutiva presente no argumento. Se esse for o caso, então segundo o externalismo o agente epistêmico está justificado a crer que q , mesmo que não esteja consciente daquela relação lógica entre premissas e conclusão, mesmo que não esteja consciente do elemento justificador ou da relação de justificação. O mesmo vale para a produção confiável da crença, no caso do confiabilismo de Goldman.

Bonjour, um dos principais adversários do confiabilismo, procura clarificar o raciocínio básico e a natureza essencial da posição internalista (Bonjour, 2001). A conclusão de Bonjour será a de que há espaço, em epistemologia, para as duas posições, o internalismo e o externalismo. Quando vemos tal afirmação, podemos interpretá-la pelo menos de duas formas. A primeira seria a de que, apesar de as duas posições dizerem coisas distintas sobre um mesmo objeto, essas coisas distintas que são ditas não se excluem obrigatoriamente. A segunda seria a de que as duas posições tratam de dois objetos de investigação distintos. Bonjour deixa claro (Bonjour, 2001, p. 49) que Goldman formulou primeiramente a contenda em termos do *conceito* de justificação, o que colocaria o problema da seguinte forma: o entendimento correto do conceito de justificação é externalista ou internalista em

caráter?

Se a noção de justificação é, em algum grau considerável, uma noção técnica da filosofia, ela não está entendida da mesma forma no âmbito ordinário, no senso comum. Isso pode levar à tese de que há pelo menos dois conceitos distintos e incomensuráveis de justificação. Assim, torna-se obscuro de que modo essas duas concepções competem por algo em comum. Alguns argumentos internalistas estariam denotando, segundo Bonjour, que há algo de contra-intuitivo e não natural sobre o conceito externalista de justificação. Mas isso só se segue se o conceito de justificação em epistemologia estiver de alguma forma conectado com o conceito de justificação usado em contextos comuns, ordinários, ou seja, se ele está relacionado com as ideias de racionalidade. Se o externalista repudia essa aproximação, não é claro que tipo de objeção pode ser feita ao conceito externalista de justificação. E, assim, pode-se perceber que a concepção externalista de justificação faz-se distinta, não somente da concepção clássica de justificação mas também da concepção ordinária de justificação.

E como se desenvolve, nessa discussão, o internalismo? Na perspectiva internalista de Bonjour, estar epistemicamente justificado é ter boas razões, razões conducentes à verdade para a crença e, além disso, ser epistemicamente responsável (Bonjour, 2001, p. 52). Assim, é uma condição, para que a minha crença esteja justificada, o fato de eu ter cumprido com meus deveres e responsabilidades, enquanto agente epistêmico. Mas que deveres? Um dos principais deveres epistêmicos seria o de buscar a verdade e evitar o erro, e se aponta na literatura ainda outros, como o não crer com base em razões provavelmente falsas, não se fiar em

raciocínios defeituosos etc. Aqui, assume-se uma concepção deontológica da justificação que, além de estabelecer essa relação entre a justificação e a satisfação de deveres e responsabilidades, tem o papel de guiar agentes epistêmicos na aquisição de crenças.

Mas a responsabilidade epistêmica não é uma condição suficiente para a justificação, embora seja necessária, segundo o internalismo de Bonjour. Pois pode haver casos em que o agente epistêmico é impecável no cumprimento de seus deveres epistêmicos, e em que ele tem um bom desempenho cognitivo, e ainda assim, devido a uma escassez de evidências ou de ferramentas cognitivas, ele não tem uma justificação. Na falta de boas razões para a crença, razões conducentes à verdade da crença, não é suficiente que haja responsabilidade epistêmica para haver justificação. Bonjour atribui a propriedade de ‘pobreza epistêmica’ (Bonjour, 2001 p.52) a tais casos.

Como se pode ver, há aqui dois exemplos de teorias sobre a justificação. Parece evidente que há nessa contenda uma diferença de perspectiva entre as duas concepções. No confiabilismo, temos uma atribuição de justificação em detrimento da formação confiável da crença, ou seja, em detrimento de um fato contemplado, por assim dizer, “de fora”. Já no internalismo de Bonjour, vemos que o agente epistêmico desempenha papel determinante na justificação de sua crença, pois é ele que precisa ser epistemicamente responsável e é ele que precisa ter boas razões. A perspectiva do externalista, diz-se, é o da 3ª pessoa. O epistemólogo “olha” para o agente epistêmico e analisa a formação de sua crença, dizendo se essa crença é justificada. A perspectiva internalista seria a da 1ª pessoa, e aqui o epistemólogo e o agente epistêmico cuja

crença está sob jugo são como que o mesmo indivíduo. Agora passo a abordar as argumentações e contra-argumentações do confiabilismo, principal teoria de vertente externalista, e apontar para uma vertente internalista que tem sido considerada coerente em relação ao assunto: o evidencialismo.

2. Confiabilismo e evidencialismo

Como o confiabilismo tem sido a teoria que mais obteve sucesso na ala externalista acerca da justificação, veremos aqui seus tópicos centrais e, em seguida, os ataques que sofreu de adversários internalistas. Essa teoria não é, porém, a única abordagem externalista a tratar sobre a natureza da justificação.

O confiabilismo, em linhas gerais, considera que a justificação de uma crença se dá pela confiabilidade do processo por meio do qual foi formada a crença. A ênfase da teoria não está aqui no fato de o agente epistêmico ter boas evidências para sua crença. Um processo confiável é um processo tal que, na maioria das vezes, ele conduz a crenças verdadeiras.

Goldman, em seu artigo de repercussão inicial “What is Justified Belief” (Goldman, 1979), apresenta duas formas de classificar uma crença como sendo justificada. De acordo com a teoria confiabilista, o processo confiável pode ser de dois tipos mais genéricos. O primeiro é um processo confiável que é independente de crenças na sua formação. O segundo é um processo confiável que é dependente de crenças em que essas crenças que participam do processo de formação da nova crença são também justificadas. Goldman define da seguinte forma as duas maneiras em que uma crença pode ser

justificada (Goldman, 1979, p. 13-14):

(6A) Se a crença de S em *p* no tempo *t* resulta ('imediatamente') de um processo independente de crenças que é (incondicionalmente) confiável, então a crença de S em *p* no tempo *t* é justificada.

(6B) Se a crença de S em *p* no tempo *t* resulta ('imediatamente') de um processo dependente de crenças que é (ao menos) condicionalmente confiável e se as crenças (se alguma) em que esse processo opera para produzir a crença de S em *p* no tempo *t* são elas mesmas justificadas, então a crença de S em *p* no tempo *t* é justificada¹⁴⁹.

Os epistemólogos internalistas têm objeções bastante fortes a essa definição das condições em que uma crença pode estar justificada. Podemos, a título de argumentação, deixar de lado as diferenças presentes entre (6A) e (6B), que dizem respeito à dependência ou não de crenças do processo, como também ao aspecto condicional ou incondicional conferido à confiabilidade do processo. Assim, podemos trabalhar com uma definição mais sintética da teoria, como:

JC. A crença de S em *p* é justificada se essa crença foi formada por um processo confiável.

Em que 'JC' está para 'justificação confiabilista'. Com a fórmula confiabilista apresentada dessa forma, pode-se então apontar que a mais importante objeção ao confiabilismo é aquela que diz respeito à hipótese cética dos cérebros numa

¹⁴⁹ No original: "(6A) If S's belief in *p* at *t* results ('immediately') from a belief-independent process that is (unconditionally) reliable, then S's belief in *p* at *t* is justified. (6B) If S's belief in *p* at *t* results ('immediately') from a belief-dependent process that is (at least) conditionally reliable, and if the beliefs (if any) on which this process operates in producing S's belief in *p* at *t* are themselves justified, then S's belief in *p* at *t* is justified". Tradução do autor deste artigo.

cuba, ou mesmo a hipótese cética do gênio maligno¹⁵⁰. Nessas hipóteses céticas, mundos em que temos as mesmas experiências sensoriais que no mundo atual, nada daquilo que supomos existir fora de nós existe de fato, tratando-se de puras imagens circunscritas à nossa mente. Aqui, todas as nossas crenças acerca do mundo exterior são falsas. Apesar disso, como as nossas experiências não são diferentes no mundo atual e no cenário cético, diríamos que as crenças do agente epistêmico no mundo contrafactual, embora falsas, são também justificadas.

