



Editora Fundação Fênix



Ética, Liberdade e Direitos Humanos: Festschrift for Manfredo Araújo de Oliveira

*Draiton Gonzaga de Souza
Nythamar de Oliveira
Jair Tauchen
(Orgs.)*

“Ética, Libertação e Direitos Humanos” é o Festschrift em homenagem aos 80 anos da trajetória intelectual de Manfredo Araújo de Oliveira, a maior parte dela dedicada à docência, à pesquisa e à produção filosófica e teológica. Destacam-se as suas obras centrais do estudo de Filosofia, tais como *Ética e Sociabilidade*, *Ética e racionalidade moderna*, *A Filosofia na crise da modernidade* e *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. É inquestionável a sua contribuição para a Filosofia Contemporânea, sobretudo nas áreas da ética e nos temas mais urgentes da atualidade: direitos humanos, crise ambiental, globalização, miséria, entre outros.



Editora Fundação Fênix



**Ética, Libertação e Direitos humanos:
Festschrift for Manfredo Araújo de Oliveira**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Draiton Gonzaga de Souza
Nythamar de Oliveira
Jair Tauchen
(Organizadores)

Ética, Libertação e Direitos humanos:
Festschrift for Manfredo Araújo de Oliveira



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Concepção da Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 87

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar de; TAUCHEN, Jair.
(Orgs).

SOUZA, Draiton Gonzaga de; OLIVEIRA, Nythamar de; TAUCHEN, Jair. (Orgs).
Ética, Libertação e Direitos humanos: Festschrift for Manfredo Araújo de Oliveira. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

287p.

ISBN – 978-65-81110-49-9



<https://doi.org/10.36592/9786581110499>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Ética. 2. Libertação. 3. Direitos humanos. 4. Festschrift.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - ÉTICA, LIBERTAÇÃO E DIREITOS HUMANOS

Os Organizadores 9

1. OS DIREITOS HUMANOS NA ÓTICA DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANAS DA LIBERTAÇÃO

Manfredo Araújo de Oliveira 11

2. UMA ONTOLOGIA EUCARÍSTICA INTERSUBJETIVA

Agemir Bavaresco; Danilo Vaz-Curado. R. M. Costa 29

3. PLATÃO OU PLATONISMO

Eduardo Luft 49

4. HISTORIOGRAFIA E TEORIA DA HISTÓRIA

Estevão de Rezende Martins 75

5. JUSTIÇA E PAZ: OS NÃO NEGOCIÁVEIS DA TEOLOGIA CRISTÃ

Maria Clara Lucchetti Bingemer 93

6. OS PROGRESSOS DA FILOSOFIA NO SÉCULO XX

Nelson Gonçalves Gomes 113

7. CRITIQUE OF PUBLIC REASON REVISITED: KANT AS ARBITER BETWEEN RAWLS AND HABERMAS

Nythamar Fernandes de Oliveira 189

8. MIGRAÇÕES: POR QUE E COM QUE DIREITO? BREVE ENSAIO A CAMINHO DE UM ESTUDO FILOSÓFICO

Roberto Hofmeister Pich 219

9. DIREITO DE PROPRIEDADE: TRABALHO, LIBERDADE E JUSTIÇA

Thadeu Weber 231

10. COOPERAÇÃO COMO BASE DA ÉTICA

Thomas Kesselring 247

11. ESTRABÔNIA. UM DIÁLOGO SOBRE RELIGIÃO

Vittorio Hösle261

APRESENTAÇÃO – ÉTICA LIBERTAÇÃO E DIREITOS HUMANOS

"Ética, Libertação e Direitos Humanos" é o Festschrift em homenagem aos 80 anos da trajetória intelectual de Manfredo Araújo de Oliveira, a maior parte dela dedicada à docência, à pesquisa e à produção filosófica e teológica. Destacam-se as suas obras centrais do estudo de Filosofia, tais como *Ética e Sociabilidade*, *Ética e racionalidade moderna*, *A Filosofia na crise da modernidade* e *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. É inquestionável a sua contribuição para a Filosofia Contemporânea, sobretudo nas áreas da ética e nos temas mais urgentes da atualidade: direitos humanos, crise ambiental, globalização, miséria, entre outros.

No dia 20 – 24 de setembro de 2021, ocorreu o *IX Simpósio Internacional sobre a Justiça – Justiça e Libertação* - em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira, em comemoração ao centenário de John Rawls e 50 anos de *Uma Teoria da Justiça* e da *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez. O objetivo principal desse evento foi o de promover o diálogo e a integração entre pesquisadores nacionais e internacionais de diferentes áreas e âmbitos de estudo sobre a justiça. O evento representou um importante momento de intercâmbio entre pesquisadores brasileiros e estrangeiros e de inserção internacional das pesquisas desenvolvidas por filólogas e filósofos brasileiros.

O tema desta nona edição, "Justiça e Libertação", se inspirou nos cem anos do nascimento de John Rawls, nos 50 anos da publicação de sua obra "Uma Teoria da Justiça" e, também, nos 50 anos da publicação da obra "Teologia da Libertação", de Gustavo Gutiérrez. A intenção não foi a de meramente celebrar essas importantes obras, mas avaliar criticamente o impacto dessas obras no âmbito teórico e das práticas políticas e sociais. Por outro lado, foi possível também apresentar e discutir as críticas que foram e ainda são avançadas a estas teorias ao longo dos anos em vários âmbitos, como, por exemplo, no que diz respeito à obra de Rawls, as críticas quanto aos limites da teoria quanto às questões ambientais e de gênero, ao cosmopolitismo, e também no âmbito da educação, entre outras leituras críticas do projeto rawlsiano. Quanto à obra de Gutiérrez, ela inaugura um novo paradigma

hermenêutico em teologia, apenas esboçado na hermenêutica filosófica de Gadamer e Ricoeur: a reflexão teórico-conceitual deve partir de uma análise concreta de opressão, injustiça social e violação de direitos humanos. Por esta razão, o evento reuniu especialistas de diferentes âmbitos disciplinares para que cada um deles apresente os resultados de suas pesquisas sobre estas temáticas.

A presente obra comemorativa recolhe a contribuição de textos oferecidos e partilhados pelos pesquisadores das mais diversas Universidades, regiões e países, o que confere um viés marcadamente plural e interdisciplinar aos capítulos, que compõem este livro festivo para comemorar os 80 anos de existência de Manfredo Araújo de Oliveira.

Parabenizamos o homenageado e agradecemos a amizade e todos os anos de colaboração nos estudos, nas pesquisas, nas palestras, ao mesmo tempo em que manifestamos nossa gratidão a todas as autoras e a todos os autores que contribuíram com o envio dos textos para este livro comemorativo.

Draiton Gonzaga de Souza.

Nythamar de Oliveira.

Jair Tauchen.

(Orgs.).

1. OS DIREITOS HUMANOS NA ÓTICA DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANAS DA LIBERTAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-01>

Manfredo Araújo de Oliveira¹

A) O donde do pensamento da libertação: A Liberdade enquanto grandeza histórica

O pensamento latino-americano da libertação se radica na concepção de que o pensamento se origina a partir da práxis² enquanto o momento reflexivo, crítico desta própria práxis (ato segundo). Na perspectiva cristã, práxis significa antes de tudo conversão³: o seguimento de Cristo determina o ser cristão. Converter-se (etimologicamente: voltar-se para) significa iniciar um novo caminho na vida, condição e exigência da aceitação do dom do Reino de Deus. Este novo caminho conduz ao outro, ao próximo, sobretudo ao pobre em que se pode encontrar o Senhor⁴. Isto é também a condição de possibilidade da reflexão teológica⁵, porque Deus, de que a teologia tem que falar, é encontrável no rosto do pobre⁶. A teologia da libertação e a filosofia da libertação emergiram na América Latina a partir do grito ético contra a pobreza coletiva vigente e a miséria de milhões neste continente⁷. A

¹ UFC.

² Fala-se neste contexto de uma dialética entre teoria (fé) e prática (amor). Cf: BOFF Cl., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, in: ELLACURÍA I./SOBRINO J.(ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffeder Theologie der Befreiung*, Luzern, 1995, p. 83: "Die Theologie (nicht der Theologe) kommt nachher, voraus kommt die befreiende Praxis".

³ Cf. GUTIÉRREZ G., *A verdade vos libertará. Confrontos*, São Paulo: Loyola, 2000, p.20.

⁴ Segundo Gutiérrez, o grande desafio da fé cristã hoje é justamente encontrar o Senhor no pobre. Cf: GUTIÉRREZ G., *Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*, Petrópolis: Vozes, 1984; *A verdade vos libertará*, op. cit., p 24.

⁵ Cf OLIVEROS R, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima: CEP, 1977. COMBLIN J., *Teologia da Libertação, Teologia neoconservadora e Teologia liberal*, Petrópolis: Vozes, 1985.

⁶ Cf: OLIVEROS R., *Geschichte der Theologie der Befreiung*, in: ELLACURÍA I./SOBRINO J (ed.), op. cit., p. 4: "Die brutale Tatsache der Knechtschaft und Armut der lateinamerikanischen Mehrheiten war der entscheidende Anstoss, sie im Lichte des Gottes Jesu Christi zu reflektieren und unsere eigene Sendung neu zu begreifen".

⁷ A lógica do capitalismo liberal ameaça os pobres, porque ele absolutiza as leis do mercado e por esta razão reivindica a autonomia plena do mercado. Cf. SCANNONE J. C., *La irrupción del pobre y la*

partir daqui os pobres e sua libertação constituem o lugar privilegiado a partir de onde os temas filosóficos e teológicos⁸ devem ser trabalhados. A questão inicial desta teologia é, por exemplo: como anunciar o amor gratuito de Deus a toda pessoa num mundo em que os seres humanos são reduzidos a não homens?⁹

A palavra "Libertação"¹⁰ tinha justamente a pretensão de exprimir a nova consciência histórica: tratava-se de uma nova forma de compreensão da realidade, a qual foi interpretada, antes de tudo, como uma totalidade histórica, estruturada e contraditória em si mesma. Ao mesmo tempo e como consequência desta nova compreensão da realidade, estava em questão um novo posicionamento frente a esta realidade¹¹, isto é, tratava-se de engajar-se pela libertação das vítimas desta situação, de irmanar-se com elas eficazmente. O novo¹², neste contexto, não é propriamente a consciência das desigualdades sociais, culturais, políticas e econômicas, mas a compreensão de que esta situação não é uma etapa num processo que, com o tempo, traria riqueza a todos estes países.

De fato, compreendeu-se que esta situação de pobreza e miséria é um produto, a saber, da forma de organização social¹³. Pobreza e miséria não são simplesmente interpretáveis como um fato natural, mas como o resultado de uma

lógica de la gratuidad, in: SCANNONE J. C./PERINE M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires: Editorial Bonum, 1993, p.219.

⁸ Cf. BOFF Cl., *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1978.

⁹ Cf.: GUTIÉRREZ G., *Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung*, in: *Concilium* 10 (1974)408-419. O pobre é a não-pessoa, aquele que não é reconhecido enquanto pessoa pela ordem social existente. Pobreza significa, então, morte, morte física e cultural, a destruição de pessoas, povos, tradições, culturas. Mas ser pobre significa também uma forma de sentir e de conhecer, de pensar, de crer e de sofrer, de rezar, de celebrar, de festejar e de amar, isto é, os pobres geram um mundo, um universo de vida humana. Por esta razão não tem sentido algum reduzir pobreza a seu aspecto econômico. Cf.: GUTIÉRREZ G., *A Verdade*, op. cit., p. 24-25.

¹⁰ Cf. LIBÂNIO J. B., *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo: Loyola, 1987, p. 137 e ss.

¹¹ Cf.: ARROYO G., *Pensamento latino-americano sobre desenvolvimento e dependência externa*, in: Instituto Fe y Secularidad, *Fé cristã e transformação social na América Latina. Encontro de El Escorial*, Petrópolis: Vozes, 1970, p. 270-283. GUTIÉRREZ G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis: Vozes, 1976. BOFF L., *Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa: Multinova, 1976.

¹² A novidade não é, então a pobreza, mas a presença dos pobres na história através dos movimentos sociais, que geraram uma nova consciência histórica. Cf. GUTIÉRREZ G., *A Verdade*, op. cit., p. 22-23.

¹³ Que, por sua vez, é o resultado de uma racionalidade determinada, que marca a sociedade moderna, ou seja, da lógica funcional da sociedade capitalista. Segundo Scannone, esta lógica abstrai da dimensão ética e cultural da existência humana e se efetiva, em última análise, enquanto mercado auto-regulado como único mecanismo de coordenação da vida social. A sociedade atinge aqui sua ordenação unicamente através do mecanismo formal da troca regulado através dos preços. Isto significa a totalização da forma que, segundo Scannone, é uma das características fundamentais das sociedades modernas. Cf. SCANNONE J.C., *La irrupción*, op. Cit., p.216-217.

estruturação determinada da convivência histórica humana. Sobretudo na base da organização econômica de uma tal sociedade¹⁴ as chances da vida e a participação na vida social não são divididas do mesmo¹⁵ modo assim que a pobreza emerge, neste contexto, como um fenômeno coletivo, mesmo conflitivo¹⁶ para cuja superação se faz necessária uma reestruturação dos fundamentos do sistema econômico e social¹⁷. A palavra libertação possui, de antemão, um sentido ético: ela expressa a rejeição desta situação de humilhação da pessoa humana e aponta para a exigência de uma transformação radical desta situação a fim de que liberdade, autonomia e irmandade se possam tornar realidade na vida humana histórica. Os pobres são considerados, neste contexto, como sujeitos sociais, embora oprimidos, do processo histórico.

Isto tudo pressupõe uma determinada concepção do ser humano: o ser humano não é apenas um existente no mundo, algo dado, mas ele é dado a si mesmo, a ele é confiada a autoconfiguração como tarefa fundamental de sua vida; ele é liberdade, totalidade e identidade interna. O ser humano é o ser da abertura infinita para um futuro de possibilidades, que só podem efetivar-se numa situação determinada e limitada a saber, primeiramente enquanto liberdade negativa, isto é, independência de algo, libertação de tudo o que nos aprisiona. Positivamente pensada, a liberdade é considerada enquanto autodeterminação, autoposse justamente frente às determinações que o ser humano encontra em seu mundo. Daí

¹⁴ Puebla 30: "Ao analisar mais a fundo tal situação, descobrimos que esta pobreza não é uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, embora haja também outras causas da miséria" (Texto oficial da CNBB, Petrópolis: Vozes, 1979). Neste sentido, o pensamento da libertação é consciente de que se trata aqui de um pobre moderno que é gerado pelas estruturas econômicas, sociais e políticas modernas. Cf. SCANNONE J. C., *La irrupción*, op. Cit., p. 214.

¹⁵ Os resultados desta forma de organização mostram-se claramente nos problemas atuais da América Latina: dívida externa, interrupção do desenvolvimento, conseqüências sociais do programa de reformas, falta de legitimação da democracia. Cf. SCANNONE J. C., *La irrupción*, op. Cit., p. 220

¹⁶ Segundo Scannone, a pobreza moderna é o resultado, no nível da realidade, da absolutização do pensamento formal, uma característica do pensamento moderno, cuja expressão nas ciências do espírito e nas ciências sociais pode ser encontrada no estruturalismo (C. Levy-Strauss), no funcionalismo (T. Parsons) e na teoria dos sistemas (N. Luhmann). Cf. : SCANNONE J. C., op. cit., p. 217.

¹⁷ Isto é certamente o resultado entre outras coisas do contato da teologia e da filosofia da libertação com as ciências sociais com a finalidade de conhecer melhor a realidade da pobreza através do conhecimento de suas causas. Cf. ANDRADE P. F. C., *Fé e Eficácia. O uso da sociologia na Teologia da Libertação*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 151 e ss. GUTIÉRREZ G., *A Verdade*, op. , Cit., p.26, 73 e ss.

a definição de L. Boff: "Liberdade é o poder de auto-realizar-se a si mesmo dentro de sua determinação existencial, social e política".¹⁸

Na realidade, o ser humano nem é totalmente independente, nem autodeterminação total, mas livre enquanto se liberta das estruturas que o oprimem. Por este motivo, sua vida se configura como processo de autoconquista, como um processo de libertação enquanto uma luta pela criação de espaços de liberdade em todas as dimensões de sua existência. Libertação significa criar um espaço, isto é, um conjunto de estruturas a fim de que a liberdade possa ser efetiva. Isto quase sempre traz conflitos consigo já que a existência humana tem que conquistar sua liberdade justamente em relação a muitas dependências e mecanismos de opressão. Liberdade se revela então como passagem da distância absoluta, que ela sempre implica, para a configuração de situações históricas enquanto configuração das relações fundamentais, que constituem a vida humana: relação com a natureza e relação com o outro ser humano¹⁹, isto é, efetivação de um projeto de vida numa situação histórica. Enquanto presença do Absoluto a vida humana é aberta a qualquer realidade, relação a tudo, comunhão ontológica com a totalidade da realidade, tematização e articulação de seu sentido e, através disto, a capacidade de captação do valor intrínseco de cada realidade e assim a possibilidade da relação com cada realidade de acordo com seu valor intrínseco.

Sendo assim, a liberdade humana só é verdadeira liberdade através de sua inserção no mundo da natureza e do ser social²⁰, isto é, enquanto ela se manifesta como fundamento que constitui a base para as relações com a natureza e com a vida comum dos sujeitos entre si. Resumindo: liberdade só é verdadeira liberdade enquanto ela se mostra como princípio e fim de todas as configurações que medeiam a vida humana. No pensamento da libertação, a liberdade é assim concebida como

¹⁸ Cf: BOFF L., *Teologia do cativo e da libertação*, op. Cit., p. 86. Cf. também: SEGUNDO J.L., *Freiheit und Befreiung*, in: ELLACURÍA I./SOBRINO J. (org.), op. cit., p. 361-381.

¹⁹ O ser humano já se encontra sempre em sociedade. Enquanto ele se descobre como ser humano, ele sabe de si já sempre constituído em intersubjetividade, ou seja, numa rede simbólica com sentido, num mundo que alimenta com sentido sua consciência. Cf. DUSSEL E., *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, São Paulo: Paulinas, 1997, p. 26,67. Nestes ensaios é muito forte a influência de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur e Gadamer.

²⁰ M. de Aquino fala de mundaneidade e historicidade enquanto dimensões fundamentais da experiência humana. Cf. AQUINO M. de, *Esbozo de uma fenomenologia (parte transcendental) de América Latina*, in: SCANNONE J. C./ PERINE M.(org.), op. cit.,p.184.

síntese: ela é antes de tudo transcendência²¹, autonomia do eu sobre qualquer facticidade, inclusive sobre si mesma e suas ações²². Ser pessoa significa auto-relação; em segundo lugar, liberdade é decisão, é tomada de posição frente às diferentes possibilidades, que dizem respeito a si mesma e a seu mundo: ela se efetiva na auto-exteriorização, ou seja, enquanto constrói um mundo que possibilita o reconhecimento da autodeterminação. Liberdade mostra-se então enquanto síntese dos opostos da interioridade (auto-relação, autoconsciência) e da exterioridade (relação para o outro, intimidade e comunhão com os outros), de subjetividade e intersubjetividade, isto é, liberdade verdadeira é criação intersubjetiva de relações, autoconfiguração do ser pessoal enquanto ser-com-o-outro e a decisão sobre a forma determinada da configuração deste ser comum.

O que está em jogo no processo de libertação é a criação de comunhão, que constitui os sujeitos enquanto sujeitos, pois, justamente na contingência dos eventos, das situações e das coisas, são criados espaços de liberdade nas diferentes épocas históricas. Então liberdade é história enquanto luta pela construção de um mundo de obras, que são a configuração exterior da liberdade, o espaço de sua possível efetivação. Só através disto, a vida humana se efetiva. A própria obra é também síntese: por um lado, ela pertence ao mundo objetivo, mas, por outro lado, é produção comum, exteriorização da autodeterminação interior dos sujeitos. História é assim história dos sujeitos e das instituições, que eles produzem para poder ser.

Uma vez que todas as sínteses são contingentes e finitas, a história é um processo aberto: nenhum momento deste processo aberto pode levantar a pretensão de ter realizado toda a liberdade humana. Existe, portanto, uma tensão permanente entre o horizonte infinito, que constitui a vida humana enquanto humana, e a finitude das diferentes obras históricas. Por esta razão, pertence à essência da liberdade a necessidade da escolha de novas configurações e formas de efetivação de nosso ser pessoal e do ser do mundo em que devemos existir como pessoas livres: sem um mundo criado pelo ser humano a liberdade não passa de pura possibilidade.

²¹ Neste sentido fundamental, o ser humano é sempre livre, pois renunciar à liberdade significa renunciar a seu ser pessoal. Cf. BOFF L., *Teologia do Cativo e da Libertação*, op. cit., p.85.

²² Cf. BOFF L., op. cit., p.84.

Quando a liberdade é compreendida enquanto processo de efetivação, que só pode prosperar enquanto síntese de opostos, atinge ela sua forma suprema justamente na conquista da subjetividade dos sujeitos na esfera da cultura, isto é, no mundo das relações sócio-políticas, que são construídas pelo ser humano. Isto só pode ocorrer, quando toda perspectiva de coisificação for de tal modo superada que os sujeitos reciprocamente se reconheçam enquanto iguais e livres e suas relações forem de tal maneira configuradas por instituições que cada ser humano seja tratado como fim em si mesmo. Precisamente isto é o cerne do processo de libertação: ser homem significa configurar-se a si mesmo como ser livre. O caminho para isto é autonegação de cada sujeito enquanto indivíduo isolado e a construção comum de um mundo de instituições que tornem a liberdade possível nas diferentes dimensões da vida.

B) A situação histórica enquanto desafio à filosofia.

A América Latina²³ foi marcada, nestas últimas décadas, por um novo fato, isto é, pela emergência das vítimas desta situação no seio da opinião pública: os pobres, que, através dos diferentes movimentos populares, se afirmam como sujeitos da história nas diferentes dimensões da práxis social. Este fato cria um desafio radical para a reflexão filosófica²⁴ justamente no que diz respeito a sua estruturação, seu conteúdo, seu donde (o lugar hermenêutico) e o para onde de sua tarefa (serviço teórico aos pobres)²⁵. Isto significa antes de tudo que a emergência dos pobres enquanto questão ética e o brotar da vida no seio de uma situação de morte têm duas dimensões fundamentais. Eles exigem um novo começo para a filosofia enquanto

²³ A América Latina, a Ameríndia, é o resultado da modernidade e enquanto tal pertence, desde sua conquista, à modernidade. Cf: DUSSEL E., *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 64.

²⁴ Segundo Scannone, a orientação fundamental da filosofia deste século abriu a filosofia à voz dos pobres, porque ela tematizou a finitude do ser humano, de sua razão e de sua liberdade, de cada dimensão da cultura em relação às outras dimensões, a linguagem, os diferentes jogos de linguagem, a razão hermenêutica, histórica e comunicativa. Com isto, ela superou fundamentalmente a lógica autossuficiente do pensamento moderno e descobriu o infracional (o inconsciente) e o suprarracional (o santo, a mística, o mito, o símbolo). Cf. SCANNONE J. C., *La irrupción*, op. Cit., p.221-222.

²⁵ Cf: SCANNONE J. C., *La irrupción*, op. Cit., p.125. A nova descoberta do historicamente novo, que não é redutível nem ao progresso linear, nem à contradição dialética; a nova descoberta da diferença, que não é reduzível à identidade formal ou dialética; a descoberta da transcendência ética da alteridade do outro enquanto outro.

tal, porque a filosofia, apesar de sua pretensão necessária à universalidade, é sempre uma reflexão marcada histórica e eticamente²⁶. Justamente porque nossos países têm dívida externa, que não podem pagar, porque milhões de nossas crianças morrem antes de completar o primeiro ano de vida, porque a maioria de nosso povo vive em extrema pobreza, a filosofia tem que ter a coragem de refletir a partir da situação concreta e se confrontar com estes problemas²⁷. Através disto, a filosofia se transforma: ela é sempre reflexão situada (seu lado genético); na América Latina ela deve ser uma reflexão a partir da pobreza²⁸, isto é, ela tem a tarefa de se articular enquanto filosofia da libertação²⁹.

Esta nova postura inclui tanto a razão teórica como a razão prática e através disto levanta uma pergunta fundamental que, segundo Scannone³⁰, é uma pergunta teórica e prática, metafísica, gnoseológica e histórica, ética e política. Neste contexto histórico, a filosofia não parte nem do cosmos, nem do eu, mas dos pobres³¹. Através disto, ela levanta um desafio à liberdade e significa igualmente a emergência

²⁶ A partir de Heidegger, Hoyos-Vásquez tentou mostrar, que a filosofia emerge da consternação, que é despertada na vida humana através da negatividade. A filosofia é por esta razão essencialmente salto, isto é, superação da consternação na direção de uma nova realidade. Cf. HOYOS-VÁSQUEZ J., *Por que y como filosofar en una situación de indigencia, más aún, de pobreza absoluta?*, in: SCANNONE J. C./PERINE M.(org.), op. cit., p. 154-155. Para Ellacuría, trata-se na filosofia da tematização da universalidade a partir de uma situação concreta e conscientemente assumida. Cf. ELLACURÍA I., op. cit., p.174. M. de Aquino insiste que a filosofia, mesmo quando ela, do ponto de vista do conteúdo, pensa a partir do lugar dos pobres, deve poder ser capaz de se elevar até ao universal da experiência humana para poder afirmar algo sobre o ser humano enquanto ser humano. Através disto vamos ser capazes de, a partir da América Latina, de tematizar uma característica essencial do ser humano. Cf. AQUINO M. de, op. cit., p. 184.

²⁷ Cf. DARDICHON F., *Filosofar desde los pobres*, in: SCANNONE J.C./PERINE M., op. cit., p 145.

²⁸ Uma filosofia, na linguagem de Hoyos-Vásquez, na situação da pobreza e a partir da situação da pobreza (*Filosofar en y desde una situación de indigencia*). Cf. HOYOS-VÁSQUEZ, op. cit., p. 152.

²⁹ Isto, de nenhuma forma, significa que a filosofia na América Latina deva ser considerada como isolada. Ao contrário: a filosofia latino-americana se confronta com os grandes temas do mundo de hoje, que também marcam nossa realidade específica como, por exemplo, a possibilidade de um holocausto nuclear, a limitação dos recursos, as desigualdades e a falta de solidariedade, o problema do diálogo intercultural e da automanipulação genética do ser humano, da construção real da humanidade enquanto um todo, etc. Além disto, o histórico é uma categoria fundamental deste pensamento. Cf. ELLACURÍA I., op. cit., p. 169-170, 174. Segundo Dussel, a ética da libertação reflete a partir do horizonte planetário do sistema mundial, isto é, a partir da dupla limitação (destruição da natureza e do ser humano), que é um sinal da última crise de um processo civilizatório. Cf. DUSSEL E., *Ética*, op. cit., p. 66.

³⁰ Cf. SCANNONE J. C., *La irrupción*, op. cit., p.133.

³¹ Na linguagem de Ellacuría, a filosofia far-se-á uma filosofia que reflete a partir do ponto de vista da práxis das vítimas para superá-la e humanizá-la, isto é, a filosofia reflete na esperança da superação da injustiça. Cf. ELLACURÍA I., *Filosofia latinoamericana*, in: SCANNONE J.C./PERINE M. (org.), op. Cit., p.165, 174. DARDICHON F., op. Cit., p. 145: "...nuestra extrema pobreza debe ser como una "cifra" jasperiana, la situación límite que nos urge al esfuerzo por descubrir el posible sentido de una realidad aparentemente sin sentido."

especulativa de sentido. A primeira palavra, dirigida à filosofia a partir dos pobres, é uma palavra da sabedoria especulativa, pois ela traz consigo a epifania de sua dignidade. Ao mesmo tempo, ela articula com isto o horizonte em que a situação histórica pode ser julgada como desumana. Com isto, abre-se a possibilidade de construir uma nova configuração histórica. Uma filosofia da libertação só é, contudo, possível quando, em primeiro lugar, a própria filosofia é libertada do etnocentrismo que, até agora, segundo Dussel, marcou profundamente seu trabalho³².

C) O Cerne desta filosofia: A Ética dos Direitos Humanos.

A problemática dos direitos humanos marca a América Latina desde o início, pois as pressuposições históricas das diferentes declarações modernas dos direitos humanos foram justamente as discussões sobre os direitos dos pobres, isto é, indígenas e negros na conquista da América Latina século XVI³³. A pergunta fundamental era: têm os não-europeus os mesmos direitos que os europeus? Neste contexto, Las Casas fez valer o argumento de que eles têm os mesmos direitos simplesmente porque são seres humanos: índios e africanos pertencem à família de Deus, são membros da comunidade do povo de Deus assim que nenhuma desigualdade se justifica. Eles não devem ser tratados como animais e devem ser respeitados em sua dignidade³⁴.

A idéia dos direitos humanos, sobretudo da liberdade, da igualdade e da fraternidade, foi também um dos fundamentos das lutas pela independência no século passado apesar de que seus portadores não terem sido os pobres, mas a aristocracia e a burguesia. Justamente por esta razão a nova situação também não levou à realização dos direitos dos pobres. A história da América Latina é também a

³² Apesar se deve afirmar, neste contexto, que a filosofia europeia não somente um produto da Europa e que ela é impensável sem a periferia. Neste sentido, pôr-se no horizonte das vítimas significa não simplesmente inverter a razão moderna, mas abri-la para uma dimensão desconhecida. Cf. DUSSEL E., op. cit., p.67, 71, 83.

³³ Cf. BOFF L., *Direitos Humanos: Direitos dos Pobres*, in: *O Caminhar da Igreja com os oprimidos. Do vale de lágrimas à terra prometida*, Rio de Janeiro: Codecri, 1980, p. 136. Vitória e a Escola de Salamanca desenvolveram uma reflexão, que defendeu o direito dos indígenas contra o saque arbitrário e prepotente dos espanhóis. Eles interpretaram aqui as relações entre conquistadores e indígenas no horizonte do direito natural.

³⁴ Cf: GUTIÉRREZ G., *A força histórica dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1981, p. 288.

experiência dolorosa da negação destes direitos e da luta por sua realização. A história recente de nossos povos é marcada por experiências que contribuíram para articulação de uma nova concepção dos direitos humanos: pobreza, miséria, dependência econômica, ditadura política, opressão policial com seqüestro, tortura, exílio e assassinato são experiências muito duras que levaram a uma nova consciência da significação dos direitos humanos na vida humana³⁵. Ambígua foi, contudo, a experiência de que, por um lado, os países ricos em nome dos direitos humanos criticaram as violações dos direitos humanos durante as ditaduras militares em nossos países, mas se concentraram unicamente nos direitos individuais e praticamente não só nada disseram e fizeram contra as violações dos direitos sociais fundamentais, mas, em grande parte, foram responsáveis pelos mecanismos econômicos e políticos que causaram estas violações.

Tudo isto mostra uma contradição clara: os que lutaram contra as violações dos direitos humanos individuais no Terceiro Mundo são justamente aqueles que tornaram a efetivação dos direitos sociais impossível através da criação de determinadas instituições econômicas e políticas em nível mundial. Esta experiência conduziu na América Latina a uma percepção importante: se existe uma violação sistemática e permanente dos direitos humanos, então o engajamento pelos direitos humanos não pode dirigir-se unicamente contra as violações singulares, mas, sobretudo, contra os mecanismos sociais e econômicos que conduzem a uma violação permanente dos direitos das grandes majorias, isto é, dos pobres. A contribuição específica do pensamento latino-americano da libertação para a discussão sobre os direitos humanos consiste em partir dos direitos dos pobres para poder chegar ao verdadeiro sentido dos direitos humanos enquanto tais. A partir deste horizonte são tematizados alguns aspectos dos direitos humanos que ampliam a concepção tradicional destes direitos³⁶.

³⁵ Cf. FORNET-BETANCOURT R., *Einführung*, in: FORNET-BETANCOURT R.(org.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt am Main: IKO, 2000, p. 11: "Die Idee der Menschenrechte ist nicht vom Himmel gefallen, noch ist sie eine Uerzeugung oder ein Geschenk_ vom wem auch immer _ , sondern entsteht und entwickelt sich aus sozialhistorisch situierten Kontexten humanen Widerspruchs heraus, in denen Mesnchen im Namen der einfachen, aber entscheidenden Einsicht in die eigene Humanität die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht universalisieren, und dann das ihnen zugefügte Leid, als erfahrerne Unrecht nicht zu anklagen, sondern auch darauf bestehen, dass man sie als Rechtsträger anerkennt und respektiert".

³⁶ Cf. ALDUNATE J. (org.), *Direitos Humanos, Direitos dos Pobres*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 113 e ss.

a) O direito enquanto ao mesmo tempo individual e coletivo

É acentuado no pensamento da libertação da América Latina que o ser humano é essencialmente um ser individual e social, isto é, a liberdade humana nunca é simplesmente uma simples condição do indivíduo, mas ela é em si mesma história, isto é, concreta e produtiva na medida em que se efetiva através de obras comuns da comunidade e isto significa que os direitos dos pobres devem ser considerados como direitos, ao mesmo tempo, individuais e coletivos. A economia, toda a estrutura social deve ser de tal modo configurada que ela não produza mais pobres, isto é, que todos possam ter acesso aos meios necessários à vida. Cada um tem, enquanto indivíduo, direito a estes direitos elementares, isto é, ele é, enquanto singular, o mais autêntico e o último sujeito do direito e enquanto tal uma pessoa a se integrar e a se vincular livremente a uma comunidade e isto significa que direitos individuais e sociais são direitos que mutuamente se complementam. Todos os direitos são, por este motivo, ao mesmo tempo individuais e sociais: o pobre tem direito à vida enquanto indivíduo e enquanto membro de uma comunidade. Deve-se buscar sempre um equilíbrio entre estes dois aspectos e por este motivo não se pode permitir que, em nome das liberdades individuais, os direitos dos povos sejam negados. E não se deve sem mais defender a concepção de que não se pode ter a igualdade e a liberdade política sem ter atingido antes a igualdade social.

Resumindo: os direitos das pessoas e dos povos são efetivados ou negados enquanto partes de processos sociais em que grupos, classes e países tentam realizar seus diferentes projetos políticos e econômicos. Estes projetos decidem se os direitos humanos se efetivam ou não³⁷. Isto explica igualmente o sentido da solidariedade na vida humana: as obras da pessoa livre (na ciência, filosofia, arte, economia, política e etc.) nunca são realizadas somente por um indivíduo, mas as pessoas se unem para efetivar um sentido comum, para cumprir uma tarefa comum e isto significa que o direito é resultado de integração.

³⁷ Cf. ALDUNATE J., op. cit., p. 162.

b) O direito é ao mesmo tempo natural e histórico

Os direitos são direitos da pessoa enquanto pessoa, a qual vincula a mais radical individualidade, radicada na liberdade, com a maior universalidade e totalidade enquanto abertura a todo outro e a comunhão com ele. Enquanto pessoa, o ser humano, considerado fundamental e profundamente, é um singular já que sua individualidade é positiva e interior: ela se fundamenta na liberdade enquanto aquela relação em que o ser humano se possui a si mesmo na forma da irrecusável tarefa de configurar a si mesmo. Pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca, cuja defesa é obrigação inevitável de cada um. Por outro lado, na base de sua espiritualidade a pessoa é mais aberta de qualquer outro ente. Por esta razão, a auto-efetivação da pessoa ocorre na efetivação das obras comuns na história. Enquanto pessoa, o ser humano é portador de direitos inalienáveis que são vinculados essencialmente à essência da pessoa e enquanto tais devem ser considerados como naturais³⁸, isto é, enquanto exigência da essência concreta do ser humano em sua sociedade. Mas porque a pessoa é essencialmente um ser histórico, os direitos são sempre uma obra a se realizar na história³⁹. A consequência disto que há sempre novos direitos a serem efetivados⁴⁰.

³⁸ Neste sentido os direitos humanos existem a priori. A posição de Dussel de que os direitos humanos não são a priori, mas somente históricos, não é uma posição universal no pensamento da libertação na América Latina. Cf. ALDUNATE J., op. cit., p. 116. DUSSEL E., *Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de nuevos derechos)*, in: FORNET-BETANCOURT R., (org.), op. Cit., p. 111.

³⁹ Neste sentido, o sistema do direito tem, segundo E. Dussel, dentro do sistema político, a função específica de ser a referência formal ou a institucionalização de deveres e direitos, que todos os membros da comunidade política, enquanto livres, têm que cumprir. A constituição é então a institucionalização dos direitos fundamentais e através disto a base do direito positivo em todas as suas esferas. Cf. DUSSEL E., *Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos*, in: FORNET-BETANCOURT R. (org.), op. Cit., p.110.