Dois agentes epistêmicos, um no mundo real e outro no cenário cético, contam com a mesma evidência, e portanto, ambos têm justificação. Esses dois agentes epistêmicos contam com as mesmas evidências para uma determinada crença, por exemplo, ambos creem que a laje está fria com base na sensação que têm ao tocar na laje. Embora um deles realmente toque na laje e o outro não, ambos têm a mesma experiência. É certo que a crença daquele que está no mundo real é verdadeira, enquanto que a crença daquele que está no cenário cético é falsa. Mas diríamos que a crença do segundo agente epistêmico é destituída de justificação? Não parece que esse agente epistêmico esteja sem razões para crer e não parece que, se perguntado sobre o assunto, ele não correlacionaria sua evidência com a sua crença, de modo que a primeira sustente a segunda.

Mas o confiabilismo contradiz essas afirmações aparentemente corretas. Segundo o confiabilismo, o agente que

¹⁵⁰ A hipótese dos cérebros numa cuba consiste na hipótese de que sejamos tão somente cérebros mantidos em uma redoma com fluidos nutrientes. Ao nosso cérebro, estão ligados fios condutores que provêm de um computador, e esse computador envia *inputs* ao cérebro, de forma que assim pensamos ter um corpo e interagimos normalmente com aquilo que supomos ser o mundo externo. A atenção a ser dada aqui não é à improbabilidade e engenhosidade dessa hipótese, mas sim ao fato de que não conseguimos ter certeza de que estamos no mundo real, de que não temos justificação suficiente para excluir esse contrafactual.

está no cenário cético, porque suas crenças empíricas são substantivamente falsas, dispõe de um processo perceptivo não confiável na produção dessas crenças. Como foi visto, um processo confiável é aquele que produz mais crenças verdadeiras do que falsas. Por conseguinte, ainda conforme o próprio confiabilismo, esse agente do cenário cético não tem justificação para suas crenças empíricas, uma vez que por meio da percepção ele obtém substancialmente crenças falsas (sem que ele saiba disso).

Por que isso seria uma objeção ao confiabilismo? *Grosso modo*, porque, ao menos do ponto de vista do agente epistêmico, acontece a mesma coisa no cenário cético e no mundo real. As duas situações, o cenário cético e o cenário real, são indistinguíveis pelo agente epistêmico, uma vez que ele conta com as mesmas experiências perceptivas nos dois casos. O que essa objeção estaria sugerindo é que a confiabilidade do processo de formação de crença não é necessária para a justificação da crença.

Goldman procura responder a essa objeção por meio do seguinte raciocínio: aquele que faz a objeção está assumindo que a confiabilidade do processo de formação de crença é avaliada no domínio do agente epistêmico que faz parte do exemplo. Esse agente é aquele cérebro numa cuba que tem experiências empíricas iguais às nossas. A objeção avalia a confiabilidade do processo da formação de crença do agente com base no mundo cético em que este está inserido. A sugestão de Goldman é a de que o externalista faz a avaliação da confiabilidade do processo de formação da crença não no domínio do cenário cético, mas no domínio do mundo *atual* (Goldman, 2008, p. 11). Assim, o agente que está no cenário cético não deixa de estar justificado em suas crenças,

porque a percepção, no mundo atual, é um processo confiável. E por isso, assim se esclarece a questão, o externalismo é uma teoria da *atribuição* de justificação.

Existem mais duas objeções substanciais ao confiabilismo, uma delas dizendo respeito à insuficiência da confiabilidade para se falar em justificação, levantada por Bonjour (Bonjour, 1980), e a outra é o chamado “problema da generalidade” (Conee e Feldman, 1998). Não levarei essa discussão estritamente sobre o confiabilismo adiante. Ela tem a função de exemplificar a argumentação de uma teoria externalista sobre a justificação, em contraposição às objeções internalistas.

Do lado internalista, destaca-se o evidencialismo. Feldman defende uma teoria evidencialista por achar que ela é a melhor resposta a respeito da natureza da justificação. Ele oferece a seguinte definição de justificação: “A crença de S em p no tempo t é justificada (bem-fundada) se e somente se i) crer em p é justificado para S em t; ii) S crê em p com base em evidências que sustentam p” (Feldman, 2003, p. 192)¹⁵¹. Nessa definição, a parte i) significa que as evidências de S sustentam p. Como vemos, só isso não basta. É preciso, além disso, que S creia em p baseando-se nessas evidências. Só o fato de suas evidências sustentarem p não seria suficiente.

Essa teoria fornece uma definição internalista da justificação: nela o agente epistêmico está consciente do elemento justificador e de sua relação com a crença. Como se pode perceber, não se trata estritamente de uma teoria da atribuição de justificação. Na definição, tanto as evidências como a relação de sustentação que estas mantêm com a proposição p pertencem ao próprio agente epistêmico. Crer em

¹⁵¹ No original: “BJ. S’s belief in p at time t is justified (well-founded) iff (i) believing p is justified for S at t; (ii) S believes p on the basis of evidence that supports p”. Tradução do autor deste artigo.

p é justificado *para* S. Mas não quer isso dizer que a justificação é totalmente relativizada? É com o fito de evitar essa interpretação que há a exigência de que as evidências de S sustentem de fato a sua crença, de maneira que concordaríamos em lhe atribuir justificação. Passo agora a tentar extrair daqui algumas noções pertinentes para se falar em justificação epistêmica.

3. Características formais da justificação

A despeito das diferenças entre as duas teorias, podemos perguntar: o que é, formalmente, a justificação? Podemos então responder que a justificação é, formalmente, uma *relação* entre uma crença e um elemento justificador. Quanto a esse elemento justificador, torna-se claro que outra crença pode sê-lo. Isso ocorre nos casos em que o que justifica uma crença C1 é outra crença C2 – por exemplo, o que justifica a minha crença de que tenho aula às 14 horas é a minha crença de que hoje é segunda-feira. Mas abre-se a possibilidade de que alguma outra coisa além de uma crença possa ser o elemento justificador. Esse algo além está tanto no escopo daquilo que se tem chamado de ‘evidência’ (no caso do evidencialismo) como no escopo daquilo que se tem chamado de ‘processo de formação da crença’ (no caso do confiabilismo).

Apesar da variedade no que diz respeito ao elemento justificador, o que importa é a relação que este mantém com a crença que se diz ser justificada. Mas essa relação não é independente do agente cognitivo ou epistêmico: sem um agente cognitivo que tem crenças não faz sentido falar em justificação, da mesma forma como não faz sentido falar em

justificação sem algo a ser justificado. A justificação é uma relação de dois termos (diádica).

O que a relação justificadora mantém entre o elemento justificador e a crença justificada é o fato de que aquele indica a verdade (ou probabilidade alta de verdade) da proposição em que se crê. Mas esse indicar da verdade, ou tornar provável a verdade, da proposição em que se crê, é algo que se dá na cognição do agente epistêmico. Se quero fazer uma teoria da atribuição da justificação, vou atribuir justificação quando eu verificar ou constatar a ocorrência dessa relação de indicar a verdade ou tornar provável. Portanto não será possível que eu atribua justificação sem que tal constatação tenha sido feita, e essa constatação só pode se feita relativamente ao agente epistêmico cuja crença estou a julgar. Assim, se esse agente cognitivo que estou analisando não tiver vivenciado cognitivamente aquela relação de indicar a verdade ou tornar provável a verdade da proposição de sua crença, não posso atribuir justificação.

Segundo esse raciocínio, o externalismo quanto à justificação, ou pelo menos o confiabilismo, não serve como uma teoria da atribuição da justificação. Se ele atribui justificação sem constatar ou verificar aquela relação cognitiva de indicar a verdade ou tornar provável a verdade da proposição em que se crê, então ele está a falar de algo de natureza distinta da justificação epistêmica. É claro, podemos ter aqui um novo tipo de justificação, mas que, nesse sentido, não irá competir com o sentido epistêmico de justificação defendido por evidencialistas, simplesmente por referir a algo completamente distinto. Isso faz com que não haja conflito teórico sobre um mesmo objeto. Isso não quer dizer, porém, que esse novo sentido de justificação não possa ser útil para cumprir

a função de definir a relação de conhecimento. Quer dizer apenas que se a confiabilidade do processo, ou qualquer outra condição externa que aproxime a crença da verdade for usada na análise do conhecimento, essa condição não poderá simplesmente substituir a cláusula da justificação epistêmica, como se ocupasse a mesma função desta.