⁴⁰ Dussel nomeia alguns destes direitos de que nos tornamos conscientes na atual situação do mundo: direitos da natureza, da mulher, dos homossexuais, das raças não brancas, dos marginalizados, dos excluídos, dos países e povos da periferia deste mundo, dos migrantes, das vítimas da globalização. A partir desta consciência, pode-se entender a tensão que existe entre o sistema de direito positivo e aqueles que, dentro deste sistema, não têm direito (Los "sin-derechos"). Cf. DUSSEL E., op. cit., p. 11.

c) O direito é ao mesmo tempo abstrato e concreto

Na América Latina, estas expressões são usadas para dizer que o direito, em primeiro lugar, é um produto da razão, a saber uma espécie de "volonté générale" no sentido de Rousseau⁴¹, isto é, uma exigência ética, um fim ético. Mas esta vontade universal permanece vazia se não é confirmada através de uma vontade concreta (institucionalização dos direitos), ou seja, através da efetivação de todas aquelas condições, que efetivam os direitos⁴². Isto contém o dever moral de eliminar os obstáculos e isto pode chegar até a uma mudança radical das estruturas sociais. Tudo isto traz para o centro da discussão a problemática dos meios e dos protagonistas destas mudanças, ou seja, a problemática do processo de libertação. Isto implica o reconhecimento do papel das ciências no conhecimento das situações sociais e dos meios que podem levar a sua transformação.

Daí as lutas concretas que são uma exigência da consciência conquistada nas experiências históricas de sofrimento e opressão, ou seja, de que uma vida social só através de instituições pode promover e garantir os direitos das pessoas e dos povos na direção da humanização da história, isto é, da libertação. O pobre tem, em primeiro lugar, direito à vida, isto é, direito à libertação desta situação de pobreza e de opressão e o direito a uma convivência na justiça e na igualdade. Conseqüentemente tem ele o direito a tudo o que é necessário para a vida: trabalho, participação e transformação do mundo atual das instituições sociais, que produzem esta pobreza. Uma mediação teórica importante neste processo de transformação é certamente o pensamento da libertação, que com isto se revela como uma filosofia que conscientemente assume sua responsabilidade frente ao mundo histórico.

⁴¹ Cf. ALDUNATE J., op. cit., p. 117.

⁴² Por esta razão, acentua-se na América Latina que, quando não se articulam as declarações de princípios com o caminho de sua efetivação, isto é, quando não se leva a história a sério, as declarações dos direitos humanos podem servir às ideologias que legitimam os sistemas políticos e econômicos mais brutais. Cf. ALDUNATE J., op. cit., p.161.

D) O pensamento da libertação enquanto metafísica da Liberdade

Segundo J. C. Scannone⁴³, pode-se distinguir no atual pensamento latino-americano três momentos: a) A filosofia da libertação no sentido de E. Dussel⁴⁴. Nele se trata em primeiro lugar da emergência da filosofia latino-americana enquanto tal, algo que segundo ele só pode ocorrer quando a América Latina for vista como exterioridade metafísica em comparação com o ser humano do atlântico norte. Isto pressupõe que na filosofia se ouça e acolha a voz deste outro, do pobre latino-americano. Isto leva inevitavelmente a uma confrontação com toda a tradição do pensamento ocidental, que é uma filosofia da totalidade em que, enquanto tal, não há lugar para a alteridade. Neste novo pensamento, o outro possui uma dupla prioridade: primeiramente, uma prioridade epistemológica na constituição do conhecimento do mundo já que o mundo se nos revela através do outro; em segundo lugar, uma prioridade ontológica na constituição da realidade, porque somos através do outro. A revelação do outro recria o horizonte ontológico justamente porque através desta experiência originária se mostra que o nível ontológico fundamental no pensamento da tradição não é originário. Por esta razão, o novo pensamento não é originariamente teórico, mas ético, ou seja, o reconhecimento do outro enquanto outro já implica uma opção ética. A filosofia se torna então o silêncio da palavra do poder e um abrir-se para a palavra desafiadora do pobre. Segundo Scannone, esta filosofia foi de grande significação na superação da filosofia moderna, solipsista, da subjetividade uma vez que ela não partiu mais do Cogito, mas dos outros, dos pobres. Porém ela não pode articular o positivo e o próprio da América Latina: faltou justamente uma hermenêutica da história e da cultura latino-americanas. Daí porque a segunda fase.

b) Filosofia enquanto hermenêutica histórico-cultural da América Latina⁴⁵. A primeira tarefa deste pensamento consiste em estabelecer uma mediação entre o universo simbólico do povo, sua cultura, sua religiosidade e a filosofia com o objetivo de tematizar a compreensão global da realidade aqui presente, sobretudo sua forma

⁴³ Cf. SCANNONE J.C., *Fé cristã e filosofia hoje na América Latina*, in: Síntese Nova Fase 56 (1992)49-58.

⁴⁴ Cf. DUSSEL E., *Filosofia da Libertação*, São Paulo/Piracicaba: Loyola, 1977.

⁴⁵ Cf. SCANNONE J. C./ELLACURÍA I., *Materiales para una filosofía desde América Latina*, op. cit., 1991.

de racionalidade, isto é, a racionalidade da sabedoria. A filosofia tem então a tarefa de articular em seu mundo conceitual esta racionalidade da sabedoria; o problema fundamental aqui é o problema da relação entre o símbolo, o logos da sabedoria do povo, e o conceito, o logos da reflexão. Aqui aparece com clareza o reducionismo da filosofia da subjetividade uma vez que o sujeito da linguagem simbólica é um sujeito de uma comunidade, de uma cultura comum e de uma história comum. Daí a inevitável tensão entre o mundo simbólico e a reflexão crítica, porque o chão da vida humana nunca pode ser totalmente recuperado na reflexão crítica. O filósofo se sente como alguém que partilha a vida do povo pobre e exerce aí uma função hermenêutica e crítica.

c) A articulação de uma nova postura filosófica a partir da sabedoria do povo. Trata-se aqui antes de tudo da articulação de um novo quadro categorial para a reflexão filosófica enquanto tal e sua primeira tarefa é a distinção de duas possibilidades fundamentais para o pensamento filosófico: 1) A filosofia do ser em que as categorias fundamentais são identidade, necessidade, inteligibilidade e eternidade; 2) A Filosofia do evento com as categorias fundamentais: alteridade (diferença), mistério, novidade (historicidade). Para Scannone, estes dois horizontes não se excluem necessariamente, mas a pergunta fundamental neste contexto é justamente a pergunta sobre sua relação e isto conduz à articulação de uma nova postura, cuja categoria fundamental é "nosotros estamos" (somos) a nova dimensão metafísica fundamental⁴⁶.

A característica fundamental do pensamento latino-americano é a confrontação com a tradição, sobretudo com a filosofia transcendental, uma crítica que recebe seus estímulos da fenomenologia e da hermenêutica e se desenvolve na direção de uma nova metafísica. Segundo Scannone, contudo, toda filosofia é filosofia transcendental no sentido de que a filosofia pergunta pela "arché", isto é, pelo princípio primeiro, pelo último pressuposto, pela última condição de possibilidade e validade de sentido. A transformação da filosofia transcendental em Apel tem uma grande significação para ele, porque aqui, em primeiro lugar, a comunidade histórica de comunicação exerce um papel central e, em segundo lugar,

⁴⁶ Cf. SCANNONE J. C., *Nuevo Punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.

porque se trata da comunhão com a alteridade e da comunicação com a alteridade e da transcendência ética do outro. Justamente historicidade e alteridade exigem de nós uma nova consideração do sentido do a priori, isto é, a partir de dentro deve-se ir mais longe do que o horizonte, que foi aberto pela pragmática transcendental.

Pensar a historicidade pressupõe a liberdade dos sujeitos históricos que agem, isto é, a mediação histórico-ética dos sujeitos entre si e conseqüentemente a abertura à novidade histórica. Condição de possibilidade desta novidade é a liberdade do outro em sua alteridade irreduzível e imprevisibilidade transcendente. Trata-se aqui de um "Logos da liberdade" que se realiza analogicamente nas diferentes interações históricas dos sujeitos. Isto conduz ao repensamento do primeiro princípio enquanto condição de possibilidade e validade de toda comunicação e isto só é possível analogicamente, pois a analogia pensa o ao mesmo tempo da identidade e da diferença. Para tematizar a diferença enquanto diferença é necessário, segundo Scannone, ampliar o conceito de experiência que em Apel se formou no diálogo com Hegel e isto através da postura fenomenológica de Lévinas, pois na experiência da alteridade ética, a partir da visão do outro, o outro é experimentado justamente em sua alteridade irreduzível e isto significa que o outro não é redutível a qualquer a priori do eu. Através disto abre-se o horizonte no seio do qual pode-se pôr, enquanto tal, a pergunta pelos direitos humanos. A transcendência do outro não é física, mas ética. Isto leva a uma nova consideração da transcendência metafísica e à superação da filosofia transcendental.

Daí a confrontação com a pragmática transcendental: não é possível postular a realização da comunidade ideal de comunicação na comunidade real já que a ética sempre exige a conversão da liberdade. Esta conversão não se pode deduzir a priori nem também dialeticamente, mas, porque ela é sempre espontânea, só pode ser sempre compreendida a posteriori, embora o sentido primeiro seja a condição de sua possibilidade, validade e compreensão. Tudo isto exige uma nova metafísica: o sentido primeiro deve ser pensado assim que seja aberto a um logos da ética, da liberdade e da história. Isto tem algo decisivo como conseqüência: não se pode dispor do primeiro sentido; ele também não é constituído ou posto por nós, mas ao contrário é o sentido primeiro que funda o "nós" enquanto ético, sábio e histórico. Isto significa para Scannone a superação mais radical da filosofia transcendental e

isto precisamente na base da reviravolta lingüística. Por esta razão, Scannone prefere falar de uma "symbolesis analógica" da comunicação ao invés de uma síntese transcendental, pois em todo "nós" histórico se mostra analogicamente uma instância originária, fundante, essencialmente constitutiva, que respeita as diferenças éticas e históricas.

O primeiro princípio se mostra assim como um logos da liberdade, da comunicação livre e da história. O específico deste pensamento, a reviravolta frente ao pensamento transcendental consiste justamente no fato de que não é o "nós" histórico o fundamento do sentido, mas o sentido primeiro e último é o princípio e fundamento tanto da comunicação como também do "nós" histórico enquanto comunidade histórica de comunicação e do acordo possível entre sujeitos. A filosofia, depois da reviravolta lingüística, só pode ser filosofia da comunicação, mas segundo Scannone ela não deve ser uma reflexão transcendental, nem dialética, mas uma reflexão analógica da liberdade. A partir deste pensamento da liberdade teríamos que repensar a problemática dos direitos humanos.

Certamente este pensamento significa um grande desafio para a filosofia enquanto tal e de forma alguma deve ser considerado somente como uma problemática regional. O que aqui é posto em questão são a estrutura da reflexão filosófica enquanto tal e seu sentido na vida histórica humana. Esta transformação da filosofia ocorre justamente num momento em que se fala muito sobre a superação da filosofia da subjetividade. A pergunta é somente sobre o que isto pode significar. O pensamento da libertação latino-americano foi de um lado influenciado por Karl Marx⁴⁷ e de outro lado pela fenomenologia e pela hermenêutica.

O problema fundamental é aqui primeiramente de ordem metodológica. Scannone por exemplo afirma que o melhor caminho para a reflexão filosófica é uma fenomenologia da sabedoria do povo. Ele, contudo, se decide por um caminho que ele denomina abstrato, analítico. Que pode significar isto? Trata-se aqui já do novo quadro categorial da filosofia primeira ou estamos apenas numa preparação do chão de uma filosofia futura especulativa, metafísica? Ele argumenta de tal modo como se já estivéssemos no pensamento especulativo sem que se possa saber como este

⁴⁷ Cf: LIBÂNIO J.B., *Teologia da Libertação*, op. cit., p.173 e ss. ANDRADE P. F. C., op. cit., p.169 e ss.

pensamento é fundamentado. Contudo, quando se considera este pensamento mais de perto, percebe-se que aqui muita coisa é recebida como evidente da sabedoria do povo latino-americano. Esta filosofia pretende justamente emergir como reflexão filosófica a partir do povo pobre, mais exatamente ainda a partir do universo simbólico deste povo para atingir uma palavra universal. Este ponto de partida, isto é, a sabedoria do povo, é profundamente marcado por uma experiência ética e teológica.

Como se pode fundamentar isto num mundo relativista e cético como o nosso? Certamente não através do apelo à experiência, que sempre pode ser posta em questão. Isto implica que a reflexão filosófica não é nem um saber empírico, nem intuitivo, mas justamente uma reflexão estrita do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos inelimináveis, pois sua característica é ser a justificação dos princípios de nosso conhecimento e de nossa ação. Este pensamento do pensamento não pode, em princípio, ser negado, porque sua negação de tal modo o pressupõe que a reflexividade do pensamento se revela como o princípio último e ineliminável. Não se trata aqui de uma derivação de outros conhecimentos, mas da justificação dos princípios, ou seja, de argumentos transcendentais, que legitimam os pressupostos necessários do pensamento. Quando o Primeiro é uma instância originária enquanto logos da liberdade, ele então tem que se mostrar através da fundamentação última como o pressuposto necessário, ineliminável de todo pensamento. A riqueza de conteúdo do pensamento da libertação da América Latina, de um modo especial a reflexão sobre os direitos humanos, não deve pagar o preço alto da renúncia à reflexão transcendental, mas antes só pode mostrar sua grandeza através de uma reflexão mais radical do pensamento do que a pragmática transcendental. Só assim o logos da liberdade pode ser justificado e o horizonte aberto que nos possibilita trabalhar conceitualmente as grandes questões de nosso tempo.

2. UMA ONTOLOGIA EUCHARÍSTICA INTERSUBJETIVA

AN INTERSUBJECTIVE EUCHARISTIC ONTOLOGY



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-02>

*Agemir Bavaresco**

*Danilo Vaz-Curado. R. M. Costa**

Resumo

A pesquisa assume como hipótese que a eucaristia para garantir sua atualidade na economia do cristianismo, enquanto presença real de Cristo, precisa ser interpretada de modo relacional e intersubjetivo. Como afirmar a presença real de Cristo na eucaristia através do pão e do vinho em sentido eclesiológico e pneumatológico? Explicita-se, em primeiro lugar, com base em Zeno Carra as insuficiências do modelo tomista-tridentino para a explicação do fato eucarístico, mostrando os problemas metafísicos da assunção da categoria de substância aristotélica por Tomás de Aquino e as dificuldades teológicas oriundas desta escolha por ele. Ao apresentar os limites da leitura substancialista, estática e dualista, o texto recorre, depois, a Hegel para articular uma leitura ontológica da eucaristia desde bases intersubjetivas e relacionais. Enfim, apresenta-se a ontologia eucarística intersubjetiva como ação pneumatológica que une, ao mesmo tempo, o evento da presença real de Cristo e o ato litúrgico eclesiológico realizado em comunidade.

Palavras-Chave: Ontologia; Eucaristia; Presença real; Substância; Intersubjetivo;

Abstract

The research assumes as a hypothesis that the Eucharist, in order to guarantee its relevance in the economy of Christianity, as a real presence of Christ, needs to be interpreted in a relational and intersubjective way. How to affirm the real presence of Christ in the Eucharist through bread and wine in an ecclesiological and pneumatological sense? First, based on Zeno Carra, the insufficiencies of the Thomist-Tridentine model for the explanation of the Eucharistic fact are explained, showing the metaphysical problems of the assumption of the category of Aristotelian substance by Thomas Aquinas and the theological difficulties arising from this choice by he. By presenting the limits of a substantialist, static and dualist reading, the text then turns to Hegel to articulate an ontological reading of the Eucharist from

* Professor do PPG Filosofia e Teologia da PUCRS. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109> - E-mail: abavaresco@pucrs.br

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco/Brasil. E-mail: danilo.costa@unicap.br - <https://orcid.org/0000-0002-3048-1701>

an intersubjective and relational basis. Finally, the intersubjective Eucharistic ontology is presented as a pneumatological action that unites, at the same time, the event of the real presence of Christ and the ecclesiological liturgical act performed in community.

Keywords: Ontology; Eucharist; Real Presence; Substance; Intersubjective;

Introdução¹

De modo geral, pode-se afirmar que o conceito de religião é a relação entre Deus e o ser humano e, de modo específico o cristianismo é uma religião da intersubjetividade, pois, com a ideia da encarnação essa relação é tematizada explicitamente pela religião cristã. O cristianismo tem na cristologia e na pneumatologia uma articulação intersubjetiva que se fundamenta na Trindade imanente ou intradivina. A estrutura interpessoal de Deus faz parte dos momentos da Trindade como estruturas intra-subjetivas, ou seja, constitutivamente, intersubjetivas. No acontecimento de Cristo realiza-se a verdade sobre a relação de Deus com o ser humano, de um lado, precisa ser interiorizada e, de outro, exteriorizada intersubjetivamente na instituição, pois em Pentecostes temos a consumação da Páscoa, o verdadeiro sentido da ressurreição. Ao contemplar a história constatamos que o sujeito é incluído no processo através de Cristo que assumiu a humanidade e a constituição da comunidade. A morte de Cristo desvaneceu sua presença empírica para ser sua presença espiritual, transformando sua individualidade subjetiva em comunidade intersubjetiva. "A comunidade é, portanto, a verdade do cristianismo: nela realiza-se o princípio que subjaz à religião cristã – a intersubjetividade que culmina no amor" (HÖSLE, 2007, p. 717).

O objetivo desta pesquisa é apresentar os limites de uma leitura substancialista da eucaristia, que opera a partir de uma ontologia estática e dualista, baseada numa relação sujeito-objeto. Essa relação tende a estabelecer uma relação coisificada com a eucaristia como um ente coisificado, em que se reduz a experiência da presença de Cristo a um objeto externo sem implicações intersubjetivas e constitutivas de comunidade. Face a essa ontologia objetivista o desafio é elaborar

¹ Texto aceito para publicação na Revista de Cultura Teológica para 2022: <https://revistas.pucsp.br/culturateo>

uma ontologia eucarística intersubjetiva que permita ao crente contemporâneo uma resposta mais consistente à questão: Como perceber a presença real de Deus no mundo, de modo geral, e como perceber a presença real de Cristo na eucaristia, de modo especial?