Epistemólogos externalistas não precisariam assumir as críticas levantadas por internalistas. Os internalistas querem que o externalista forneça uma teoria da justificação que cumpra a função da justificação epistêmica tradicional, pertinente para a análise do conhecimento. Mas ele fornece um novo tipo de justificação que, apesar de poder tentar cumprir a função da justificação epistêmica, difere em natureza desta e, portanto, não cumpre *exatamente* a mesma função. Isso fica evidente quando internalistas objetam que o externalismo se compromete com a alegação de que dois indivíduos podem estar tendo o mesmo tipo de estado mental, mas um está justificado e outro não; porque o primeiro conta com um processo confiável de formação de crenças, e o segundo, não. Um externalista não precisa responder a esta objeção: sua tese nada tem que ver com estados mentais, como desempenhando papel crucial para a justificação.

O externalista-confiabilista pode assim dizer, sendo mais sincero com sua própria teoria: “Ok! O primeiro tem uma crença justificada e o segundo não. Qual o problema nisso? No fim das contas, a justificação depende da confiabilidade da produção de crenças, e esta confiabilidade depende da substancial obtenção de crenças verdadeiras. Logo a justificação dependerá de um modo de adquirir crenças verdadeiras. Não me importo com as objeções céticas a respeito da possibilidade de nossas crenças sobre o mundo exterior

serem falsas. De uma forma ou de outra, só terei justificação com processo confiável, e esta é ainda a melhor definição para justificação”.

Concordo com Bonjour de que há espaço na epistemologia para as duas teorias. Isso porque são duas teorias sobre coisas distintas. Ambas podem ajudar a encontrar uma nova análise do conhecimento, uma delas satisfazendo a exigência de acesso epistêmico à relação entre elementos justificadores e crença justificada, a outra satisfazendo à exigência de haver um forte elo entre justificação, dessa vez com um novo sentido, e verdade.

Conclusão

Concluo que as teorias internalistas são mais coerentes no que diz respeito a considerações sobre a natureza da justificação, uma vez que estas suprem as condições formais exigidas pela cláusula da justificação. A teoria externalista pode então oferecer uma nova cláusula para a análise do conhecimento, distinta da cláusula da justificação epistêmica. Essa nova cláusula viria então a exigir uma proximidade mais tênue entre a crença e as condições externas que tornam a crença verdadeira. Esse é o mérito da teoria externalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, W. 1989. Epistemic Justification. *In*: F. de TAL (Org.), **Título e subtítulo**. Cidade, Editora, p. x-x.

AUDI, R. 1998. **Epistemology**: a Contemporary Introduc-

tion. New York, Routledge. (páginas).

BONJOUR, L. 1980. Externalist Theories of Empirical Knowledge. **Midwest Studies in Philosophy**, 5: 53-73.

_____. 2001. Indispensability of Internalism. **Philosophical Topics**, 29(1 e 2): 47-65.

CONEE, E. e FELDMAN, R. 1998. The Generality Problem for Reliabilism. **Philosophical Studies**, 89: 1-29.

FELDMAN, R. 2003. **Epistemology**. New Jersey, Prentice Hall, (páginas).

GOLDMAN, A. 1979. What is Justified Belief. *In*: G. S. Pappas (Ed.). **Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology**. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, p. 1-23.

_____. 2008. Reliabilism. *In*: E. ZALTA (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 p. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>.

PAPPAS, G. 2005. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. *In*: E. ZALTA (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 24 p. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>.

TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DE “THE PROTAGONISTS”, DE DAVID SEDLEY

Rodrigo Pinto de Brito¹⁵²

EM:

SEDLEY, David. *The Protagonists*; em BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. **Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology**. Oxford: Claredon Press, 1980.

OS PROTAGONISTAS

David Sedley

I

O objeto primário dessa introdução histórica¹⁵³ é capacitar o leitor que pela primeira vez encontra a filosofia helenística para se familiarizar com os principais filósofos do período. Mas, ao mesmo tempo, tento mostrar quais influências formaram sua proximidade com a filosofia em geral e, mais particularmente, com a epistemologia.

A era helenística oficialmente transcorre da morte de Alexandre o Grande em 323 a.C. até a de Cleópatra em 30 a.C. Antes que se passasse um ano da morte de Aristóteles. Consequentemente o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo, as filosofias características da época têm sido frequentemente

¹⁵² Mestre em Filosofia pela PUC-RS; Professor horista da PUC-RS.

¹⁵³ Citar capítulo e verso para todas as declarações feitas aqui requereria anotações em uma escala volumosa. Dada a natureza principalmente introdutória destas páginas, eu tenho que restringir as anotações principalmente ao que eu espero ser as reivindicações mais controversas ou pouco conhecidas.

te chamadas de ‘pós-aristotélicas’, um rótulo que, se cronologicamente impecável, tem tido um efeito curiosamente estorvador em sua reputação. Ele nutriu a impressão de que Aristóteles marca o zênite da filosofia grega e que, depois dele, não há nada que tenha sido feito além da decadência. De modo que em 1935 F. M. Cornford poderia escrever:¹⁵⁴

Após Aristóteles, temos as cartas de Epicuro e, portanto, não há um único escrito de um pensador original do primeiro escalão até chegarmos a Plotino. Há uma grande quantidade de fragmentos, mas de valor muito inferior, porque os oito séculos consecutivos produziram muito poucos homens que mereçam ser elevados à constelação de homens de gênio, os pré-socráticos. Se os escavadores de Herculano pudessem trazer à luz os 750 livros de Crisipo – que os céus esqueceram –, qualquer estudante alegremente os trocaria por um único pergaminho de Heráclito.

A verdade é que os principais filósofos do helenismo não viveram sob a sombra nem de Aristóteles nem de qualquer outro. Certamente, Sócrates, Platão e Aristóteles, juntos com toda uma gama de outros pensadores, eram oriundos do pano de fundo intelectual do qual a nova geração emergiu, e não frequentemente seu trabalho era, consciente ou inconscientemente, tomado em conta como tal. Mas, no vital primeiro meio século de filosofia helenística, foram seus debates constantes, questões e teorias que lançaram as ideias fundamentais. O resultado foi um dos mais excitantes e prolíficos períodos do pensamento antigo, quando alguns dos problemas fundamentais da filosofia foram postos em jogo pela primeira vez.

Na era helenística, como em todo o século preceden-

¹⁵⁴ F. M. Cornford, ‘*The Unwritten Philosophy*’, em *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (1950).

te, Atenas serviu como o grande caldeirão fervente da filosofia grega. Seus lugares públicos eram frequentados por professores em busca de audiência e de jovens (e, de vez em quando, mulheres) atrás de entendimento. Os lugares mais populares eram os ginásios públicos fora dos muros da cidade, incluindo a Academia e o Liceu, e a área em torno da ágora central. Uma escola filosófica não precisava de recintos privados e, no princípio, deveria se estabelecer em qualquer terreno onde ajuntamentos poderiam facilmente tomar lugar.¹⁵⁵ Com a oferta pública das mercadorias de quase todos os movimentos filosóficos principais da época em torno de um raio de duas milhas da Atenas central, a cidade era uma grande arena pública onde as ideias poderiam ser lançadas, trazidas à oposição, destrinchadas e reorganizadas. O fervor intelectual gerado no princípio da era helenística pode ser imaginado através do envolvimento do público ateniense. Quando um filósofo, Estilpo, visitou Atenas, os homens corriam dos seus trabalhos para dar uma olhadela nele. Sobre o funeral de Teofrasto, foi dito que toda a população estava presente. Honras públicas foram derramadas sobre Zenão o Estoico. Arcesilau foi criticado por ser muito afeiçoado pela multidão; e quando Epicuro expressamente repudiou a ideia de que os filósofos deveriam flertar com a multidão, ele indubitavelmente tinha o público ateniense em mente.

Que fatores propiciaram o florescimento de novas escolas filosóficas no começo do período helenístico? O império de Alexandre o Grande trouxe consigo numerosos povos da Grécia ao leste do Mediterrâneo e além, e o “cosmopolitismo” se tornou uma característica distinta no período helenístico. A cultura grega encontrou segurança diante de quase

¹⁵⁵ Sobre a natureza e o *status* das escolas filosóficas, ver Lynch ‘*Aristotle’s School*’, um antídoto tenaz para a excessiva figura legalista que tem sido moda durante tanto tempo.

toda grande civilização da região do Mediterrâneo. A despeito da emergência de novos centros de conhecimento, notadamente Alexandria, Atenas era capaz de competir como uma Meca cultural. Mas não em todas as frentes. A escola de Platão não nutriu meramente a discussão filosófica mas também pesquisas matemáticas de suma importância; e a de Aristóteles se tornava um centro de pesquisas de uma vasta gama de assuntos, literários e científicos, bem como filosóficos. Mas em torno do fim do quarto século, o firme crescimento de várias disciplinas fez o aumento da especialização inevitável. Uma grande parte dos novos brilhantes avanços dos estudos científicos e literários que se seguiram tomou lugar em Alexandria, cujos líderes, os Ptolomeus, ofereciam patrocínio numa escala que era difícil recusar. A filosofia, contudo, não era facilmente divorciada da sua residência ancestral. Para os filósofos helenísticos, assim como para Platão, a filosofia era a atividade dialética suprema cujo fluido vital era o debate e o enfrentamento. Mesmo se outra cidade fosse de mente aberta o suficiente para tolerar a invasão dos seus espaços públicos por estes ferozes gurus, ainda assim a atmosfera especial e as afiadas audiências de Atenas não poderiam facilmente ser criadas em qualquer outro lugar. Quando os filósofos do helenismo viajavam, era menos para encontrar escolas e espalhar suas mensagens do que para servir como filósofos na corte das grandes dinastias que comandavam o mundo mediterrâneo. Atenas permaneceu sem rivais, como um terreno especializado no treinamento de filósofos.

As ciências matemáticas e empíricas, incluindo a astronomia, eram agora deixadas aos especialistas, enquanto a física filosófica era uma disciplina largamente especulativa. Similarmente, os estudos literários se tornaram tema para os

especialistas ‘gramáticos’, enquanto os filósofos se voltavam mais para estudos de teorias linguísticas. Agora que seus líderes proponentes conscientemente relaxavam, ou em alguns casos renunciavam seus envolvimento com outros campos do saber, a filosofia em si mesma se tornava um campo específico, olhando-se para si como antes nunca havia feito. Os sistemas que sobreviveram e floresceram foram aqueles que podiam oferecer uma particular meta ética para a qual todas as outras áreas possíveis de investigação deveriam ser engrenagens – uma meta que buscava encapsular a correta posição do homem em relação ao mundo.

Sempre foi tentador ver este último desenvolvimento como uma deliberada resposta a um grito de socorro – uma tentativa de restaurar o propósito moral da vida numa época quando a regra dinástica abafava o tipo antigo e participativo das cidades-Estado e que estava privando o cidadão grego do seu papel nas políticas da sua própria cidade. Essa tese ainda não foi substancial. Qualquer defesa dela provavelmente requereria um conhecimento mais completo do que o que possuímos dos panos de fundo sociais e políticos nos quais os vários partidários das escolas helenísticas emergiram; e deve-se reconhecer que muitos deles vinham de cidades cujas raízes, e história recente, situam-se fora do alcance da civilização grega. Algumas, em determinada medida, das novas ênfases da filosofia devem ser atribuídas ao fato de que esta estava agora, pela primeira vez, isolada como uma disciplina totalmente autônoma, e alguém que tenha de justificá-la em si mesma comumente competirá com outros campos do saber. Assim, para o florescimento das novas escolas, um fator contribuinte deve ter sido provido e demandado, no que tange à expansão da cultura grega, pelas hordas de novos es-

tudantes de filosofia trazidas para Atenas, sendo criada uma audiência já pronta para qualquer tipo de filósofo destacado o bastante para se propagar por si próprio.

II

Pode ser útil seguirmos, por enquanto, pela história, através dos olhos de um jovem cipriota chamado Zenão que tipifica o espírito em que os estudos filosóficos se desenvolveram e que se tornou na época o fundador do estoicismo, a filosofia dominante da época. Ele nasceu de uma linhagem pelo menos parcialmente fenícia em 334 a.C. na Cítia em Chipre, uma cidade de cultura mista fenícia e grega. Quando ela se tornou parte do Império de Alexandre, o que ocorreu por volta do primeiro ano de Zenão, a inclinação da população pela cultura grega sem dúvida cresceu, e durante a infância de Zenão diz-se que frequentemente seu pai, um mercador, trazia livros sobre Sócrates de suas viagens a Atenas. A paixão por filosofia que estes livros despertaram fez com que Zenão, em 312 a.C., com a idade de 22 anos, abandonasse os negócios da família e tomasse residência em Atenas, na busca de uma educação filosófica.¹⁵⁶ Lá, graças aos recursos privados que trouxe consigo, foi capaz de se sentar aos pés dos herdeiros de Sócrates por muitos anos antes que finalmente formasse sua própria escola.

A clara omissão do seu currículo de estudos nesse período foi quanto à sua frequência no Peripatos. A escola de Aristóteles, sob liderança do seu sucessor Teofrasto, estava apreendendo sua celebrada tradição do conhecimento

¹⁵⁶ A anedota do seu naufrágio em Atenas e repentino e inesperado encontro com a filosofia (*DL VII 2*), soa como uma ficção da indústria helenística de histórias-conversoras. Para apontamentos menos fantasiosos sobre sua chegada, ver *DL VII 4-5*.

enciclopédico (polimatia), procurando, em adição à filosofia, toda uma gama de ciências empíricas e disciplinas correlatas. O que manteve Zenão fora? Talvez a excessiva popularidade do Peripatos – como nos foi conhecido, mais de 2000 estudantes se aglomeravam para as leituras públicas que Teofrasto fazia nas manhãs. Talvez também sua polimatia – um dos livros que Zenão escreveu naqueles dias prematuros abria-se com uma denúncia da ‘encíclica’, ou generalizando, da educação. O interesse de Zenão estava firmemente focado em filosofia moral e política, e o tipo de pacote misto oferecido por Teofrasto não era capaz de atraí-lo.

Aqui deve ser mencionado, entre parênteses, que o Peripatos, apesar de toda sua popularidade na época, não tem um papel de destaque na filosofia helenística. Sua polimatia aristotélica não condizia com o espírito da época, e, dependente como era da coesão de um time de pesquisadores, também foi dissipado facilmente pela partida de sócios individuais que foram fundar suas próprias escolas ou captar patrocínio dos monarcas helenistas. A escola foi mais adiante enfraquecida pela perda da biblioteca de Aristóteles com a morte de Teofrasto, membros futuros crescentemente restringiam a gama de seus estudos. Contudo os escritos filosóficos de Aristóteles e Teofrasto estavam certamente disponíveis para qualquer filósofo helenístico suficientemente interessado em procurá-los,¹⁵⁷ e a influência deles não deve ser diminuída. O que é manifesto, sobretudo, na física e cosmologia helenísticas e menos em ética, embora surpreendentemente menos em lógica.

Opostamente, o primeiro professor de Zenão foi o cínico Crates. O cinismo não era um sistema filosófico com

¹⁵⁷ Ver Lynch ‘*Aristotle’s School*’, 146-9.

pleto, mas uma abordagem prática para a vida, tornado moda durante a metade do século quarto por Diógenes de Sinope. Mantendo que a virtude dos homens sábios é inteiramente autossuficiente, os cínicos rejeitavam como supérfluas todas as molduras e convenções da sociedade cortês e procuravam um estilo de vida boêmio. A influência da sua doutrina da autossuficiência é penetrante nas éticas helenísticas, e em nenhum lugar maior do que entre os estoicos. O primeiro livro do jovem Zenão propunha uma reforma social radical fortemente entre linhas cínicas. Mas ele nunca advogou separadamente o estilo de vida cínico para os indivíduos na sociedade existente.

Depois de certo tempo, Zenão rompeu sua ligação com Crates, sem dúvida em busca de uma base intelectual mais forte para sua filosofia. Isso o levou a estudar com Estilpo, o cabeça da escola megárica, que vivia em Megara, mas parecia ser um visitante regular da próxima Atenas. Estilpo tinha muito de cínico em si, mas era ao mesmo tempo um professor de tremenda reputação e tinha alguma coisa de debatedor sofístico. Além da ética, ele tinha um interesse por metafísica. Ele negava a existência dos universais e, talvez como consequência, construiu objeções paradoxais à possibilidade de predicação. Zenão terá tido então pouco gosto pelos paradoxos, mas aceitou como válida a rejeição dos universais – como passo que teria, como veremos, profundas consequências para a epistemologia helenística.