Nossa hipótese é de que a relação com Deus enquanto Tu, ocorre intersubjetivamente na celebração eucarística, como reconciliação intersubjetiva dos fiéis com Deus pela mediação pascal de Cristo, enquanto presença real na prática litúrgica comunitária. Ou seja, a estrutura relacional simétrica e transitiva celebrada na eucaristia como "já realizada" no passado, torna-se real e presente na felicidade da humanidade e o multiverso reconciliado em Deus, como empuxo para o futuro de relações intersubjetivas simétricas e transitivas de plenitude em comunidade.

Em primeiro lugar, apresentamos a teologia fundamental da presença de Cristo na eucaristia de Zeno Carra que descreve criticamente o modelo tomista-tridentino; depois, ele tematiza o novo modelo eucarístico emergente no século XX; e, conclui propondo o modelo de teologia fundamental e sacramental sobre a eucaristia. No segundo momento, desenvolvemos uma proposta de superação de uma ontologia substancialista por uma ontologia relacional a partir das estruturas lógico-dialéticas hegelianas como superação de estruturas estáticas e objetivadas do real em conceitos de organicidade intersubjetivos. Por fim, a pesquisa entende que o problema da transubstanciação precisa ser resignificado e reinterpretado a partir de uma estrutura relacional intersubjetiva, enquanto uma resposta de sentido ao crente contemporâneo para compreender e experimentar a presença real de Cristo na eucaristia.

1 Presença de Cristo na Eucaristia a partir de Zeno Carra

Apresentamos uma breve reconstrução do livro de Zeno Cara sobre a presença de Cristo na eucaristia a partir de uma perspectiva de teologia fundamental (2018). O problema da pesquisa do livro é posto na Introdução: "Como o Senhor está presente em nossos dias" (2018, p. 11)? O problema é delimitado para o caso específico de como compreender, hoje, a presença de Cristo na eucaristia. Para

responder a esse problema, Carra elabora um modelo teórico conforme a teologia fundamental. No 1º capítulo, "O modelo tomista-tridentino" explica que essa tradição separou o "ente" do rito, ou melhor houve uma entificação da eucaristia com implicações cristológicas, epistemológicas e antropológicas. Este modelo atravessou os séculos e perdurou até século XX, quando emergiram os movimentos litúrgicos que provocaram mudanças nessa tradição (capítulo 2). No 3º capítulo, o autor apresenta o seu modelo em chave de teologia fundamental. Ele critica o modelo clássico que reduz o sacramento a fixidez estática da presença de Cristo e, propõe a "forma do sacramento", como uma relação processual em ação. Isso implica superar o modelo que se identifica com a "transubstanciação", reduzida às palavras proferidas sobre o pão e o vinho. Ao passo que a celebração eucarística o todo desde a liturgia da palavra, a preparação dos dons, a oração eucarística, a fração do pão e a comunhão: "Realizar tal ação é a forma estrutural da missa" (p. 207)².

1.1 Modelo tomista-tridentino

Esse modelo foi articulado como uma resposta às disputas medievais e modernas através de Tomás de Aquino e do Concílio de Trento. O modelo é estruturado em seis eixos.

a) Eixo ente - rito: O ponto de referência da eucaristia torna-se o ente e o rito é desconsiderado enquanto elemento constitutivo da celebração. Os quatro momentos rituais da ceia (tomou, deu graças/abençoou, partiu, deu) são subordinados ao segundo (deu graças/abençoou) que por sua vez repete a instituição: "Isto é... Este é". Os outros três momentos perdem a pertinência ontológica, sobretudo, o momento da comunhão, em que "o fato da eucaristia já é cumprido com a consagração; a comunhão é uma consequência dela, definida como uso do sacramento" (p. 114).

b) Eixo Cristo - ente: Neste eixo Cristo está presente e não agente da celebração. O que ocorre é a mudança metafísica do ente substancial do pão e vinho em ente substancial divino (transubstanciação). Essa mudança metafísica é que

² Ver resenha de Andrea Grillo. *Nova teologia eucarística. "Hoc Facite"*, de Zeno Carra em quatro partes disponível em IHU online, abril 2018: <http://www.ihu.unisinos.br/578069>

garante em si a presença de Cristo. Então, ocorre um predomínio do ente sobre o evento histórico-salvífico de Cristo (Páscoa), em que a celebração se torna uma representação linguístico-mental dos entes consagrados. As controvérsias medievais e modernas estão preocupadas em garantir a presença real de Cristo nos entes enquanto substância metafísica estática (cf. p. 115).

c) Eixo Cristo - rito: A patrística usa os conceitos figura, imagem e similitude como mediações de participação eucarística. Uma figura ou imagem do 1º testamento recebe em Cristo a sua realização como verdade no 2º testamento, ou ainda, um protótipo tem em Cristo a realização do tipo em sua plenitude. Então, a celebração da Igreja como protótipo da ceia participa do tipo da ceia de Cristo que estabelece um vínculo unitivo entre a figura e a verdade. Essa tradição patrística é substituída pela teologia do sacrifício dos entes. O rito repetido não faz mais memória da mediação da ação salvífica de Cristo. Cristo é deslocado para o centro ôntico substancialista dos entes e foca-se no rito vazio e nas repetições alegóricas sem participação da assembleia litúrgica (cf. 116).

d) Eixo ser humano – ente: O rito eucarístico é reduzido à sua dimensão ôntica e o acesso dá-se pelo intelecto. Os entes pão e vinho após a consagração em sua nova realidade metafísica realizada pela transubstanciação apenas podem ser acessados pelo pensamento e não pelos sentidos. Então, a conexão entre os entes e o ser humano recebem o significado dualista de alimento espiritual (noético) e alimento corporal (ôntico) (cf. p. 117).

e) Eixo ser humano – rito: O ser humano entra no rito como um expectador em que a eucaristia é uma representação que se oferece diante dele como um sinal externo de uma presença ôntica incompreensível. A eficácia do rito é automática, pois, basta o ser humano acessar pelos sentidos e aderir pela fé o que está "atrás/dentro" dos entes que aparecem durante o rito. O rito segue uma lógica ôntica externa e dualista (cf. p. 118).

f) Eixo eucaristia – igreja: Para a patrística o fato eucarístico constitui a igreja, pois, há um vínculo recíproco entre a presença de Cristo na eucaristia e o corpo eclesial. A celebração do rito é a participação em uma ação constitutiva que cria vida eclesial. O modelo tomista-tridentino centraliza-se na presença ôntica e não na participação rito-ação. Nesse caso, a Igreja torna-se algo externo à eucaristia. Esse

modelo baseia-se na teoria transubstancialista que impacta todos os eixos acima descritos: a cristologia passa a ser estático-natural; a relação "ente – rito" acentua o instante da consagração e desequilibra o sentido do momento de comunhão eclesial para o lado do acesso individual intelectual, ao invés, do comunitário corporal integral; ou seja, a igreja torna-se secundária pois, o que importa é a prática intimista devocional do fiel no rito (cf. p. 120).

Nesse 1º capítulo, o autor analisou o modelo tomista-tridentino, de um lado, apontando o esforço de Tomás e o Concílio de Trento para resolver o problema das disputas eucarísticas medievais e o fisicismo eucarístico; de outro, descrevendo os limites da experiência eucarística, por exemplo, nas práticas litúrgicas (cf. p. 90 - 111). Diante disso, ele propõe um novo modelo de teologia eucarística em seu 2º e 3º capítulos.

1.2 Emergência do novo modelo no século XX

O autor descreve as origens do novo modelo embasado no Movimento Litúrgico e na Reforma Litúrgica, bem como no debate epistemológico sobre a presença de Cristo na eucaristia entre os anos 1950 e 1960 em seu 2º capítulo.

a) Movimento Litúrgico: O debate sobre liturgia introduz o tema da "ação", ou seja, a liturgia como um ato celebrativo. Zeno Carra reconstrói o debate entre M. Festugière e R. Guardini a respeito das categorias tempo e espaço, na medida em que destacar o acesso espacial ao ente consagrado é valorizar a sua presença substancial, enquanto o acesso temporal centra-se no processo temporal. A dimensão temporal reforça a forma litúrgica como ação que a *Sacrosanctum Concilium* irá tematizar.

b) *Sacrosanctum Concilium*: Pode-se identificar no documento três aspectos que tratam da presença de Cristo na eucaristia que reformulam o modelo tomista-tridentino. 1) a dimensão histórico-salvífica da liturgia (SC, 1-13) destaca uma dupla dimensão na eucaristia: ela é sacramento e sacrifício, isto é, presença do sacrifício pascal de Cristo. Ou seja, a eucaristia é a presença de um ato em que se celebra a presença do agente. Não é uma mera presença ôntica estática (sacramento), mas uma ação salvífica (sacrifício) (cf. p. 196); 2) a liturgia é um polo articulador da ação

pascal, e não diversos modos fragmentados da presença de Cristo (SC, 7). O autor percebe, porém, que o texto conciliar ainda mantém uma dupla linguagem, isto é, a clássico-substancial e a ativo-formal; 3) A liturgia é a participação ativa e não uma mera assistência passiva, isto é, há uma diferença entre "partem capere" (tomar parte) e ad-stare (estar). Tomar parte é uma participação no acontecimento celebrativo em ação (cf. p. 201), e não apenas estar como um espectador diante de Cristo substancialmente presente.

c) O Novo missal introduz uma forma fundamental da missa que estrutura a forma da eucaristia em quatro ações de Cristo e da igreja: *accepit* (tomou), *gratias egit* (deu graças), *fregit* (partiu) e *dedit* (deu), isto é, a igreja atualiza as quatro ações como apresentação dos dons, oração eucarística, fração do pão e comunhão. Então, o acontecimento eucarístico não se reduz a proferir as palavras sobre a matéria do pão e do vinho para muda-las substancialmente, mas trata-se de participar de um acontecimento em ação que atravessa diacronicamente a história e estrutura organicamente a assembleia dos fiéis, a palavra proclamada, o espaço arquitetônico e todo o real reunido no tempo litúrgico. Portanto, "realizar tal ação é a forma substancial da missa" (p. 207). A nova fórmula da consagração destaca os verbos de ação (tomar, comer e beber) como uma ação em processo acontecimental, dinâmico e histórico (cf. p. 210).

d) Debate epistemológico e o problema da presença real de Cristo: Nos anos 1940-1950, os teólogos Selvaggi e Colombo debatem o impacto da ciência moderna sobre o pensamento eucarístico com o objetivo de salvaguardar o valor ontológico da eucaristia, ou seja, a presença de Cristo na eucaristia é física e metafísica. Porém, para Zeno Carra este debate não avança além do modelo tomista-tridentino.

O debate sobre a presença real de Cristo propõe reformular a teoria da transubstanciação através de dois congressos teológicos: 1) Chevetogne/Bélgica (1958) destacam-se Leenhardt, De Baciocchi e Ratzinger que discutem o aspecto fenomenológico religioso, operando um deslocamento do problema da presença de Cristo do plano ontológico para o da relação e com isso recuperam a dimensão pascal da eucaristia. Eles entendem que a teoria da transubstanciação no modelo tradicional elimina ou reduz o estatuto da autonomia do real tanto no sentido criatural como escatológica. 2) Passau/Alemanha (1959) destacam-se Welte,

Schillebeeckx e Rahner e tratam da perspectiva ontológico-relacional da presença real de Cristo na eucaristia para superar o modelo tradicional de uma ontologia metafísica estática na relação sujeito-objeto. A estratégia é usar as categorias "dom" e "sinal", porém, no entender de Zeno Carra apesar do esforço de criticar o modelo onto-gnoseológico cartesiano, acabam por reduzir o acesso puramente noético à presença de Cristo na eucaristia e não incluem a dimensão da ação como acontecimento histórico.

Enfim, a encíclica *Mysterium Fidei* (1965, Paulo VI) intervém advertindo sobre os riscos e bloqueia a reflexão em torno da presença real e retrocede para defender o modelo tradicional como único critério de discernimento. De fato, tal magistério é incapaz de dialogar com o *sensus fidelium* que não pode mais compreender a repetição de fórmulas de fé que se tornam *flatus vocis*, vazias de sentido e sem impacto prático celebrativo e existencial: "A verdade não está em um fluxo noético de ideias atemporais subterrâneo à história, mas sim na própria experiência da história dos fiéis" (p. 184). Após reconstruir os debates sobre o novo modelo no século XX, Carra apresenta, no capítulo 3, a sua nova teologia eucarística.

1.3 Modelo sistemático: teologia fundamental e sacramental

a) Linhas teológico-fundamentais: Zeno Carra expõe a superação do modelo tomista-tridentino em três níveis: a) o nível sincrônico/diacrônico articula os polos Cristo, ser humano, igreja, rito e objetos rituais de modo a reformular a doutrina na compreensão do dogma e heresia; b) do nível abstrato ao todo real e prático: superar a doutrina entendida como uma verdade ahistórica de conteúdo noético escondido em discursos e formulações herméticas e pensamentos abstratos que move a história. Ao contrário, Zeno afirma que é preciso reconhecer o todo real em seus polos estruturantes (a palavra bíblica, os sacramentos e as práticas) como lugares da inserção da verdade divina (cf. p. 222-224). c) compreensão mais adequada dos dogmas como um esforço de compreensão hermenêutico do *sensus fidelium* para explicitar e orientar as formas da fé (cf. p. 226). A verdade não é uma simples inferência intelectual de correspondência com o objeto, mas uma relação entre sujeito e objeto intersubjetivamente constituído e mediado em interação com o real.

b) Linha sacramental: O autor descreveu os problemas do modelo tradicional tomista-tridentino; herdou os debates do movimento litúrgico do século XX e as orientações do Concílio Vaticano II. Então, o diagnóstico é que há necessidade de propor um novo modelo de teologia eucarística a partir da dimensão cristológica, sacramental e ontológica.

1º) Cristo: o presentificado: Nesta dimensão cristológica, Zeno Carra, destaca que a presença de Cristo é a sua memória enquanto ação do "crucificado-ressuscitado" e não o seu corpo histórico físico. Ou seja, é a dimensão pascal em sua presença real enquanto promessa que todo o corpo humano será ressuscitado em sua forma relacional. Então, a presença corpórea e a presença pessoal são um corpo pascal unido em comunhão. O espaço histórico dessa corporeidade crística de plena relacionalidade é o processo dinâmico de uma forma estrutural de conexões relacionais e não um espaço estático entificado. Ou seja, a realidade já realizada de Cristo crucificado-ressuscitado é atualizada em cada celebração como *forma crucis* e *forma Christi* nas próprias nas ações da ceia: tomou, abençoou-deu graças, partiu e deu. Então, o espaço sacramental como forma relacional diacrônica é uma experiência da presença de Cristo na eucaristia (cf. p. 234 – 241).

2º) O sacramento: O fato do sacramento não é um rito em que se muda um ente espacialmente situado, mas é o processo em que uma forma realiza no tempo histórico uma ação mediadora com o pão e o vinho articulado na ceia em ações interativas entre o celebrante, os dons oferecidos e os participantes. É o processo ritual como um todo litúrgico que é essencial para o sacramento. O modelo tradicional tinha como pressuposto uma metafísica ôntica grega em que as palavras e o pronome pronunciado efetuavam a correspondência entre o celebrante e os entes. Ao invés disso, uma leitura fenomenológica descreve o sacramento como uma ação ritual em que o pão e o vinho são a realidade da ação de um acontecimento da história salvífica. Por isso, o modelo da transubstanciação não é tão adequado para explicitar a tensão escatológica do sacramento. O pão e o vinho transubstanciados não expressam o movimento da irrupção progressiva do *eskaton* (a plenitude última), ou seja, os entes na celebração em sua *forma crucis* e *forma Christi* apontam para o destino final de toda a criação em processo de realização plena de um novo céu e uma nova terra. "O modelo que estamos esboçando, afirma Zeno, permite a

reivindicação escatológica: a presença do ressuscitado emerge na história através da conexão formal-relacional *entre* os elementos. Estes, portanto, não perdem a si mesmos, mas se cumprem na sua relacionalidade com todo o resto, precisamente por serem assumidos na posição da forma sacramental" (p. 247).

c) A ontologia eucarística supera a visão estática e ocasional do modelo tradicional. O acesso ao Cristo ressuscitado é dado através de uma forma relacional dinâmica ao invés de uma entidade ôntica substancial. Ou seja, os polos de conexão da forma e seus elementos estruturantes articulam um conjunto processual em movimento do todo eucarístico. A igreja em sua relação com a eucaristia é o *corpus Christi* como realidade mediadora da presença ontológica crística. A igreja como povo de Deus é o espaço da presença corpórea de Cristo pascal, ou seja, trata-se de uma realidade ontológica formada pela presença de Cristo não como um coleção de elementos postos um ao lado de outro de forma estática, mas um todo em movimento formado de múltiplos polos internos "da presentificação real, corpórea e não ocasional (portanto, substancial) do próprio Cristo crucificado e ressuscitado" (p. 252). Temos, portanto, uma nova ontologia como condição de tematizar a presença de Cristo na eucaristia.

2 Da ontologia substancialista à ontologia relacional

Nosso objetivo é, primeiramente, explicitar o conceito de substância aristotélico e, depois, mostrar que a metafísica antiga cristalizou a substância, tornando-a um ente estático. Por isso, há a necessidade de transformar o conceito de ontologia substancialista para uma ontologia relacional conforme o modelo hegeliano.

O termo substância (οὐσία) é tratado por Aristóteles em sua *Metafísica* em três momentos: a) Substância sensível e perceptível é aquela que tem uma matéria que se distingue da forma (Metaf. XII, 2). Ela é finita porque a forma está separada e exterior a matéria. Ela sofre a mudança em sua qualidade, quantidade e lugar, portanto, a matéria é a simples potência. Os momentos da matéria em geral são o substrato da mudança indiferente ao oposto que é a forma e o 1º motor. O ato é a

unidade da forma e da matéria, sendo que o ato é o negativo como idealidade, o oposto e, portanto, aquilo que deve tornar-se.

b) A substância enquanto ato é aquilo que deve tornar-se, cujo conteúdo é o fim (Metaf. IX, 2; VII, 7; XII, 3). A alma é a entelúquia, não como uma atividade formal cujo conteúdo provém de outra fonte, mas da própria realidade. Os dois extremos são a matéria como potência passiva e o pensamento como efetividade ativa. Em nenhum desses dois momentos está a mudança, pois eles estão em si como formas contrapostas.

c) A substância absoluta (Metaf. XII, 6-7; IX, 8) é a unidade da potência, da atividade e da entelúquia. Ela é o imóvel em e para e, ao mesmo tempo, infunde movimento, sendo sua essência atividade pura, sem ter matéria, pois está o momento passivo onde se opera a mudança (Hegel, 1995, 259 – 261).