Mudando mais tarde a direção da respeitabilidade intelectual, Zenão mudou-se para a Academia, agora liderada por Polemo, o terceiro sucessor de Platão. Nas quatro décadas desde a morte de Platão, em 347, sua instituição perdeu muito do seu impulso original. Os sucessores imediatos

de Platão tinham partido, procurando alguns dos tópicos de metafísica, ética e teologia nos quais Platão estava envolvido no fim de sua vida. Em suas mãos, a livre especulação e a pesquisa que Platão tinha nutrido deram lugar ao dogma na tentativa de construir um sistema platônico que gradualmente fossilizava seu pensamento. O próprio Polemo nos é conhecido quase que exclusivamente como um professor de ética; e é, sobretudo, em ética que a Academia deixou sua marca na doutrina estoica.

Sob a égide de tantos moralistas, Zenão deve ter se sentido inadequadamente fundamentado na técnica da argumentação, daí escolheu também estudar com um dos cabeças da dialética da época, Diodoro Cronus (morto em *c.* 284).¹⁵⁸ Diodoro era o mais proeminente membro da escola dialética, um círculo de especialização em lógica e modos de argumentação. Ele popularizou uma coleção de quebra-cabeças que se tornariam centrais na dialética helenística e, ao mesmo tempo, ele e seus pupilos desenvolveram a lógica proposicional com tanto sucesso que ela se tornou, na mão dos estoicos, unânime como a lógica da era helenística, rapidamente eclipsando a lógica de termos do Peripatos. Uma das principais figuras nesse processo foi Filon, um mestre em lógica que assistia às leituras de Diodoro em companhia de Zenão. Filon e Zenão nunca usaram, eles próprios, o debate dialético para sua própria causa, mas enfatizam a necessidade de estar armado contra a sofística dos outros, e ele provavelmente fez uma importante contribuição, da sua própria maneira, à teoria estoica da prova.¹⁵⁹

¹⁵⁸ As reivindicações feitas aqui a respeito de Diodoro são argumentadas com mais completude em Sedley '*Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*'.

¹⁵⁹ Para as visões de Zenão da lógica, ver *SVF* I 47-52. Para uma possível contribuição sua sobre a teoria da prova, ver seu livro intitulado *On signs* (*DL VII 4*) e Brunschwig '*Proof Defined*'.

Não há necessidade de considerar a metamorfose de Zenão de estudante a professor como um evento distinto e datado. O que é nítido é que ele tinha o hábito de conversar com os outros na mais famosa colonata de Atenas, a Stoa Pintada, perto da ágora. Com o tempo, um núcleo de filósofos de mentes afins se formou em torno dele. Eles vieram a ser conhecidos como os ‘Zenonianos’ e mais tarde como ‘os homens da Stoa’, ou ‘Stoicos’. Seu trabalho e desafio filosófico eram, em ampla medida, éticos. Tinham como atrativo a preservação do princípio cínico da virtude como autossuficiência e da busca solitária da felicidade, ao mesmo tempo, não obstante, achando um papel integrante para as tais coisas ‘indiferentes’, como prosperidade, honra pública, e saúde, que eram tomadas como a matéria crua das ações corretas (*kathekonata*), somente fora das quais uma disposição virtuosa poderia se desenvolver. A tarefa dos homens era dispor do melhor das suas habilidades diante dos papéis assinalados naturalmente para eles num mundo planejado por uma deidade providente e imanente.

O sucessor de Zenão foi Cleantes que, formalmente um pugilista, tinha assistido às aulas de Zenão durante o dia e ganhava a vida trabalhando à noite. Talvez ele não merecesse completamente a reputação de ter o raciocínio lento, mas era, pelo menos, de um temperamento religioso tão forte ao ponto de propor que Aristarco de Samos estava tomado pela falta de fé por causa da sua hipótese de que o Sol ficava parado enquanto a Terra girava em torno dele. Mesmo assim, fez muito para elevar o trabalho de Zenão em muitos aspectos, particularmente na cosmologia, e nenhuma história da Stoa poderia deixar de mencioná-lo. Seria, contudo, o terceiro líder da escola, Crísipo, no fim do terceiro século a.C., quem

desenvolveria o estoicismo num sistema verdadeiramente maior, revisando, ampliando e estendendo-o em direção a novas áreas o trabalho de seus predecessores, num grau tão grande que sua filosofia se tornou virtualmente sinônimo de ‘baixo estoicismo’. Não há espaço aqui para fornecer um sumário de todo o sistema estoico, mas para os leitores deste volume, será de particular relevância saber que foi Crísipo quem elaborou habilmente a maioria das realizações estoicas em lógica.

III

Agora é o momento de voltarmos ao início da era helenística e delinear o progresso de um jovem inovador, Epicuro.¹⁶⁰ Enquanto o pano de fundo de Zenão reside na variedade de filosofias disponíveis em Atenas, muitas delas alegando uma ancestralidade socrática, o de Epicuro residia principalmente na filosofia natural jônica. Ele nasceu em 341 a.C. na ilha de Samos, na costa da moderna Turquia. Seu pai era um colono ateniense, e o jovem Epicuro sem dúvida sentia certa afinidade pela cultura ateniense, quando, em sua adolescência remota, se interessou pela filosofia, foi à escola de um platonista local, Panfílon, a quem procurou em busca de esclarecimento. Ele não ficou surpreso pelo que ouviu lá, tanto que quando com a idade de dezoito anos teve de cumprir o serviço militar em Atenas, declinou da possibilidade de assistir às leituras da Academia. No momento, foi a filosofia atomista de Demócrito (nascido em c. 460) que ganhou sua atenção, e tendo voltado para casa, ele entrou para a escola democrítica de Nausifanes na próxima Teos. (O

¹⁶⁰ Muitas das referências feitas aqui são substancializadas em Sedley ‘*Epicurus and his Professional Rivals*’.

democritismo nunca se estabeleceu em Atenas, e permaneceu mais proximamente ligado à cidade natal de Demócrito, Abdera, uma colônia de Teos.) Lá também ele tratava com desprezo a educação oferecida, inclusive como fez com assuntos estranhos como a retórica. Mas, enquanto lá esteve, pelo menos pôde estender seu conhecimento dos filósofos físicos pré-socráticos que permaneciam como sua principal fonte de inspiração; também depois veio a ser influenciado por Pirro de Élide, mais tarde visto como o fundador do ceticismo. Pirro (c. 365-c. 270) também fez parte, livremente, da tradição democrática, mas a menosprezou, ensinando sua própria causa, muito através do exemplo pessoal, um tipo de separação filosófica das paixões mundanas. Esse tipo de estilo de vida ganhou a admiração do jovem Epicuro, e Nau-sifanes, que conheceu Pirro pessoalmente, viu-se constantemente bombardeado por perguntas sobre ele. Pode bem ser que seja Pirro a quem nós deveríamos localizar por traz da mitigada doutrina própria de Epicuro da separação do filósofo das coisas mundanas como um todo e sua desaprovação do aprendizado em causa própria. Devemos também ter em mente que no seu estágio formativo, Epicuro deve ter se familiarizado com o ceticismo radical que, dado o respeito dele por seu autor, não pôde tomar mais seriamente. Voltaremos a esse ponto mais tarde.

Em 311 a.C., Epicuro, intitulado-se um democrítico, lançou sua própria escola em Mitilene e rapidamente a transferiu para Lampsaco, perto de Troia. Anaxágoras, o grande filósofo naturalista do século quinto, era um herói local em Lampsaco, e a cidade parece ter retido a adesão a um forte materialismo associado com seu nome (Strato, o mais materialista dos Peripatéticos, que mais tarde sucedeu Teofrasto,

estava crescendo lá em torno dessa época). Consistentemente com isso, foi enquanto trabalhava lá que Epicuro militantemente desenvolveu os detalhes da sua própria cosmologia atomista materialista.¹⁶¹ Mas ele também ensinou pelo menos os rudimentos da sua espécie hedonista de ascetismo radical e formou um íntimo círculo de amigos entre os quais seus princípios poderiam ser obedecidos. Essa doutrina estava envolvida numa expressa distinção contra o hedonismo dos Cirenaicos, uma escola contemporânea menor. Os Cirenaicos também ensinavam seu tipo próprio de epistemologia cética – um fato que se provará relevante quando tornarmos a considerar as fontes da teoria do conhecimento de Epicuro.

Em 307 a.C., Epicuro e um contingente de seus seguidores migraram para Atenas. Lá, graças aos seus direitos de cidadão ateniense, ele comprou uma casa na parte oeste da cidade e um jardim fora dos muros da cidade, na estrada que levava à Academia.¹⁶² ‘O Jardim’ se tornaria o nome dessa escola. Embora tenha ganhado reputação de segregadora e exclusivista, há poucas dúvidas de que um dos motivos que levou seu estabelecimento em Atenas foi colocá-la em contato e rivalidade com outras grandes escolas da época. Por exemplo, a sobrevivência de um livro que Epicuro escreveu dez anos depois mostra-o repensando suas ideias sobre a linguagem e a verdade em reação às ideias de Diodoro Cronus, e dá a entender que tenham se encontrado em debate, não através de leitura.¹⁶³ Ele também escreveu contra outras figuras da cena ateniense – Teofrasto sobre física, Estilpo sobre o papel da amizade.

A filosofia de Epicuro é, de muitas formas, simétrica

¹⁶¹ Ver adiante, Sedley ‘*Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*’, especialmente 53-4 e n. 73.

¹⁶² Ver Clarke ‘*The Garden of Epicurus*’.

¹⁶³ Sedley ‘*Epicurus, On Nature, Book XXVIII*’, especialmente 13-17, 48-9, 52-3, 62-4, 71-2.

mente oposta à de Zenão. O homem é visto como um produto de um mundo que é, por sua vez, o produto mecânico de átomos movendo-se num vazio infinito; ele, não obstante, tem livre vontade, e sua moralidade deve ser inventada pela referência a uma meta que nós naturalmente perseguimos, o prazer. Sua filosofia mais tarde se aterá principalmente à libertação da inquietação e termina com o que deve ser engrenagem de toda pesquisa filosófica. Após sua morte, a escola de Epicuro sobreviveu e propagou seus ensinamentos por muitos séculos sem mudanças significativas nas suas doutrinas, ganhando sua melhor e mais duradoura publicidade no poema latino de Lucrécio, *De rerum natura*, do primeiro século a.C.

IV

Devemos agora voltar ao começo pela terceira vez e ver como o ceticismo fez sua aparição na cena helenística. Dúvidas sobre as habilidades do homem em obter conhecimento têm uma ancestralidade que era convencionalmente traçada até pelo menos Xenófanes no sexto século, e objeções ao conhecimento sensorial foram formuladas por Parmênides na primeira parte do quinto século e logo depois por seus seguidores Zenão de Eleia e Melisso, e, com reservas, pelo atomista Demócrito. Todos eles, e outros, vieram a ser vistos como precursores do ceticismo sistemático, mas são particularmente os discípulos de Demócrito que mantiveram o ceticismo vivo no quarto século. Destes, o mais conhecido é Metrodoro de Chios, que abriu seu trabalho *Da natureza* com as palavras “nenhum de nós conhece nada – nem mesmo sabemos qualquer coisa ou não”, mas daí prosseguirá ofere-

cendo uma série elaborada de especulações cosmológicas. Sem dúvida, ao dirigir a profissão da sua ignorância contra si mesmo, ele estava, não ao contrário dos céticos posteriores, concedendo que a investigação fosse ainda valorosa. A mesma linha de pensamento continua tão longe quanto pode ser julgada, apesar da escassa evidência, através do seu pupilo Diógenes de Esmirna e o próprio discípulo de Diógenes, Anaxarco de Abdera. Mas o pupilo de Anaxarco, Pirro de Élide, parece ter assegurado pura e simplesmente que nada pode ser conhecido sem a sutileza de deixar que essas teses qualifiquem-se a si mesmas e, consistentemente, que toda especulação sobre o mundo seja rejeitada como uma desperdiçadora fonte de inquietações.

Curiosamente, apesar de essa aproximação cega ter menos em comum com o ceticismo helenístico do que a dúvida em aberto de Metrodoro, seria Pirro, não Metrodoro, quem se tornaria a figura emblemática do movimento cético posterior. Aqui, não importará a verdade sobre Pirro, mas sim a lenda, que foi permanentemente endossada, para o bem ou para o mal, por seu discípulo e principal divulgador, Tímon de Flíeis. Os versos satíricos de Tímon retrataram Pirro como o modelo cético de vida, livre da falsidade e vaidade dos menores e opinantes filósofos; e deve-se muito a esse exemplo moral o sentimento que propiciou a inauguração de uma nova fase do ceticismo.

A escola Pirrônica oficial não estava estabelecida até o primeiro século a.C. Mas é significativo que Arcesilau, a figura-chave no ceticismo helenista anterior, fosse acreditado em sua época como tendo capturado sua inspiração de Pirro. Nascido em torno 315 a.C. em Pitane, na Ásia Menor, Arcesilao estudou matemática antes de tomar seus estudos

filosóficos em Atenas durante a década de 290. Seu primeiro professor foi Teofrasto, mas ele rapidamente transferiu sua lealdade à Academia, e quando na década de 270 tornou-se líder dela, tomou a surpreendente decisão de tornar o ceticismo sua política oficial. Tendo ou não Arcesilau conhecido Pirro, é certo que Tímon, que ensinava em Atenas, tenha feito o ceticismo de Pirro ser conhecido por Arcesilau. É fato que o próprio Tímon, mais tarde, satirizaria Arcesilau como se apoiando em Pirro e Diodoro, enquanto outro contemporâneo seu, Ariston de Chios, comparava ele com uma quimera, “Platão na frente, Pirro atrás, Diodoro no meio”. Essa imagem nitidamente encapsula a eventual posição filosófica de Arcesilau. Se Pirro está por trás de sua filosofia, isso se deve ao fato de que inspirou em Arcesilau a noção de que a suspensão do juízo é de fato mais desejável do que levar-se a si mesmo a uma instância dogmática, e não apenas a um expediente árido da causa da honestidade intelectual, como seus mais antigos advogados tendiam a supor. Se Diodoro se coloca no seio da doutrina de Arcesilau é porque este adotou as melhores técnicas dialéticas disponíveis na sua época, aquelas vendidas a varejo por Diodoro e seus associados. Nesse sentido, há poucas dúvidas de que as técnicas dialéticas, incluindo todos os argumentos minuciosos, ou Sorites, tenham se tornado grandes armas do arsenal acadêmico.¹⁶⁴ Se, finalmente, Platão situava-se à frente na filosofia de Arcesilau, assim era porque Arcesilau não se professava um inovador, mas um revisor da dialética livre de dogmas que caracterizava a Academia sob Platão. Seu manifesto merece alguma atenção. A Academia pós-platônica foi realmente, como vimos, debilitada por si mesma por ter dado mais aten

¹⁶⁴ Sedley ‘*Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*’.

ção às doutrinas de Platão do que a seus métodos. Arcesilau dificilmente poderia ser culpado por perseguir o verdadeiro espírito do platonismo, não neste ou naquele dogma ético ou metafísico, mas nos primeiros diálogos aporéticos e, entre os diálogos posteriores, naqueles como *Teeteto* ou *Parmênides* que podem ser lidos como tentando resgatar uma dialética de mente mais aberta dos primeiros períodos, ou trazendo de volta para o debate instâncias teóricas que ganhavam uma aceitação muito fácil na escola. Todo o objetivo de Arcesilau era manter o debate vivo. Seu método era levar seus pupilos a assentir nas teses, daí argumentar contra essa tese, fazendo com que seu pupilo a defendesse da melhor maneira possível – o resultado ideal era inconclusivo da mesma maneira que nos primeiros diálogos platônicos. Assim, desde o começo, sua dialética dependia de uma provisão regular de teses dogmáticas, e não é de todo surpreendente saber que ele encorajava seus discípulos a ouvir leituras nas outras escolas. Assim começava a longa tradição acadêmica de combater a Stoa, a mais fértil e prestigiosa fonte de dogmas filosóficos da época em Atenas.