Na idade média, substância significa matéria, uma coisa permanente e independente de seus acidentes, atributos ou modos; ela é a essência permanente de uma coisa, isto é, o conteúdo essencial. Na modernidade, Descartes explica substância uma coisa que existe e que não depende de outra para existir, isso é o caso da substância absoluta, Deus. Spinoza entende, igualmente, a existência de uma única substância. Para Kant a substância é o que persiste através de toda a mudança, podendo ser o próprio eu ou a matéria. Para Hegel, há apenas uma substância que está em constante atividade, que gera e dissolve seus acidentes.

Hegel elabora uma nova ontologia da substância. A substância aparece em seus acidentes, sendo que estes são a própria dialética em aparência, isto é, a aparência do ser substancial produz os acidentes e a substância apenas é substância na medida em que produz e dissolve os acidentes. Então, os acidentes são e incluem a substância, assim como a substância se relaciona com os acidentes.

Hegel propõe uma virada ontológica fundamental no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* quando afirma que "tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito" (2002, § 17, p. 34). Ele entende que a substância deve tornar-se sujeito, ou seja, movimento relacional de sua estrutura conceitual. Na *Fenomenologia* o desenvolvimento da substância em consciência, autoconsciência e razão é a apresentação da desconstrução da substância estática da metafísica antiga e moderna a partir da

reflexividade dialética em estruturas reflexivas e fluidas entre sujeito e objeto. Então, supera-se o dualismo substância e acidente na reflexividade dialética constitutiva de uma ontologia relacional. A explicitação lógica desta nova ontologia é estruturada na Lógica da Essência, através da relação de substancialidade enquanto uma relação interativa entre causa e efeito: "O curso da substância através da causalidade e da ação recíproca é portanto apenas o pôr que a '*autonomia é a relação negativa infinita para consigo*' - relação negativa em geral, na qual o diferenciar e o mediar se tornam uma originariedade de [termos] efetivos autônomos uns relativamente aos outros" (Hegel, 1995, § 157). A substância torna-se uma relacionalidade de ação recíproca entre polos autônomos em relação uns com outros, ou seja, torna-se uma substância com estruturas de reflexividade subjetiva: "A verdade da substância é o conceito – a autonomia que é o repelir-se de si mesmo para [termos] autônomos diferentes, enquanto esse repelir é idêntico consigo, e esse movimento alternado, que permanece *junto a si mesmo*, o é somente *consigo*" (Hegel, 1995, § 158). Portanto, a verdade da substância é o conceito, isto é, uma estrutura autônoma que, ao mesmo tempo, se diferencia (repulsão) e fica junto a si mesmo (atração, identidade) enquanto subjetividade que é desenvolvimento do conceito em silogismo de universalidade, particularidade e singularidade. Essa é a nova ontologia que se estrutura de forma subjetiva e intersubjetiva.

3 Da transubstanciação à intersubjetividade

Em primeiro lugar reconstruiremos a apropriação tomista-tridentina do conceito de substância aristotélico e depois, apresentamos a aplicação tomista de substância no conceito de transubstanciação. A hipótese é que a substância aristotélica é compreendida por Tomás de uma forma estática. Esta aplicação nas substâncias do pão e do vinho retiram deles sua autonomia pela transformação de seu ente pela explicação teológica da transubstanciação. As substâncias de pão e do vinho tornam-se acidentes da substância divina pela explicação da transubstanciação. Então, temos uma entificação estática das substâncias do pão e do vinho com graves consequências para a verdade do real, pois, a transubstanciação torna o real separado de sua idealidade divina. E assim, a

dimensão escatológica de todo o real como irrupção histórica de Deus no *eskaton* (a plenitude última do real) perde sua tensão emergente da divinização do real, quando “Deus será tudo em todos” e em que “haverá um novo céu e uma nova terra”.

Na opinião de Christian Iber³, do ponto de vista do pensar de Aristóteles, não pode haver uma transubstanciação de uma substância natural. Tomás de Aquino quer tornar a filosofia de Aristóteles compatível com a fé cristã. A ideia da incorporação do pão e do vinho, que devem ser transformados no corpo e no sangue de Cristo na consumação do ato sacramental da Eucaristia, é baseada no conceito divino. Desde Tomás de Aquino, a Igreja Católica insiste na presença real de Deus na realização do sacramento.

A eucaristia foi submetida a uma reavaliação por Lutero: Deus não está presente realmente ou substancialmente, mas está presente na palavra falada. Lutero visa uma verbalização e, portanto, a espiritualização do ritual. A solidariedade da comunidade não é constituída apenas pela presença real de Deus, mas por sua palavra. Deus está presente na comunidade através de sua palavra e não através da transubstanciação real do pão e do vinho.

Com Max Weber pode-se dizer que com Lutero há um desencantamento da magia divina pela espiritualização da eucaristia. O perigo é, naturalmente, que as fontes sagradas da integração social através da eucaristia se percam, conclui Iber.

O problema dessas considerações é que eliminam o problema ontológico da presença de Cristo na eucaristia. Nós, entendemos que se trata de reconstruir a ontologia substancialista em formato de ontologia relacional, como fez Hegel em sua *Lógica da Essência* e, enfim, explicitar essa ontologia em formato intersubjetivo como é proposto por V. Hösle (2007).

3.1 Transubstanciação em Tomás de Aquino

Há uma herança das disputas medievais sobre o problema de como Cristo está presente com seu corpo e sangue nos elementos materiais do pão e do vinho. O cerne da questão gira em torno da substância conforme a tradição aristotélica, que

³ *Opiniões escritas em e-mails pessoais entre o autor e o Prof. Christian Iber da Universidade de Freiburg.*

é o fundamento permanente do ato de ser, isto é, do ente em si mesmo. No caso da eucaristia o que interessa é a relação entre substância e acidentes enquanto esses são contingentes e permitem o acesso ao conhecimento através dos sentidos. “A presença de Cristo em seu corpo e sangue é colocada no nível fundamental da substância, enquanto permanecem os acidentes do pão e vinho como o termo sobre o qual nossos atos rituais inferem: pegar, mover, mostrar, partir, comer” (Carra, 2018, p. 36). Então, a mudança ocorre na substância dos entes do pão e vinho:

A transubstanciação é uma mutação da substância dos elementos na substância do corpo e sangue de Cristo: não é uma substituição para a qual o primeiro daria lugar ao segundo por meio de sua aniquilação⁴; nem se trata de uma coexistência das duas substâncias lado a lado (consubstanciação). A substância do pão e a do vinho são convertidas pelo poder de Deus, contida como *virtude criada* nas palavras da consagração⁵ confiadas por Cristo aos sacerdotes, na substância do corpo e sangue de Cristo. Esta conversão não é gradual, mas ocorre instantaneamente, no último, e no instante não identificável do proferimento das palavras consacratórias (id. p. 36).

Importante observar que não se trata de uma substituição, nem de uma coexistência de duas substâncias uma ao lado da outra (consubstanciação), mas de uma mudança substancial, ou seja, os entes não são mais substâncias materiais de pão e vinho, mas mudam suas substâncias em corpo e sangue de Jesus. Esse é o fenômeno da transubstanciação em que os acidentes permanecem para os sentidos, enquanto o intelecto capta a substância divina por debaixo dos entes. Há uma mutação ontológica.

Embora, Tomás tenha o mérito de ter enfrentado as disputas medievais sobre o fisicismo e o simbolismo ocasionalista, a teoria da transubstanciação apresenta um problema epistemológico quando muda o conceito de substância e acidente, pois, os acidentes são o meio de acesso aos sentidos e a substância apenas é alcançada pelo intelecto. Para Aristóteles esses dois momentos não são separáveis

⁴ Cf ST III, 75, 3.

⁵ Cf ST III, 78, 4.

no nível real, uma vez que não há conhecimento intelectual da substância que seja independente da passagem sensorial dos acidentes.

No entanto, a operação, realizada por Tomás para dar conta do mistério da eucaristia, de separação verdadeiramente possível dos acidentes, subsistindo autonomamente e operando no nível sensorial, de uma substância que não é adequada para eles e, portanto, não funciona como um sujeito, em nossa opinião, compromete a unidade real da gnoseologia aristotélica (Carra, 2018, p. 58).

A ruptura da epistemologia aristotélica operada por Tomás, no caso da eucaristia, é que o intelecto precisa alcançar o objeto que é a substância sobrenatural do corpo e do sangue de Cristo, indo além do que os sentidos percebem que são as espécies do pão e do vinho. Ou seja, há uma lacuna entre os acidentes e a substância de Cristo após a consagração que estabelece um dualismo real e lógico no ato de conhecer e experimentar a eucaristia entre o que os sentidos percebem e o que o intelecto capta pela fé. Para Zeno Carra esse problema epistemológico da teoria da transubstanciação impacta num dualismo em vários níveis teórico-práticos, tais como, "sacramento-sacrifício; refeição sacramental - refeição espiritual; corpo-alma; acidentes-substância; sentidos-intelecto" (id. p. 60), e também nos campos da liturgia, antropologia e ontologia. Por isso, entendemos que é preciso fazer uma atualização da teoria da transubstanciação, ou seja, operar uma leitura intersubjetiva.

3.2 Ontologia eucarística intersubjetiva

Conforme Paulo a eucaristia é ágape, isto é, festa das comunidades cristãos que consiste em uma refeição comum com a qual celebra-se o rito eucarístico (1 Cor, 11, 17-26). Trata-se de uma dimensão intersubjetiva em que os cristãos em uma refeição partilham alimentos em comum e fazem o ato litúrgico vinculado ao memorial fundacional da história da libertação repetindo, as fórmulas da Páscoa do Êxodo e atualizadas na Páscoa de Jesus. Paulo articula aqui a dimensão diacrônica da refeição eucarística: o passado da Páscoa do Êxodo, a presentificação na Páscoa

de Jesus, e o futuro escatológico: "De fato, sempre que comeis este pão e bebeis esta taça, anunciais a morte do Senhor, até que volte" (1Cor. 11, 26). Paulo acentua que a eucaristia é o ato da unidade e da comunhão da comunidade que tem implicações éticas de práticas intersubjetivas entre os comunitários que levam seus alimentos e os partilham com os pobres. O partilhar o pão em comunidade acentua a dimensão eclesiológica através das práticas litúrgicas.

A eucaristia como refeição convivial explicita a ontologia intersubjetiva eucarística, por exemplo, nas palavras sobre a taça de vinho: "E tomando a taça, pronunciou a ação de graças e deu-a e todos beberam dela. Disse-lhes: Este é o meu sangue da aliança, que se derrama por todos. Eu vos asseguro que não voltarei a beber do produto da videira até o dia em que o beber de novo no reino de Deus" (Mc. 14,23-25). Trata-se de ato que aponta para a refeição escatológica inclusiva de todos, além dos doze. Por isso, o debate sobre o sangue derramado por "muitos" ou por "todos", em uma dimensão de escatologia intersubjetiva é universal, ou seja, supera o reducionismo da salvação restrita a um grupo de eleitos.

"A presença real de Jesus Cristo nos elementos do pão e do vinho realiza-se através da atualização pneumática do evento de Cristo, assim como evento da 'presença atual comemorativa'. Neste sentido o pão e o vinho são designados como imagem, símbolo, similitude ou reprodução do corpo e do sangue de Cristo" (EICHER, 2008, p. 210). Atualização pneumática, ou seja, pelo Espírito realiza-se a dimensão da intersubjetividade do evento eucarístico, isto é, os elementos do pão e do vinho são conectados intersubjetivamente entre a memória da subjetividade crística e dos comunitários eclesiais.

Nos primeiros séculos a patrística grega acentua a ideia de participação na realidade da presença de Jesus Cristo na eucaristia. Na igreja oriental mantém-se a tensão entre encarnação e escatologia a partir do esquema arquétipo-imagem, ou seja, a refeição eucarística "já" é a presença de Cristo e "ainda não", na medida em que aponta para o futuro como promessa da realização em plenitude de sua presença constitutiva. A igreja latina tem uma propensão ao elemento individual e ético, enquanto a igreja latino-africana acentua a marca eclesial como em Agostinho (cf. EICHER, 2008, p. 211).

As controvérsias medievais sobre a oposição entre dado simbólico e dado real (cf. Ratramno de Corbie e Berengario de Tours) cinde a unidade do sinal sacramental e a realidade significada. Esse problema é resolvido com a teoria da transubstanciação, porém, se prolonga com as controvérsias da Reforma. O conceito de transubstanciação separa o nível metafísico do físico que gera um dualismo epistemológico com implicações antropológicas e eclesiológicas igualmente dualistas (id., p. 212).

A reflexão teológica conciliar e pós-conciliar avança para uma nova compreensão do conceito de transubstanciação: "a celebração eucarística a partir de um entrelaçamento de relações (assembleia de pessoas – *ekklesia*; banquete – alimento eucarístico; anúncio – evento salvífico; presidente – o Cristo que age), na qual é inserida a relação do pão e do vinho com o corpo e sangue de Cristo" (EICHER, 2008, p. 214). A eucaristia tem uma estrutura relacional como presença pessoal e presença atual comemorativa do evento pascal enquanto presença real do seu corpo intersubjetivo.

O conceito transubstanciação é ampliado para transignificação, ou seja, o significado de um evento resulta da estrutura de relacionamentos. Então, o conceito de substância é resignificado como uma estrutura intersubjetiva de relações recíprocas em permanente movimento e mudança, que supera o conceito de substância como um ente ou realidade estática (F. Leenhardt; Schoonenberg). Então, "a confissão de fé 'na presença real, viva e operante de Cristo na eucaristia' não é necessariamente vinculada a terminologia da doutrina da transubstanciação" (EICHER, 2008, p. 215).

A dimensão pneumatológica do evento eucarístico funda-se na profissão de fé: "Creio no Espírito Santo" enquanto confissão da ação histórica do Espírito na igreja; e "creio na comunhão dos santos" enquanto a comunidade eucarística tem uma implicação pneumatológica. A comunidade eucarística é, conforme 1Cor. 10,16s, o corpo de Cristo, ou seja, a comunhão dos fieis é edificada e alimentada pela participação eucarística. A *Sacrosanctum Concilium* afirma que o sujeito litúrgico da celebração eucarística é todo o povo de Deus (números 7; 44). Nesse contexto é fundamental compreender a invocação da descida do Espírito Santo (*epiclese*) não apenas sobre o pão e o vinho, mas sobre toda a comunidade reunida, que pela força

do Espírito toda a celebração torna-se transsignificada. “Desse modo a comunidade dos fieis pode ser entendida ainda, em tudo e por tudo, como ‘sujeito’ da celebração eucarística” (EICHER, 2008, p. 216). Então, a constituição do sujeito ‘igreja’ opera-se pelo Espírito de Jesus Cristo como uma conexão de relações intersubjetivas.

Conclusão

Para Schillebeeckx a afirmação da fé na presença de Cristo na eucaristia precisa de uma nova interpretação a partir dos seguintes aspectos: 1º) Conflito entre a filosofia natural aristotélica e a filosofia contemporânea: A filosofia moderna questionou a existência de uma realidade “atrás” do mundo fenomênico. A física quântica não explica as realidades materiais como substâncias, mas como energia dinâmica que constitui todo o real. Filósofos e teólogos que buscam relacionar mundo físico e teologia da eucaristia, afastam-se de reduzir a eucaristia a um fato de estruturas físico-químicas, ou seja, supera-se a compreensão do fisicismo sacramental. Passa-se de uma ontologia natural para uma ontologia sacramental.

O 2º aspecto enfoca o sacramento em nível do ‘signo’: O concílio de Trento destacou os sacramentos como instrumentos da graça para opor-se aos Reformadores e assim deixou na obscuridade o valor-signo dos sacramentos. Porém, recuperou-se o valor-signo e a função –signo para explicitar a presença real, isto é, trata-se de uma ação-signo na eucaristia como unidade de sentido. O ponto de vista gnosiológico entende o signo como uma indicação de uma realidade ausente, ao contrário, o pensamento fenomenológico situa a realidade do signo a partir de uma antropologia de ação simbólica. A consideração do ato-signo distancia-se dos sacramentos como realidades objetificadas e estáticas e coloca as categorias da dinâmica intersubjetiva, ou seja, os sacramentos como encontros interpessoais em que Deus e os seres humanos se revelam eficazmente um ao outro, num ambiente de realização da realidade da graça (cf. JOSEPH, 1969, p. 136).

Um 3º aspecto é a nova interpretação da ideia de substância – A teologia eucarística dos Reformadores levou a superar o conceito de substância de Trento, que estava baseada numa filosofia aristotélica-tomista entificada. Enfim, a *Sacrosanctum Concilium* afirma a múltipla presença real de Cristo tendo na liturgia

uma densidade própria, porém, todas são presenças reais. A multiplicidade de modos de presença tem a função de expressar a união entre Cristo e os membros da comunidade como espaço de efetivação de sua presença real, não ocasional, mas ontologicamente constitutiva.

Schillebeeckx entende que houve uma confusão de níveis sobre a teologia eucarística em geral, e sobre a transubstanciação em especial, ao perguntar: O pão cotidiano é ainda pão depois da consagração? No entender dele, essa pergunta carece de sentido pois ela pula do nível do culto para o físico. Pode-se fazer uma pergunta física, mas não se pode responder em nível do culto, ou seja, em nível teológico. Uma resposta física a uma pergunta sacramental pode dizer algo físico, porém, essa resposta é irrelevante sob o ponto de vista do sacramento eucarístico. "Por essa razão não é possível olhar a transubstanciação eucarística fora da esfera do significado próprio dos signos sacramentais. Esta pergunta tem que se fazer num contexto especificamente *pascal* de Cristo que se dá a si mesmo [...] eximindo-se de considerações meramente físicas" (JOSEPH, 1969, p. 139).

Então, a função do pão e do vinho como atividade simbólica especificamente religiosa assinala que os sacramentos não são *coisas*, mas ações humanas em que os objetos materiais funcionam como meios de significado e realidade religiosa. No contexto da eucaristia, o pão e o vinho recebem o significado da doação de Cristo. As palavras da consagração não se dirigem simplesmente ao pão e ao vinho, mas são dirigidas aos crentes. A presença real de Cristo está nos cristãos através dos elementos do pão e do vinho, ou seja, a presença sacramental dá-se pela ação mediadora de doação de Cristo, unida a ação da igreja como comunidade congregada na eucaristia. Schilleebcx reitera: "A presença de Cristo na igreja é 'co-constitutiva' da eucaristia mesma" (JOSEPH, 1969, p. 140). Os dados do pão e vinho não são coisas, mas são o corpo eucarístico pela ação eucarística da igreja em comunhão com Cristo.

Referências

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (org.). São Paulo: Paulus, 2006.

CARRA, Zeno. *Hoc Facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*. Assis: Cittadella, 2018, 287pp.

EICHER, Peter. *Biblioteca di Teologia Contemporanea*. I concetti fondamentali della Teologia. V. 2. Brescia: Queriniana, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. II. Fondo de Cultura Económica: México, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. I. São Paulo: Loyola, 1995.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel*. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

GRILLO, Andrea. *Nova teologia eucarística*. "Hoc Facite", de Zeno Carra. Artigo disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577335-nova-teologia-eucaristica-hoc-facite-de-zeno-carra-parte-1>

IBER, Christian. A verdade em Aristóteles e Tomás de Aquino. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Wahrheit in der Geschichte der Philosophie. Sommersemester 2021. Handout.

JOSEPH, Powers M. *Teología de la Eucaristía*. Buenos Aires/México: Ediciones Carlos Lohlé, 1969.

3. PLATÃO OU PLATONISMO¹

UM TÓPICO EM DIALÉTICA DESCENDENTE



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-03>

Eduardo Luft²

Introdução

Podemos reconstruir a ontologia dialética por dois caminhos, as vias ascendente e descendente. A via ascendente acompanha a influência da ontologia platônica, através de Cusanus, sobre Bertalanffy³, o fundador da teoria de sistemas, abordagem teórica que, convergindo com o darwinismo, dará origem à versão mais refinada da teoria dos sistemas adaptativos complexos⁴ e terminará se espalhando pelas diversas ciências e convertendo-se, de uma ontologia regional (ontologia da biologia), em uma ontologia geral (teoria do ser enquanto ser, que não deve ser compreendida aqui, por óbvio, como uma ontologia meramente formal⁵). A via descendente, por sua vez, tem também dois ramos que terminam por convergir: por um lado, ela parte da influência da ontologia platônica no idealismo alemão e busca estabelecer-se pela crítica imanente do projeto de sistema hegeliano (tópico que tem sido, por um bom tempo, a minha principal ocupação⁶); o segundo ramo desta dialética descendente é o tema principal do presente ensaio, quer dizer, a investigação do papel decisivo do desenvolvimento autocrítico da filosofia de Platão sobre o projeto de uma ontologia relacional deflacionária ou, mais simplesmente, uma *ontologia de redes*. Para destacar a importância da retomada do diálogo com Platão, quero iniciar analisando as conquistas e limites da proposta de atualização

¹ Artigo publicado originalmente em E. Luft, "Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente", in: L. Rohden, *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*, São Paulo, Loyola, 2014, p.65-90.

² (PUCRS)

³ C. Cirne-Lima, 2012, p. 153ss.

⁴ E. Luft, 2012, p. 316ss.

⁵ Para a ontologia geral como ontologia formal em Husserl, cf. R. J. Dostal, 1993, p.143.

⁶ E. Luft, 1995 e 2001.

da ontologia dialética por Cirne-Lima. Veremos, então, por que somente ao percorrer o caminho de volta, que conduz de Hegel a Platão⁷, poderemos repropor a tarefa metafísica com as ferramentas conceituais próprias para a superação do déficit central de nossa tradição de pensamento, a compreensão do ser marcada pelo *viés para o Uno*.

I

De Hegel a Platão

Quem se aproxima pela primeira vez do projeto de sistema proposto por Cirne-Lima depara-se com a seguinte questão: por que a redução da complexa rede categorial exposta na *Lógica* de Hegel a uma simples tríade - identidade, diferença e coerência⁸ - envolve o apelo justamente a categorias da Doutrina da Essência, deixando de lado categorias centrais para a Doutrina do Conceito? Como sabemos, somente na Doutrina do Conceito a *Ciência da Lógica* apresenta seu ápice, pois só agora o amplo processo de autotematização do pensamento se consuma, e o Conceito se plenifica como Ideia. Por que, então, o projeto de atualização da ontologia dialética deveria recorrer a um momento ainda intermediário e, nesse sentido, inferior de expressão da verdade buscada, e deixar de lado categorias mais ricas, e sobretudo a mais rica de todas elas, justamente por trazer consigo a articulação de todas as categorias prévias no sistema categorial completo, quer dizer, a própria Ideia?

Podemos nos aproximar a uma resposta a esta indagação salientando o papel central que dois problemas filosóficos desempenham no projeto de atualização da ontologia dialética defendido por Cirne-Lima: a) a necessidade de enfrentamento da objeção clássica de que o pensamento dialético fere o princípio de não-contradição; b) a urgência em superar a tendência necessitarista que pervade o sistema hegeliano. Ora, com relação ao primeiro problema, lembremos que *identidade* e

⁷ Este movimento de retorno a Platão foi central para o projeto gadameriano de superação da lógica monológica do Conceito hegeliano em uma teoria do diálogo revigorada no interior da hermenêutica filosófica. Cf. Almeida, 2002, p.174. Cf. ainda Gadamer: "A forma literária do diálogo reinsere linguagem e conceito no movimento originário da conversação. A palavra é desse modo protegida de todos os abusos dogmáticos" (*Wahrheit und Methode*, in: *GW*, v. 1, p.374).

⁸Cirne-Lima, 1996, p. 157ss.

diferença encontram sua síntese, na *Lógica*, justamente na categoria de *contradição*⁹. Como pode a contradição, característica do que há de disruptivo no pensamento, ser a marca positiva de uma categoria sintética, que deveria superar os impasses contidos na unilateralidade da tese e da antítese prévias?

A resposta de Cirne-Lima é, em um primeiro momento, conservadora: não se trata, em dialética, de enfatizar a novidade de uma suposta lógica rival à lógica formal que, justo por romper com pressupostos centrais desta, permitiria o tratamento positivo do fenômeno da contradição, posição seguida, por exemplo, por uma linha extensa de intérpretes que trata a dialética como um tipo de lógica de antinomias¹⁰; pelo contrário, trata-se de, ao menos em um primeiro momento, preservar a compreensão tradicional da lógica, e realocar a dialética dentro deste marco. Deste contexto emerge a proposta de pensar o jogo de opostos em dialética como uma relação entre contrários, e não contraditórios¹¹, e substituir a categoria de *contradição* por *coerência* como a síntese pretendida, chegando-se aos três princípios centrais do projeto de sistema de Cirne-Lima, *identidade*, *diferença* e *coerência*. Este aspecto conservador da proposta de Cirne-Lima, em sua tentativa de tornar a dialética não apenas legível aos olhos dos pensadores analíticos, mas livre das acusações de ferir as condições mínimas de racionalidade do discurso é, sem dúvida, reforçado na proposta de formalização da dialética apresentada em *Depois de Hegel*¹², como bem notou J. Cabrera: "A mim parece que Cirne-Lima desenvolve a estratégia (II), quer dizer, embutir o processo reflexivo hegeliano *dentro do conteúdo* dos predicados, porém não apresenta na formalização *nenhum operador reflexivo*. Neste sentido, trata-se de uma espécie de simbolização metalingüística do processo reflexivo, porém não se enfoca o processo reflexivo mesmo, como se se tratasse de uma taquigrafia externa para tornar inteligível a reflexão hegeliana para os 'analíticos'"¹³.

Mas não menos importante é a tese de Cirne-Lima, aqui sim longe de

⁹ WL, 6, p.64. Na versão reduzida da *Lógica*, na *Enciclopédia*, fundamento apareça como a almejada categoria sintética (Enz,8, § 121).

¹⁰ Cf. E. Luft, 2001, p.132ss e M. A. de Oliveira, 2004, p. 137ss.

¹¹ C. Cirne-Lima, 1996, p.107ss.

¹² C. Cirne-Lima, 2006.

¹³ J. Cabrera, 2009, p. 54.

conservadora, de que esta afinidade entre o princípio da coerência e o princípio de não-contradição só poderia ser garantida via a reconstrução do sentido originário deste último. Uma das diferenças cruciais entre Analítica e Dialética seria a ênfase, por aquela, em um tipo de racionalidade estringente¹⁴ que, longe de apenas demandar a superação de contradições, operaria sob o pressuposto da eliminação *por princípio* da possibilidade de emergência de contradições. O pensamento analítico almeja operar em um âmbito puro, imune a contradições, manifestando-se como um tipo de *lógica do entendimento*, na terminologia hegeliana. A dialética, pelo contrário, partiria da presença real, ou ao menos potencial de contradições, seja no pensamento ou no ser: nela o "Princípio de Não-Contradição, de começo, está invertido e é um 'Princípio da Contradição Existente'; esta contradição é, segundo Hegel, o motor e a força que movimenta tanto o pensar quanto o ser"¹⁵. No centro da dialética estaria a pretensão de ampliar o conceito de racionalidade, considerando sua leitura estringente pelos pensadores analíticos um subsistema dentro de uma leitura não estringente da razão¹⁶, o que viria de encontro à proposta hegeliana, agora criticamente reconstruída, de diferenciar dois momentos do *lógico*, entendimento e razão.

Para a realização deste projeto, Cirne-Lima apela a uma reproblemática da formulação aristotélica do princípio de não-contradição: em lugar do "é impossível predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo"¹⁷ entraria, para Cirne-Lima, o "não se deve predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo", e somente esta substituição do *adynaton* pelo *Sollen*, do operador aristotélico de necessidade por um operador enfraquecido ou um dever-ser, tornaria viável a elaboração de um conceito ampliado

¹⁴ Utilizo aqui o termo "estringente", adaptado do alemão "Stringenz", por não achar em português equivalente satisfatório, como seria o caso, por exemplo, de razão "forte" ou "rigorosa". "Apodítico" seria uma opção, mas seu uso cairia bem se estivéssemos aplicando o conceito de "razão" apenas à esfera lógica, não, como é o caso, também e principalmente à esfera ontológica.

¹⁵C. Cirne-Lima, 1993, p.68.

¹⁶ Lembremos que Aristóteles também fizera uma distinção entre um conceito estreito e um conceito amplo de razão ao diferenciar a argumentação silogística da argumentação dialética, tratando esta última em seus *Tópicos* (cf. Rohden, 1997, p.139; Cf. tb. Bubner, 1990). Embora antecipasse com isso a diferenciação contemporânea entre esferas próprias de cientificidade, quer dizer, a usual distinção entre *hard* e *soft science*, tal distinção não teve impacto sobre o núcleo duro da ontologia aristotélica. De certo modo, o desafio de desenvolver uma teoria da razão universal sem viés equivale à exploração das conseqüências ontológicas da tomada a sério daquela diferenciação.

¹⁷ C. Cirne-Lima, 1993, p.55-6.

de racionalidade. Aqui chegamos ao segundo dos problemas fundamentais na ótica de Cirne-Lima: a importância da superação da tendência necessária do pensamento hegeliano. A reelaboração deôntica do princípio de não-contradição permitiria responder à objeção de necessitarismo, substituindo-se a categoria de *necessidade absoluta* pela categoria de *dever-ser* como síntese de *necessidade relativa* e *contingência* na dialética hegeliana das modalidades¹⁸.

Ora, tanto a alteração na leitura da tríade identidade-diferença-contradição quanto a reconstrução da dialética requerem o diálogo com a Doutrina da Essência e não com a Doutrina do Conceito, o que fornece uma explicação inicial para a desconsideração desta última. Mas há, a meu ver, outra razão decisiva para Cirne-Lima "desviar" da Doutrina do Conceito: o abandono da doutrina hegeliana do silogismo, ápice da *Ciência da Lógica*, indica que, para a constituição de uma nova ontologia dialética, a releitura da tríade identidade-diferença-contradição como identidade-diferença-coerência, é o bastante *porque* esta inovadora formulação da dialética implica a *deflação* da ontologia clássica. Sendo a coerência, e tão somente a coerência o alvo do processo dialético, rejeita-se a pretensão hegeliana de um conhecimento exaustivo do real veiculada pela estrutura silogística do Conceito, e com isso a pretensão de "deduzir" dialeticamente a teoria do real - ou melhor, a teoria daquilo que, no real, é idêntico às determinações que emanam do Conceito, o *efetivo* -, a partir da teoria dos primeiros princípios. Vemos que a dialética descendente, assim reconstruída, abandona por completo a tentativa de deduzir as ontologias regionais da ontologia geral, projeto caro à tradição.

*

Mas o que é a *coerência* visada como um *dever-ser*? O que Cirne-Lima entende por coerência? Ora, o princípio da coerência é e permanece, em Cirne-Lima, apenas a versão positiva do princípio de não-contradição: "Quando contradições de fato surgem - o que é inevitável, porque os efeitos do primeiro e os do segundo subprincípio[s] não estão desde logo conformes, ajustados uns aos outros, em harmonia preestabelecida -, então a lei mais alta que rege o universo, que cuida das contradições existentes, manda que estas sejam trabalhadas e superadas, a fim de

¹⁸ WL, 6, p.202ss.

que aos poucos se alcance ou se restabeleça a coerência universal, isto é, aquela situação ideal que deve ser e existir, na qual não existem contradições"¹⁹. Ocorre que o princípio de não-contradição tem a função clara de preservar uma compreensão muito específica do ser, compreendido como o existente em sua identidade e determinação plenas, como a definição aristotélica deixa explícito: "τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό"²⁰, que poderíamos traduzir, literalmente, por: "com efeito, é impossível que o mesmo convenha e não convenha ao mesmo, ao mesmo tempo e sob o mesmo"²¹. Em Aristóteles, a marca do ser *como tal* ou *em absoluto* é, como em Platão (no *Sofista*), a identidade pura da autorreferência, a característica daqueles existentes que são, como veremos depois, "αὐτὰ καθ' αὐτά"²², "[em] si mesmos [e] para si mesmos", em contraste com aqueles que são apenas "em relação com [outro(s)]" ou "πρὸς ἄλλα"²³. Lembremos, aqui, que *ontologia* não deve ser compreendida, quando nos referimos à teoria grega do ser, como *teoria da existência*, mas como teoria do existente permeado pelo *logos*, pela razão universal, e o que Aristóteles está veiculando, em meio a sua teoria do ser, é uma versão muito específica deste *logos*, um conceito bem específico de razão.

Podemos, então, perceber que justamente este conceito específico de razão não foi alterado na releitura de Cirne-Lima, mas apenas sua efetivação foi atenuada ou enfraquecida pelo apelo à estrutura em *dever-ser*. Como o que é demandado pela razão, a coerência, é a restauração da identidade e determinação plenas que caracterizam o *ser como tal*, permanece em Cirne-Lima, como em Hegel, um conceito de razão refém do que denomino *viés para o Uno*, e ainda preso nas mesmas restrições típicas da *lógica do entendimento*: a realização máxima do exigido pela razão é aquela situação de "harmonia" plena em que predominam as notas características do Uno - *identidade, invariância e determinação* - sobre o Múltiplo - *diferença, variação e subdeterminação*²⁴-, mesmo que esta meta de plenificação, esta "situação ideal" seja, por princípio, infinitamente projetada para a frente, pela

¹⁹ C. Cirne-Lima, 1993, p. 103.

²⁰ *Met.*, 1005b 19-20.

²¹ Comparar com C. Cirne-Lima, 1993, p.26.

²² *Sofista*, in: SW, v. VII, 255c.

²³ *Id. ibid.*

²⁴ E. Luft, 2012, p.340.

estrutura em dever-ser do princípio da coerência.

Agora pergunto: como libertar a razão dialética deste *viés para o Uno* ou deste *viés para a ordem* que lhe parece inerente? Como a *diferença* poderia ser, mais do que um subprincípio subordinado à "lei mais alta" da coerência - vista apenas como a forma mais elevada da identidade²⁵ -, uma das facetas constitutivas da própria coerência? Como entender por coerência algo mais do que a mera versão positiva da não-contradição? Acredito que a resposta a esta questão venha não do diálogo com Aristóteles que, como vimos, predomina na compreensão cirne-limiana do conceito de coerência, mas do diálogo com Platão, como mostrarei a seguir.

II

Platão ou platonismo

Mesmo com toda a influência exercida pela assim-chamada Escola de Tübingen, seguida e aprofundada pela Escola de Milão, nas leituras da obra platônica²⁶, permanecemos reféns da interpretação clássica que enfatiza, sobretudo, uma leitura dualista da teoria das ideias como o cerne da ontologia platônica. A esta leitura típica associo a posição filosófica denominada *platonismo*, e a defino como aquela que afirma a existência objetiva de entidades ou estruturas a que se pode atribuir de modo exclusivo as notas características do Uno, quer dizer, *invariância*, *determinação* e *identidade*, entidades ou estruturas às quais, portanto, sendo verdadeira esta atribuição, não se pode atribuir de modo algum as notas características do Múltiplo, *variação*, *subdeterminação* e *diferença* (no sentido forte do termo, como "*emergência do novo*"²⁷). É esta posição que temos em mente, por exemplo, quando denominamos de platonismo à posição teórica que defende, em filosofia da matemática, "o ponto de vista metafísico de que há objetos matemáticos abstratos cuja existência independe de nós ou de nossa linguagem, pensamento e

²⁵ Cirne-Lima, 2006, p. 158ss.

²⁶ Lima Vaz, 1990.

²⁷ Cirne-Lima, 2012, p.73.

práticas"²⁸. Em um de meus primeiros ensaios²⁹, aventei a possibilidade de encontrar, mesmo em uma consideração puramente imanente aos diálogos de Platão, sem necessidade, portanto, do apelo à obra esotérica, um movimento interno de autocrítica no pensamento do filósofo que conduz a uma versão não dualista da relação entre Uno e Múltiplo, permitindo dissociar a filosofia tardia de Platão do "platonismo" como definido acima. Quero agora explorar esta releitura de Platão tendo explicitamente em vista a busca por uma compreensão *sem viés* do conceito de *logos* ou razão em dialética. Tenho a convicção de que esta inovadora compreensão foi no mínimo aventada, senão levada mesmo a cabo, pelo próprio Platão, como veremos agora.