Seguiu-se um século excitante de uma interação parcial entre as duas escolas em que o papel da Academia era parasitário, no sentido de que tinha de trabalhar afinada com o método dialético, exclusivamente com as premissas e conceitos dos seus oponentes, mas também era produtiva no sentido de manter os estoicos de pés no chão e estimular a constante revisão e defesa das teorias deles. A proximidade dessa interação foi intensificada por dois fatos: Crísipo foi originalmente treinado por Arcesilao e seu sucessor Lácides antes de transferir sua aliança para a Stoa; e Carnéades, uma mente brilhante da Academia no segundo século a.C.,

estudou dialética com um discípulo de Crísipo, Diógenes da Babilônia, antes de entrar na fase cética. O método cético de Carnéades é mais bem elucidado e pode-se passar ao largo dele aqui. Apesar de diferir em alguns sentidos daquele de Arcesilau, não há justificativas para a tradição antiga de dizer que Carnéades inaugurou uma nova fase – a ‘Nova Academia’, em contraste com a ‘Média Academia’ de Arcesilau.

V

Tendo agora muito do quebra-cabeça histórico montado, isso nos capacita a parar e dar uma olhada nele. Não há espaço, numa breve introdução para nenhuma discussão geral das doutrinas das escolas, mas o assunto deste volume dita a resposta a uma questão doutrinal, como a epistemologia helenística, com sua tensão no problema da justificação, tem um caráter fundamentado sobre o que é passível de ser conhecido, algo há tanto tempo olvidado pelo pensamento mais anterior?¹⁶⁵

Aqui devo isolar dois fatores. Primeiro, desde Parmênides, a questão sobre o conhecimento tem sido dominada por considerações metafísicas. A exigência de que os objetos do conhecimento sejam, de alguma forma, imutáveis tem sido sustentada, sem muita variação, como característica do pensamento de Platão e Aristóteles e tem ajudado a impedir o desenvolvimento de quaisquer teorias do conhecimento totalmente empiristas. Os filósofos helenísticos estavam livres dessa preocupação. No materialismo metafísico simples de

¹⁶⁵ Sobre essa diferença, ver especialmente M. F. Burnyeat, ‘*Aristotle on Understanding Knowledge*’, em E. Berti, ed., *Aristotle on Science: the ‘Posterior Analytics’* (Atti dell’ VIII Symposium Aristotelicum (Pádua e Nova York, publicado futuramente).

Epicuro, toda a existência é reduzida a átomos, vazio e às propriedades individuais pertencem a este ou àquele composto. Na maioria dos trabalhos epistêmicos sobre as Formas platônicas, estas são descartadas sem complicações metafísicas pela *prolepsis*, a concepção genérica de uma coisa com a representação composta pelas sensações individuais causadas por ela. Essa contribuição de Epicuro ao vocabulário empirista se tornou e permanece central na epistemologia helenística. Para os estoicos, somente os particulares (‘coisas’) podem ser significativamente nomeados e quase todos eles são corpóreos, os substantivos tidos como abstratos podem ser normalmente interpretados como ‘este ou aquele corpo numa dada condição’. Zenão apreendeu de Estilpo argumentos que usou para banir os universais inteiramente desse esquema como sendo meras ‘quase-coisas’. Os termos usados para nomeá-los são, para os estoicos, uma conveniência linguística e nada mais. Como um corolário para esse nominalismo, eles tentaram derivar todas as coisas do conhecimento, até mesmo a aquisição da razão em si, da observação empírica dos particulares. A última garantia, ou ‘kriterion’, da verdade não reside em nenhum princípio geral intuitivo, mas nas cognições sensoriais individuais. E o mesmo empirismo, aproximadamente, veio naturalmente a ser compartilhado pelos céticos – não como uma doutrina propriamente deles, mas porque as regras do jogo os obrigavam a trabalhar com premissas aceitas por seus oponentes.

Consequentemente, em todos os debates da filosofia helenística, uma metodologia empirista é lugar comum. Ela tem de ser defendida, não contra uma construção de pensamento platônica ou aristotélica, mas contra o ceticismo. E é o ceticismo que deve ser visto como um segundo fator na

determinação da abordagem helenística das questões.

Aqui devemos novamente começar considerando a posição de Epicuro. Demócrito algumas vezes expressou pessimismo quanto às chances de se alcançar a certeza e estava inclinado a considerar os primeiros princípios do atomismo como os únicos objetos válidos para o conhecimento, explicitamente negando esse *status* às propriedades sensíveis das coisas. Mas ele tinha também de proceder de modo a dispor a dúvida dentro do seu próprio pessimismo através da imaginação das sensações, diz ele: “Pobre mente, você obtém suas evidências de nós, daí você nos subverte. Nossa subversão é a sua queda.” Seus seguidores do quarto século tinham, como vimos, desenvolvido o lado cético do seu pensamento. Epicuro, em consciencioso reavivamento desse horizonte empírico, estava religando-se a esta tendência,¹⁶⁶ claramente ansioso para fundamentar sua própria posição dentro da tradição democrítica.

Consequentemente, a persistência de Epicuro concernente à justificativa de diariamente clamar à cognição sensorial pode ser atribuída ao materialismo metafísico que faz com que os ditos particulares, os objetos primários do conhecimento, se combinem com a inoportuna presença, própria da sua tradição filosófica, de argumentos que negam qualquer rota de acesso ao conhecimento. Esses argumentos, que apelam em grande medida à ilusão ótica e à evidência da subjetividade da percepção, também foram manejados pelos cirenáicos para estabelecer seu próprio tipo de pessimismo cognitivo – que o conhecimento reivindicado deve ser restrito aos nossos dados sensoriais, tendo em vista que a relação dos dados sensoriais e dos objetos externos está além do nos-

¹⁶⁶ Ver Lucr. IV 469 em diante, e Burnyeat ‘*The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472*’.

so alcance. Já vimos que a versão de Epicuro do hedonismo foi formada pela sua oposição ao cirenaísmo, e não parece haver razões para duvidar de que sua obscura epistemologia redobrou a reivindicação à prova da verossimilhança dos dados sensoriais apelando para as leis da física.¹⁶⁷ Ele sobrepujou a dificuldade mais óbvia do seu empreendimento, que as leis poderiam, em si, somente ser estabelecidas se a verossimilhança dos dados sensoriais fosse antes pressuposta, pela demonstração de que o ceticismo é inerentemente uma posição insustentável, autorrefutadora e impossível de ser mantida na prática. Assim, a *bona fides* do empreendimento de Epicuro estava garantido numa fundamentação aparentemente *a priori*.

O estoicismo, inicialmente, estava menos familiarizado com o desafio cético e correspondentemente menos ligado à justificativa da reivindicação da cognição sensorial. Isso fez com que esse assunto aparecesse simplesmente como um simples dado do sistema. Para Zenão, era óbvio que num mundo providencialmente esboçado, a ferramenta básica para o conhecimento era provida pela vantagem humana, sem malícia para enganá-lo; e os estoicos sempre diferiram dos epicuristas por estarem mais preocupados com a estrutura da autofundamentação do seu sistema do que com as derivações dos seus primeiros princípios. O ponto de mudança ocorreu com os ataques de Arcesilau, que começaram somente no fim da carreira de Zenão. Embora houvesse construído argumentos contra muitas doutrinas estoicas, aqueles contra os critérios básicos de verdade, a ‘impressão cognitiva’ (*phantasia kataléptiké*), eram de fundamental importância. Estoicos mais jovens como Perseus e Esfareus parecem,

¹⁶⁷ Ver Plu. *Col.* para a denúncia do pupilo de Epicuro, Colotes, dos cirenaicos e outros filósofos ceticamente inclinados.

como resultado, ter demonstrado mais circunspeção quanto à necessidade da certeza cognitiva, e foi deixado a Crísipo o resgate da ‘impressão cognitiva’ com um elaborado conjunto de argumentos que colocavam firmemente esse tópico no mapa e abrindo caminho para o renovado contra-ataque da Academia sob auspícios de Carnéades.