A obra de Platão pode ser considerada, em grande medida, como uma extensa meditação sobre o problema do não-ser, de certo modo mais urgente e decisivo do que a questão originária do ser, como posta por Parmênides, pois enquanto esta já estava entranhada, por assim dizer, no espírito grego, perpassando as múltiplas posições filosóficas, é a dúvida introduzida pelos sofistas que lança o verdadeiro enigma. A melhor maneira de se expor a este enigma é levar a sério, realmente a sério, apesar das tintas irônicas do testemunho legado por Sexto Empírico³⁰, as teses levantadas por Górgias: "nada é (*ouden estin* - οὐδὲν ἔστιν); segundo, se algo é, é inapreensível (*akatalêpton*) ao ser humano; terceiro, mesmo se algo é apreensível, é inexplicável e incomunicável a outrem"³¹. A afirmação "*ouden estin*" é não raro traduzida por "nada existe", o que desvirtua o sentido original, tornando-o um óbvio contrassenso, pois negar a existência em geral é diretamente contraditório com o ato de fala em que esta negação é expressa, ele mesmo já pressuposto como existente. Não, a primeira sentença gorgiana lança-se contra o conceito mesmo de "ser" (*to on*), negando a suposição de base de que as notas definidoras do Uno, *identidade, invariância e determinação*, pudessem ser aplicadas ao existente. O que há, como afirmará posteriormente Pirro, é só e tão somente *aparecer*. Os padrões que

²⁸ Linnebo, 2013.

²⁹ E. Luft, 1996.

³⁰ Cf. Górgias, 1993, p.29.

³¹ *Sigo de perto, aqui e nas citações que seguem, a versão inglesa por R. G. Bury (in: Sextus Empiricus, 1997, v.I, 65ss), remetendo ao original quando necessário.*

encontramos no real, se existem, são como as formas mutantes e instáveis que encontramos nas nuvens, que mal surgem, desvanecem. O que Pirro visa é o mesmo que almejava Górgias: a "*negação do ser*"³², e a correspondente afirmação do puro Múltiplo.

Como podemos extrair do testemunho de Sexto Empírico, a doutrina cética de Górgias, marca por igual de todo o ceticismo vindouro, é uma teoria da *dispersão* ou *multiplicação irrestrita*. O *aparecer* é um tipo de existência dispersa, não unificada por nenhuma lei ou padrão invariante. A primeira sentença de Górgias nega o ser, ao mesmo tempo em que afirma a dispersão radical dos fenômenos; já a segunda sentença, a afirmação da inviabilidade da apreensão do que existe por um agente epistêmico qualquer, ancora-se na dispersão radical das faculdades cognitivas: "E como as coisas vistas são chamadas visíveis pelo fato de serem vistas, e as audíveis são assim denominadas pelo fato de serem escutadas, e não rejeitamos as coisas visíveis pelo fato de não serem escutadas, nem desconsideramos as audíveis pelo fato de não serem vistas (pois cada objeto deve ser avaliado por seu próprio sentido correspondente, e não pelo outro), do mesmo modo as coisas pensadas existiriam, mesmo se não fossem vistas pela visão, nem escutadas pela audição, já que são percebidas por seu próprio critério"³³. Como exemplo: afundamos um galho na água, e o vemos torto, mas o tato nos diz que ele está reto, e o pensamento abstrato – diríamos hoje, o uso das ferramentas conceituais da física e da matemática – nos diz por igual que ele está reto, mas o que temos de fato é uma dispersão das faculdades, cada qual operando a seu modo, e não unificadas por nenhuma operação ou faculdade de ordem superior.

Por fim, a última sentença de Górgias afirma que, mesmo havendo ser, e podendo ser apreendido, tal conhecimento não pode ser comunicado aos demais, já que os conceitos que utilizamos para tanto sofrem do que poderíamos chamar hoje de radical dispersão semântica, sendo interpretados de modo diverso por diferentes agentes epistêmicos. O ceticismo de Górgias é abrangente, envolvendo um ceticismo *ontológico*, um ceticismo *cognitivo* e um ceticismo *lingüístico*, e cada um destes

³² Reale, 1994, v. III, p. 403.

³³ Sextus Empiricus, 1997, v. I, 81.

momentos de um ceticismo integral carrega consigo a mesma hipótese de base, a hipótese de que o Múltiplo *vigora*, com sua força dissipativa, em tudo o que há, e não o Uno. O ceticismo antigo é uma metafísica do não-ser, uma espécie de antiontologia ou acosmismo radical. A sua questão é aquela recolocada contemporaneamente por M. Conche: "Ora, por que considerar como evidente que existe uma unidade do real? E por que considerar como evidentes as noções de 'real', de 'mundo', de 'natureza', etc.? Aquilo que consideramos real é tão 'real'? Existe mesmo um único mundo estruturado? (existe mesmo algum sentido em admitir uma estrutura *do Todo*?)"³⁴.

*

Parmênides

A primeira resposta platônica a este enigma do não-ser não é a pura e simples negação do aparecer, pois isto implicaria o retorno à posição de Parmênides, ou no mínimo a afirmação de uma espécie de panlogicismo: sendo tudo puro ser e puro *logos*, a emergência de pensamentos falsos seria de saída impossível, como enfatizará posteriormente o diálogo *Sofista*; não, Platão não negará a presença do aparecer, mas enfatizará a igual presença de um *eidos*, uma forma a ele subjacente. Esta duplicação do mundo, desdobrado entre esfera sensível e inteligível, a primeira remetendo ao *aisthêton*, a segunda ao *noêton*, é a marca do *platonismo*, da teoria das ideias em sua versão talvez clássica, encontrando o seu ápice no famoso livro VII da *República*, e sua expressão intuitiva na metáfora da caverna. A esfera sensível é permeada por uma "lógica" dissipativa e desagregadora, uma tendência irreparável a perder-se no infinito, só contida pela força integradora da forma ou ideia. O sensível assume a função dissipativa cumprida outrora pelo *não-ser* em Górgias, enquanto o inteligível, o único *ser* em sentido pleno do termo, assume a função unificadora, viabilizada pela *methexis* ou participação do sensível no inteligível.

Ocorre que, levada a sua conclusão lógica, tal versão dualista conduziria à afirmação da plena autarquia ontológica de ambos os polos da oposição, desembocando no enigma recíproco de um Uno sem Múltiplo, e vice-versa, e

³⁴ M. Conche, 2000, p.269.

tornando inviável a própria doutrina da participação. É o que ficará explícito nas contundentes críticas a tal leitura que encontramos no diálogo *Parmênides*, críticas veiculadas, ironicamente, pelo personagem homônimo a um jovem e imaturo Sócrates, que aparece como defensor da teoria das ideias em sua versão dualista. Entre as várias objeções, quero destacar duas que parecem decisivas. A primeira é a famosa objeção do "terceiro homem", como a denominará posteriormente Aristóteles³⁵. Como o âmbito do sensível é pensado como esfera ontologicamente autárquica, não contendo *em si mesmo* a força integradora ou unificadora da ideia, precisando justamente recebê-la indiretamente via participação, fica a questão de que instância viabilizaria a própria participação. Se a ideia cuida da unidade da multiplicidade sensível, o que garante a unidade desta nova multiplicidade que foi introduzida agora, não dizendo respeito à pluralidade dos sensíveis, mas à própria contraposição entre sensível e inteligível? Precisaríamos aqui de uma nova ideia? Quer dizer, além da ideia de homem que daria conta da unidade subjacente aos múltiplos homens que aparecem na esfera sensível, precisaríamos agora de um terceiro, nem ideal, nem fenomênico, que cuidaria de garantir a unidade da ideia de homem e de sua contraparte fenomênica? Mas, precisando de um "terceiro homem", não precisaríamos de um quarto e um quinto?

A segunda crítica diz respeito ao déficit inerente ao próprio modo de proceder em que se enraíza a teoria das ideias, quer dizer, um procedimento que poderíamos descrever como *tipológico*. Supomos a existência de ideias para coisas nobres, como seres humanos, justiça, beleza, etc, mas haverá igualmente ideias para coisas insignificantes, como "cabelo" ou "barro"³⁶? Se a cada grupo de fenômenos atribuímos uma forma correspondente, e há potencialmente infinitos grupos de fenômenos com características próprias a serem descobertos na esfera sensível, haveria também infinitas formas? Se este fosse o caso, a ontologia das ideias entraria em apuros, já que a tendência a se perder no infinito própria à esfera sensível seria transferida à esfera inteligível, que perderia por completo a sua função regradora. Do ponto de vista epistemológico, por outro lado, o defensor da teoria das

³⁵ *Met.*, 990b 17; 1079 13.

³⁶ *Parmênides*, in: *SW*, v. VII, 130c.

ideias, longe de poder explicar o mundo sensível pelo apelo a um conhecimento direto das ideias, estaria sempre *a reboque* das novas descobertas feitas, a cada momento, por quem descreve os fenômenos e revela sempre novos padrões a serem "explicados"; ideias seriam *duplicações conceituais a posteriori*, por dizer assim, dos fenômenos, e o conhecimento do inteligível seria, no fundo, puro artifício enganador.

Como situar estas incisivas críticas feitas à teoria das ideias no *Parmênides* no corpo geral da obra platônica? Teria sido a teoria das ideias na verdade obra de Sócrates (Burnet, Taylor)? As críticas apontariam para a presença de distintas fases no aperfeiçoamento da teoria platônica das ideias (D. Ross)? O diálogo traria à tona enigmas que só seriam superados na obra tardia de Platão, que de todo modo só poderia ser esclarecida com apelo à doutrina não-escrita (Escola Tübingen-Milão), ou conteria apenas uma espécie de "exercício lógico" com fim propedêutico à compreensão da verdade (Grote, Robinson)³⁷? Uma tomada de posição sobre este complexo assunto não pode ser feita aqui, mas quero aventar uma hipótese, a ser possivelmente desenvolvida em trabalho futuro, a de que Platão estaria de fato revendo a leitura dualista que transparece no *Fédon* e na *República* e se encaminhando, paulatinamente, para uma versão cada vez mais sofisticada, e menos dualista, de sua ontologia. Acredito ainda que este desenvolvimento autocrítico pode ser encontrado na própria obra exotérica de Platão, quer dizer, nos diálogos escritos, mesmo que possamos reforçar o entendimento do que seria a sua ontologia tardia com apelo à obra não-escrita (esotérica).

Penso desse modo não apenas porque o *Parmênides* é suficientemente explícito na crítica à leitura dualista da teoria das ideias, mas porque a obra posterior³⁸ é suficientemente inovadora para revelar que *há algo de novo* nos diálogos tardios. O que é este novo? *Uma paulatina integração do Múltiplo à esfera dos primeiros princípios*. Como dizia anteriormente, toda a obra de Platão pode ser compreendida como uma extensa meditação sobre o problema do não-ser. A distinção entre inteligível e sensível (sobretudo em *República*) já dá ao não-ser gorgiano um status ontológico, admitindo, em oposição à teoria de Parmênides, que

³⁷ Cf. D. Ross, p.121-2 e p.186.

³⁸ Há um consenso, entre os intérpretes, de que o diálogo *República* é anterior ao *Parmênides*, e de que o *Sofista* é posterior ao *Parmênides* e anterior ao *Filebo* (cf. Ross, 1993, p.16).

o Múltiplo tem uma existência própria. Todavia, com o impasse da leitura dualista que, ao supor a oposição excludente entre Uno e Múltiplo, termina por inviabilizar a própria teoria da participação (como mostrou o *Parmênides*), o *não-ser* passa a ser reconsiderado e ganha um status ontológico inteiramente novo, sendo elevado a momento da própria teoria dos gêneros supremos no diálogo *Sofista*. Por fim, como veremos, o *Filebo* marca o surgimento de uma ousada teoria ontológica em que Uno e Múltiplo aparecem como os gêneros supremos e as causas fundamentais de tudo o que há.

*

Sofista

De início, o *Sofista* apresenta, como gêneros supremos, os pares *repouso* e *movimento*, acompanhados de *ser*. Note-se que, na versão dualista, *movimento* seria uma categoria própria para descrever o sensível, mas agora a categoria aparece em oposição simétrica a seu par, *repouso*. Aqui Platão reverbera teoria já presente no *Fedro*, a tese de que *movimento* não caracteriza apenas a tendência dissipativa dos fenômenos, assentando o ceticismo de Crátilo no diálogo homônimo, nem apenas um *movimento para* o que é imóvel e idêntico consigo mesmo, como exposto no *Fédon*³⁹, mas por igual a força unificadora da autorrelação ativa da alma, marcada pelo automovimento eterno⁴⁰. Agora Platão trará à luz o traço central de toda a ontologia que se queira dialética, seu caráter relacional: os gêneros supremos não estão meramente aí, contendo suas determinações de modo isolado, mas se enlaçam por relações mútuas de codeterminação, e se diferenciam entre si pelo modo como se dá tal relação. Repouso e movimento são concebidos por Platão como *evantiôtata*⁴¹, opostos que se excluem e só participam mutuamente pela mediação de um terceiro, o *ser*. Repouso não é movimento, nem movimento é repouso, mas ambos são. O que queremos dizer quando afirmamos que algo é? Como já vimos anteriormente, *ser* não indica apenas existência, mas existência

³⁹ *Fédon*, in: SW, v. IV, 79d.

⁴⁰ *Fedro*, in: SW, v. VI, 245c.

⁴¹ *Sofista*, in: SW, v. VII, 250a.

permeada por *logos*, e o traço central deste *logos* é a identidade e determinação plenas. Repouso e movimento, enquanto detendo o traço primordial da autoidentidade, participam do ser, mas enquanto são diferentes entre si, participam do não-ser, e Platão encontra aqui a resposta à questão central do *Sofista*, o que é o não-ser. Não-ser é apenas diferença, e o pensamento falso é só e tão somente a confusão dos gêneros, afirmar que o ser, enquanto ser, não é ou que o não-ser, enquanto não-ser, é⁴².

Mas há uma diferença crucial entre os pares repouso/movimento e identidade(ser) /diferença(não-ser). Enquanto repouso e movimento só participam entre si indiretamente, pela mediação de ser, identidade e diferença participam entre si diretamente. Agora temos os quatro gêneros, repouso/movimento e mesmidade (ser)/diferença (não-ser), mas Platão logo esclarecerá que não se deve cair no erro de identificar pura e simplesmente ser e mesmidade, pois 'ser' pode ser dito ora dos seres "αὐτὰ καθ' αὐτά"⁴³, "[em] si mesmos [e] para si mesmos", ora daqueles que são apenas "em relação com [outro(s)]" ou "πρὸς ἄλλα"⁴⁴. Tratado em seu sentido relativo, ser é apenas o outro da diferença, quer dizer, mesmidade, e representa a identidade na diversidade de tudo o que há; considerado em seu sentido não relativo, ser pode e deve ser tratado como a plena autorreferência autárquica do absoluto, a autoidentidade plena do próprio Uno.

Temos aqui não apenas uma ontologia relacional, mas uma elaborada conceituação da estrutura hierárquica entre os gêneros, já que repouso e movimento estão claramente *abaixo* de mesmidade e alteridade pela *força* de sua relação mútua, pois são dependentes da presença de um terceiro, o ser, para garantir seu enlaçamento. Por outro lado, mesmidade/alteridade são inferiores ao Uno ou ao ser em absoluto, pois dependem um do outro para garantir a mútua determinação, em oposição ao Uno que o faz pela pura relação consigo mesmo. Se seguíssemos esta linha de raciocínio *talvez* pudéssemos reconstruir toda a ontologia platônica como uma gradação contínua de existentes estabelecida pela diferença entre graus de

⁴² Aqui emerge a primeira versão do que será posteriormente formulado por Aristóteles como o princípio de não-contradição.

⁴³ *Sofista*, in: SW, v. VII, 255c.

⁴⁴ *Id. ibid.*

determinação ou pela força de seu enlaçamento mútuo, e chegaríamos muito perto tanto da metafísica de Plotino, que desce do Uno à inteligência (*nous*), desta à alma do mundo (e almas individuais), e desta à matéria, quanto da interpretação da metafísica tardia de Platão esquematizada por Vogel⁴⁵ - e seguida, não sem restrições, como veremos, por Gaiser⁴⁶ -, apresentando o Uno como primeiro princípio, seguido pelas ideias, pelos objetos matemáticos (*mathêmata*) e pelo sensível, estando na base da pirâmide o Múltiplo (*apeiron*).

*

Filebo

Embora esta sistematização que privilegia o Uno como princípio possa ser condizente com a diferença entre ser absoluto e relativo exposta no *Sofista*, como mostramos acima, ela não o é com a radical novidade introduzida pelo *Filebo*, que eleva Uno e Múltiplo, *peras* e *apeiron*, a princípios cooriginários e mutuamente determinados, quer dizer, a opostos correlativos que residiriam no âmago da metafísica platônica. Esta a tese principal que quero defender aqui: a paulatina elevação do Múltiplo na hierarquia ontológica, que vemos nesta verdadeira obra em devir forjada pelos diálogos platônicos, para dizer de Platão o que Tilliette afirmava de Schelling, encontra seu ápice no *Filebo*, mais precisamente nesta passagem decisiva: "de Uno e Múltiplo seja (feito) tudo aquilo que se diz que é, e contenha em si combinados o limite e o ilimitado"⁴⁷.

Como muitos dos diálogos platônicos, o *Filebo* tem um tema singelo e cotidiano, o prazer, que logo transmuda-se em símbolo de uma complexa e rica teoria metafísica. Deixe-me usar uma imagem ainda mais corriqueira, de quem tantas vezes levou seus filhos às festas de aniversário contemporâneas, verdadeiros banquetes para os pais... Imagine-se diante de uma mesa repleta de doces e

⁴⁵ Cf. Vogel, 1953, p.52: "Entre estes pontos (o Uno e o grande-e-pequeno) precisam ser distinguidas três esferas hierárquicas: (1) o mundo inteligível (formas-números), (2) os objetos matemáticos, (3) o mundo sensível".

⁴⁶ Gaiser, 1998, p.21.

⁴⁷ *Filebo*, in: SW, v.VIII, 16c. Sigo próximo à tradução de Schleiermacher, com pequena alteração que ficará explícita depois.

salgadinhos de todos os tipos, notável convite à alimentação extravagante. O impulso cego que logo emergirá para satisfazer o desejo, e terminará por conduzir você a mais um dia de desmedida, reside no cerne mesmo da *lógica do prazer*, estruturada pela tendência a perder-se no infinito ou no ilimitado (*apeiron*). Após sofrer, à noite, as conseqüências lamentáveis deste pequeno desregramento, você arquitetará um plano para a próxima vez: "comerei apenas 6 docinhos e 6 salgadinhos, e nada mais...". Você estará dando limite (*peras*) ao ilimitado, e evitando a conseqüência desastrosa de aprofundar-se na lógica do prazer, e possivelmente afundar-se não em uma indisposição passageira mas, em seu extremo, no puro e simples colapso do organismo. Nosso corpo, em sua atividade de auto-organização, como diríamos hoje em dia, não orienta-se por um movimento de potenciação máxima do Uno, do limite, e supressão do Múltiplo, do ilimitado, mas para um *balanço adequado entre ambos*, para a *adequada medida* que é o alvo imanente deste jogo de Uno e Múltiplo forjado pelo *nous* ou inteligência, não apenas a inteligência abstrata do pensamento que, conscientemente, limita a vontade, mas a inteligência espontânea de nosso próprio corpo em seu movimento de auto-organização e, por fim, do universo inteiro enquanto regido por um *nous* universal⁴⁸).