VI

Permanece a necessidade de retratar, num esboço mais cru, a história da última filosofia helenística. A Stoa continuou a florescer. Sob Panetius, que se tornava seu chefe em 129 a.C., e de novo sob a tutela de seu pupilo Posidônio, que lançou sua própria escola em Rodes (estes são os mais representativos nomes do período conhecido como médio estoicismo), seu trabalho sofreu certas mudanças de ênfase que, apesar de serem consideravelmente interessantes, não podem nos deter por causa da falta de suporte à epistemologia. Deve-se, contudo, mencionar que possuímos parte de um trabalho, *Dos signos*, do epicurista Filodemo do primeiro século a.C., no qual são reportados importantes debates entre alguns precursores distintos do epicurismo, notavelmente Zenão de Sidon e Demétrio Lacon, e oponentes que parecem ser os estoicos, sobre temas da metodologia empírica.

De maior relevância ainda é a história da Academia nesse período. Carnéades, que não escreveu nada, foi sucedido após um breve intervalo por seu pupilo Clitômaco, um escritor prolífico que compilou um registro detalhado dos argumentos de Carnéades. Clitômaco nunca pretendeu que esses ardis dialéticos representassem a opinião pessoal de Carnéades; mas, enquanto isso, outros acadêmicos, como Metrodoro de Estratonicéia e Filon de Larissa, estavam começando

a extrair doutrinas positivas deles e a reclamar a autoridade de Carnéades para fazê-lo. Sob a subsequente liderança de Fílon, a conjunção freou o dogmatismo, embora a insistência estoica de que a certeza pudesse ser alcançada continuasse a resistir.

Adotando essa fraca posição em cima do muro, Fílon sucedeu alienando tanto os voos dogmáticos quanto os céticos da sua escola. O resultado foram duas separadas suspeições. Em 87 a.C., seu discípulo Antíoco de Ascalon se enfureceu ao ler a defesa de Fílon do seu próprio posicionamento epistemológico como tendo sido aquele de todos os filósofos acadêmicos sob custódia de Platão, e era provável nessa época que ele tenha rompido para formar sua própria escola, a Velha Academia. Seu manifesto deveria restaurar a reclamada Academia cética de Arcesilau e que Fílon abandonara, e que deteria a verdadeira filosofia de Platão. Mas como porta-estandartes do ‘verdadeiro’ platonismo ele invocou não somente o próprio Platão e seus antigos sucessores mas até mesmo Aristóteles, Teofrasto e os estoicos. Ele, de fato, leu os filósofos antigos através de um ponto de vista tão “estoicizante” que seu próprio sistema parece, aos olhos modernos, muito mais estoico que platônico. Cícero, uma importante fonte para esse período, bem como para a filosofia helenística anterior, foi além com Antíoco em questões éticas, mas permaneceu oficialmente um seguidor de Fílon, a cuja epistemologia semicética ele consistentemente aderiu. Seu *Academica* é nossa primeira fonte do racha entre Fílon e Antíoco.

Um outro cisma, muito menos documentado, foi o trabalho de Enesidemo. Ele também parece ter sido membro da Academia sob Fílon, e tê-la abandonado em protesto por

seu excessivo dogmatismo. Ele prosseguiu fundando uma nova e radical escola de ceticismo, a escola pirrônica. Uma linha de sucessão contínua foi construída para demonstrar sua descendência direta, via uma série de professores e discípulos, de Pirro. Este foi provavelmente conotado para fundamentar seu *pedigree* intelectual pela insinuação da prioridade da sua própria ‘tradição’ sobre aquela da Academia cética (Pirro foi anterior a Arcesilau). Isso consequentemente tem pouco valor histórico como evidência para a sustentação de uma escola pirrônica nos terceiro e segundo séculos, e é melhor tomarmos Enesidemo como um inovador. Em seu trabalho, a refutação do estoicismo e outras filosofias dogmáticas permanece como principal reivindicação,¹⁶⁸ mas ele também lança mão de uma sustentação da posição cética por vias positivas. Nesse intuito, ele catalogou em tópicos, ou ‘modos’, todas as maneiras disponíveis de suspender o juízo. Ele também ajudou a desenvolver a base do ceticismo moral positivo, menos, ao que parece, pela teorização em seu próprio nome do que usando o estilo de vida de Pirro como exemplo prático. Aqui também a escolha de Pirro como ‘fundador’ prova ter suas vantagens.

Nesse momento, a filosofia ‘helenística’ poderia esgotantemente terminar, mas é tradicional puxar seu rabo para uma perene história da escola pirrônica até Sexto Empírico no tardio século segundo d.C. A justificativa para tal é que Sexto é o único representante da escola de Enesidemo cujos escritos sobreviveram em razoável quantidade. Como muitos dos precursores pirrônicos, ele era um físico praticante e fez certo esforço para estabelecer uma consistência comum entre seus métodos médico e filosófico. Não há dúvidas de

¹⁶⁸ Até mesmo seu alegado heraclitismo deve ser interpretado como uma manobra dialética antiestoica; ver Burkhard ‘*Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skeptikers Aenesidem*’.

que o trabalho de Enesidemo ganha volume nos escritos de Sexto, contudo a figura exemplar de Pirro estará dessa vez bastante recuada; e Sexto extrai para seu trabalho entrevistas com membros da escola, especialmente Agripa, cujos cinco ‘modos’ completam os dez de Enesidemo através da classificação formal das principais configurações dos argumentos antidogmáticos. O *Adversus Mathematicos* de Sexto é a refutação sistêmica das principais escolas dogmáticas, enquanto seu outro trabalho sobrevivente, os *Esboços Pirrônicos*, incluem a completa declaração que possuímos dos objetivos e métodos pirrônicos.

<i>Academia</i>	<i>Peripatos</i>	<i>Pirrônicos</i>	<i>Estoicos</i>	<i>Epicuristas</i>
c. 347: Platão morre, é sucedido por Speusipo 339: Speusipo morre, é sucedido por Xenócrates		c. 365: Pirro nasce		341: Epicuro nasce
		c. 334-324: Pirro e Anaxarco no Oriente com Alexandre	c. 334: Zenão nasce	c. 328 estuda com Pamphilo
	c. 322: Aristóteles morre, é sucedido por Teofrasto	c. 325: Timon nasce		c. 321 estuda com Nausiphanes
314: Xenócrates morre, é sucedido por Polemo			c. 312: Zenão chega a Atenas, e nos anos seguintes estuda com Crates (Cínico), Estilpo, Polemo Diodoro Cronus	c. 311-310: lança escolas em Mitilene e Lampsaco
c. 295: Arcesilao chega a Atenas	Arcesilao estuda com Teofrasto			c. 307: funda o jardim em Atenas

c. 276: Polemo morre, é sucedido por Crates c. 273: Crates morre, é sucedido por Arcesilao que institui o ceticismo	c. 287: Teofrasto morre, é sucedido por Strato			Colotes fl.c. 310-260
c. 242: Arcesilao morre, é sucedido por Lacides c. 219 Carnéades nasce	c. 269: Strato morre é sucedido por Licon	c.270: Pirro morre	Perseu, fl. c. 280-243 Ariston de Chios fl. c. 270-250 c. 262: Zenão morre, é sucedido por Cleantes	c. 271: Epicuro morre, é sucedido por Hermarcus
(?): Carnéades se torna líder da Academia 155: Carnéades na Embaixada de Roma com o Peripatético Critolaus e o Estoico Diógenes		c. 235 Timon morre	c. 206: Crisipo more, é sucedido por Zenão de Tarso (?): Zenão morre, é sucedido por Diógenes da Babilônia c. 152: Diógenes morre, é sucedido por Antipater	Sphaerus, fl. c. 240-210
c. 137: Carnéades retira-se por motivo de doença 129: Carnéades morre c.128: Clitómaco se torna			129: Antipater morre, é sucedido por Panétios	

líder da Academia c. 110: Clitómaco morre, é sucedido por Philo de Larissa c. 87: Antíoco rompe para fundar a Velha Academia 79: Philo morre c.67: Antíoco morre 45-4: maior parte dos trabalhos filosóficos de Cícero escrita	c. 90-80 (provavelmente) Enesidemo rompe com a Academia e revive o 'Pirronismo' Agrippa (1º séc. d.C. ?) Sexto Empírico, fl. c. d.C. 200	109: Panétios morre	Zenão de Sidon, c.155-c. 75 Posidônio, 135- 51 Demétrio Lacon mais jovem contemporâneo de Zenão Philodemo, fl. 80-45 a.C. c.55a.C.: Lucrécio escreve <i>De rerum natura</i>
--	--	--------------------------------	---