Estes argumentos são, a meu ver, suficientes para demonstrar que o dualismo estrito entre o Uno (ideias) e o Múltiplo (objetos sensíveis) próprio do platonismo, já posto em questão no *Parmênides* e no *Sofista*, colapsa inteiramente a partir do *Filebo*. Neste sentido, não se pode falar, como quer Gaiser, em um "dualismo insuperável"⁴⁹ de princípios, pois dualismo só se aplica a esferas ou entidades radicalmente autárquicas. Podemos falar de dualismo entre inteligível e sensível, no caso do platonismo, ou entre *res extensa* e *res cogitans* em Descartes, ou entre coisa-em-si e fenômeno em Kant, mas não se pode, de modo algum, falar em dualismo quando o que está em jogo é justamente o contrário, a não autarquia dos gêneros supremos Uno e Múltiplo, quer dizer, sua oposição correlativa. *Não há Uno sem Múltiplo, nem vice-versa*.

Mesmo assim, poderíamos contra-argumentar, Platão não está propondo

⁴⁸ *Filebo*, in: *SW*, v. VIII, 30a-c.

⁴⁹ Gaiser, 1998, p.10.

uma relação simétrica entre Uno e Múltiplo. Pode ser que, mesmo enfatizando o caráter correlativo de Uno e Múltiplo no *Filebo*, Platão ainda tivesse em mente que o *nous* universal visa a medida ou a ordem, que se dão justamente pelo predomínio do Uno sobre o Múltiplo. Poderíamos reconstruir toda a estrutura hierárquica da ontologia platônica a partir do estabelecimento de graus de determinação do existente, sendo a expressão máxima de determinação o tipo de enlaçamento rigoroso que encontramos entre Uno e Múltiplo como princípios primeiros correlativos, seguido pelo enlaçamento um pouco menos rigoroso que observamos entre as ideias, expressão em potência menor da própria força regradora do Uno-Múltiplo, desembocando depois nos objetos matemáticos, nos fenômenos e na pura matéria desfigurada, representando a mesma dialética de Uno e Múltiplo, mas com predomínio máximo deste sobre aquele. Estaríamos, desse modo, muito próximos da reconstrução da filosofia tardia de Platão proposta por Gaiser⁵⁰.

Pode ser que esta tenha sido, de fato, a resposta dada por Platão ao enigma do Múltiplo em sua filosofia tardia. Neste caso, a filosofia platônica permaneceria marcada pelo *viés para o Uno*, mesmo levando-se em conta o caráter correlativo da oposição Uno-Múltiplo, pois apenas o predomínio máximo de Uno sobre Múltiplo representaria a expressão máxima do *logos* ou razão universal. Cabe perguntar, todavia, o que aconteceria se continuássemos a caminhada inaugurada por Platão, se insistíssemos na paulatina elevação do Múltiplo à esfera dos gêneros supremos, enfatizando não apenas o caráter correlativo de Uno e Múltiplo, mas uma abordagem *sem viés* da razão universal. Onde chegaríamos com este movimento?

III

Sem viés

"ὥς ἕξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων"⁵¹. A decisiva sentença do *Filebo* foi assim vertida ao alemão por Schleiermacher: "aus Einem und Vielem sei alles, wovon

⁵⁰ *Id.*, 1998, p.97.

⁵¹ *Filebo*, in: *SW*, v. VIII, 16c.

jedesmal gesagt wird dass es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden" ("De Uno e Múltiplo seja (feito) tudo aquilo que se diz que é, e contenha em si combinados determinação e indeterminação"). Quero destacar o fato de Schleiermacher ter vertido *peras e apeiron* por, respectivamente, *determinação e indeterminação*, em lugar dos usuais *limite e ilimitado*. A escolha de Schleiermacher é rica em sentido.

Vimos, anteriormente, que a obra de Platão pode ser compreendida como uma longa meditação sobre o problema do não-ser, e que *não-ser* expressa a tendência dissipativa e, se não contida ou limitada, disruptiva do Múltiplo. Temos, então, duas categorias no cerne da metafísica grega: o *Uno* expressando *determinação* ou, em sua inteira abstração (se possível) do Múltiplo, a *determinação absoluta* ou completa do ser inteiramente autocontido, o *ser em absoluto* do *Sofista*; o *Múltiplo* expressando a *(in)determinação* ou negação de determinação ou, em sua inteira abstração (se possível) do Uno, a *indeterminação pura e simples*. Ora, estas duas abstrações, do Uno em relação ao Múltiplo, e vice-versa, implicam o platonismo e, na verdade, o conseqüente enigma de uma origem ontológica inteiramente autônoma do inteligível e do sensível. Ora, é justamente esta abstração que aquela sentença decisiva do *Filebo* está negando. Pode se dar o predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, ou vice-versa, mas não pode se dar Uno sem Múltiplo, nem vice-versa.

O profundo estranhamento desta leitura estritamente dialética dos primeiros princípios apresentada pelo Platão tardio deixou marcas em Aristóteles: "Os que consideram o desigual como certo Uno, e a díade indefinida como composta do grande e do pequeno, se afastam excessivamente do provável e mesmo do possível. Pois tais coisas são antes afecções e acidentes que sujeitos dos números e das magnitudes (...). Acrescente-se a este erro que o grande e o pequeno, e outros atributos semelhantes, são necessariamente relações; e a relação é, de todas as categorias, a que menos é uma natureza ou substância, e é posterior à qualidade e à quantidade"⁵². Mas é exatamente esta a tese do Platão tardio. A elevação do Múltiplo a categoria correlativa ao Uno implica: a) a adoção de uma ontologia estritamente relacional, pois não apenas *repouso* (e *movimento*), ou *mesmidade* (e *alteridade*),

⁵² *Sigo aqui a tradução de V. G. Yebra, em Met., 1088a15-20.*

mas o próprio Uno é determinado por sua relação de oposição correlativa com seu par antagônico; b) a introdução do "acidente" no âmago mesmo da "substância", quer dizer, sendo Uno e Múltiplo estritamente correlativos, não pode haver, em lugar algum, pura determinação sem subdeterminação (termo que prefiro a 'indeterminação', como justifiquei em outro lugar⁵³), nem subdeterminação sem determinação, mas apenas uma diferença de graus determinação, associada ao predomínio de Uno sobre Múltiplo, ou vice-versa. Ora, esta tese implica o colapso da distinção bruta entre sensível e inteligível. Poderíamos falar, quando muito, de uma rica ontologia hierárquica em que níveis ontológicos se sucedem do menos determinado ao mais determinado, ou vice-versa. Não sabemos, como dito anteriormente, se de fato Platão extraiu todas as conseqüências desta tese radical, mas não devemos deixar de fazê-lo.

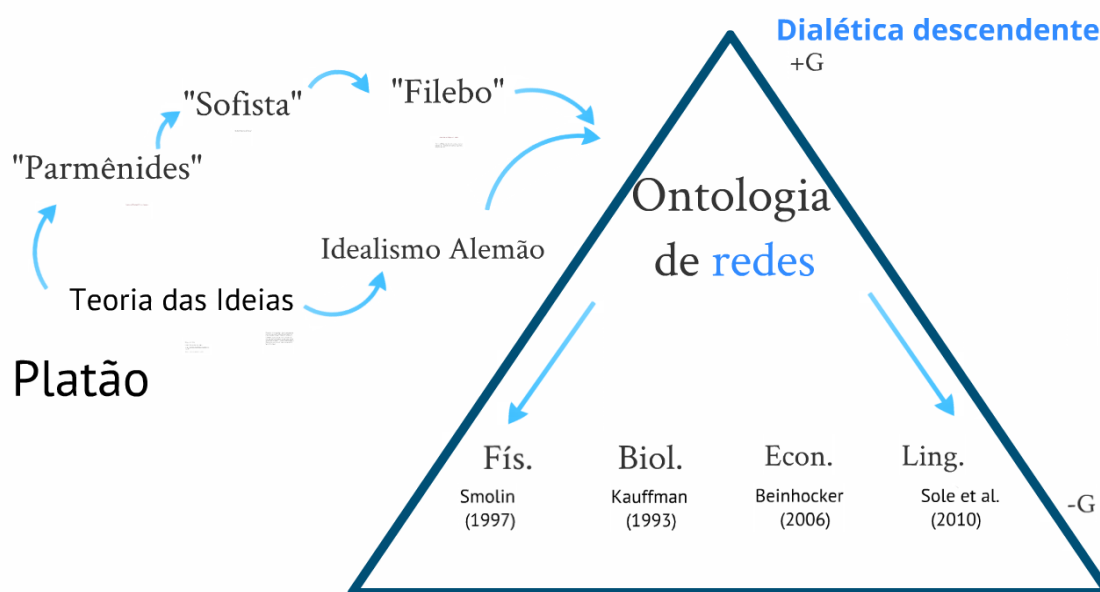
*

Vamos agora ao desfecho, voltando ao início. A ontologia dialética é uma ontologia relacional: "só o que está 'em relação com' permanece determinado" ou, o que é mesmo, "só o coerente permanece determinado", esta a lei universalíssima que inere a tudo o que há ou pode haver, a razão que pervade todo o ser. Mas o que entendemos por "coerência"? Vimos que Cirne-Lima entendia por coerência apenas a versão positiva da não-contradição aristotélica, e que esta ancorava-se, por sua vez, no *ser em absoluto* platônico, a identidade e determinação plenas do Uno em sua pura autorreferência exposta no *Sofista*. Agora, todavia, deparamos com a tese radical do *Filebo* que, ao afirmar o caráter estritamente dialético ou correlativo do par Uno/Múltiplo, nega o Uno pensado abstraído do Múltiplo, e faz colapsar o conceito tradicional de *substância*. Todavia, talvez mesmo no Platão tardio o viés para o Uno permaneça, e com isso o pressuposto de que apenas no predomínio do Uno e suas notas características - identidade, invariância e determinação - sobre o Múltiplo e suas notas - diferença, variação e subdeterminação - dá-se a medida e a razão.

É fácil notar que carregamos, na linguagem coloquial, este mesmo pressuposto, quando associamos sem pensar coerência com *harmonia* ou, mais

⁵³E. Luft, 2012, p.336, nota 218.

diretamente, *ordem*. Mas por que deveríamos fazê-lo? O abandono deste pressuposto leva às últimas conseqüências aquele movimento de elevação paulatina do Múltiplo à esfera dos primeiros princípios, quer dizer, o processo de autocrítica conduzido pelo próprio Platão, bem como o movimento deflacionário resultante da introdução da contingência no âmago da razão dialética via crítica interna do sistema hegeliano⁵⁴. Nesta fase de nossa caminhada em dialética descendente, as suas duas ramificações, quer dizer, aquela que acompanha a influência de Platão sobre o idealismo alemão e perfaz a crítica imanente à filosofia de Hegel, e a outra que acompanha e radicaliza o processo de autocrítica de Platão, convergem em uma mesma *ontologia relacional deflacionária* ou, mais simplesmente, uma *ontologia de redes* (cf. figura abaixo). O que entendo aqui por ontologia de redes?



Sigamos o raciocínio. "Só coerente permanece determinado". Existir não é propriamente ser, mas *estar*⁵⁵ no processo tenso de determinação que visa a

⁵⁴ E. Luft, 2001, 2012, p.320ss.

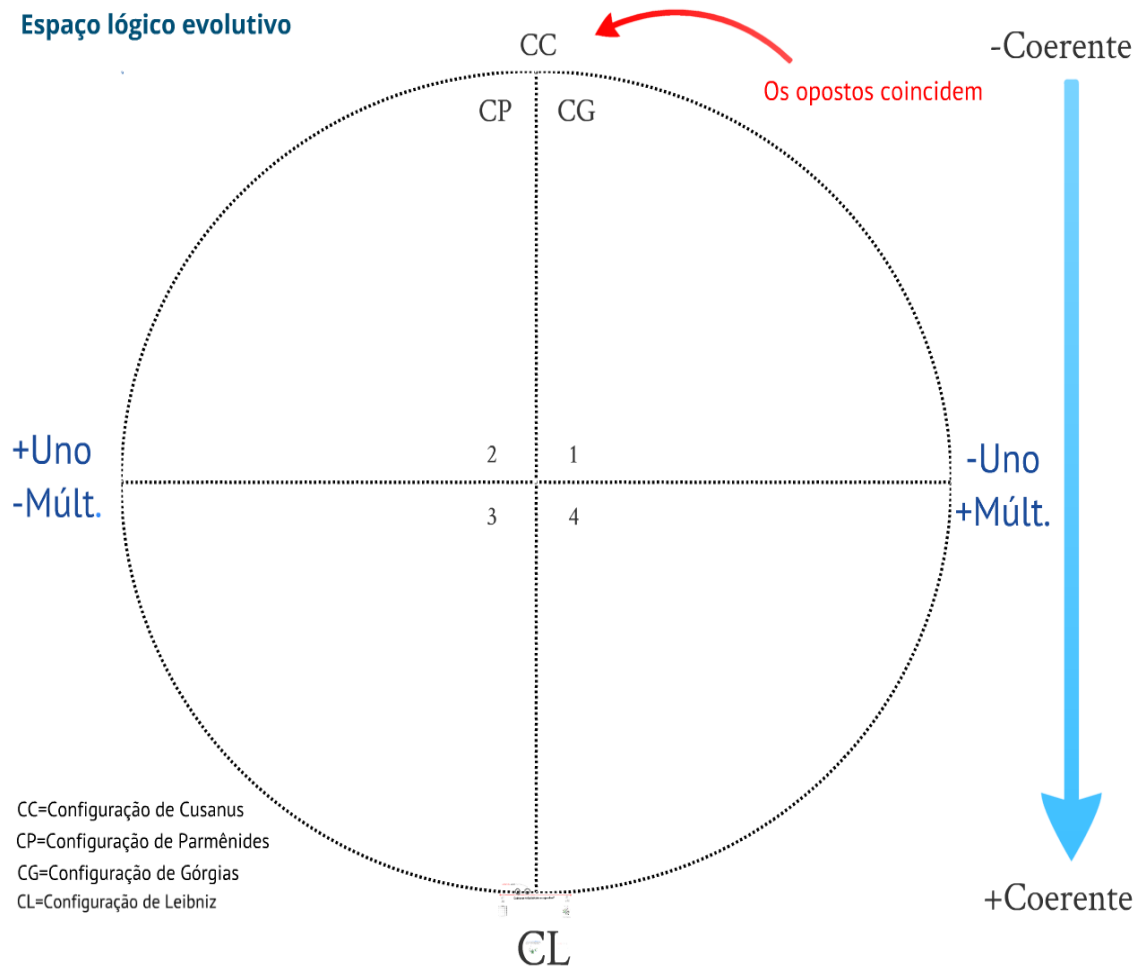
⁵⁵ Cirne-Lima, 2006, p.38.

coerência e, quando não a efetiva, se desfaz ou perde-se na incoerência. Coerência é o alvo imanente, o atrator, de todo o processo de determinação, mas há múltiplos, potencialmente infinitos modos de realizá-la, entre os extremos do predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, ou vice-versa. Enquanto se dá na face extrema do predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, a coerência se manifesta como *ordem*, enquanto se dá na face oposta do extremo predomínio do Múltiplo sobre o Uno, a coerência se manifesta como *caos*. Em todos os casos, o existente se dá em uma trama relacional com outro(s) existente(s), mesmo que de modo radicalmente instável e fugidio, quer dizer, tudo se dá ou se manifesta em ou como uma *configuração*.

Façamos agora um inusitado experimento de pensamento. Imagine-se situado no ponto de equilíbrio entre os extremos do máximo predomínio do Uno sobre o Múltiplo, e vice-versa, quer dizer, na companhia daquele enlaçamento específico de existentes que denomino a *configuração de Leibniz* (na figura abaixo⁵⁶, o ponto no extremo inferior da circunferência (CL)), e embarcando em uma viagem na direção da máxima ordem (na figura abaixo, o movimento para a esquerda, a partir da configuração de Leibniz), enquanto um colega seu de aventura segue a direção exatamente contrária, visando não a máxima ordem, mas o máximo caos. No decorrer da viagem você estaria se aproximando da *configuração de Parmênides*, enquanto seu colega, para desespero próprio - ou não? - estaria cada vez mais perto da *configuração de Górgias*. Onde terminaria esta viagem? Aparentemente em lugar nenhum, ou melhor, em um afastamento cada vez maior entre os dois viajantes. Mas não é isso o que de fato ocorreria. Vamos chegar bem perto da configuração de Górgias, e avaliar aonde este movimento de aproximação contínua nos levaria. Ora, a configuração de Górgias, enquanto se manifesta como o máximo predomínio do Múltiplo sobre o Uno, não tem nenhuma determinação estável, a não ser a sua própria

⁵⁶ Para compreender a figura: cada ponto no tracejado da circunferência corresponde a uma configuração possível (as linhas dentro da circunferência servem apenas para demarcar os quadrantes, que vêm numerados do 1º. ao 4º.). Já por isso, a figura é evidentemente uma simplificação, pois existem potencialmente infinitas configurações possíveis, e o número de pontos que formam a circunferência aqui representada é finito. A seta à direita da circunferência, a apontar para baixo, indica que as configurações situadas na semi-circunferência inferior, mais próximas, portanto, da configuração de Leibniz, são mais coerentes (+C) com o dinamismo do devir universal (resultante do traço evolutivo da ontologia de redes), podendo gerar uma história própria.

autorreferência como configuração - quer dizer, em seu extremo ela reverte na quase pura identidade da configuração de Parmênides. Já a configuração que se manifesta no extremo oposto, a configuração de Parmênides, em sua pura autorreferência, é *aparentemente* o que há de mais estável, mas, de fato, justo em sua quase invariância plena, é o mais aberto a colapsos potenciais e, portanto, o mais instável, porque incompatível com qualquer outra das infinitas reconfigurações possíveis permitidas pela própria lei universal da coerência; em sua face extrema, a configuração de Parmênides reverte na configuração de Górgias. Ambas as manifestações opostas da coerência revertem-se, em seus extremos, uma na outra e, em sua oscilação contínua, coincidem. Seguindo em suas viagens antagônicas, visando os extremos opostos da ordem e do caos, você e seu amigo terminariam se reencontrando na *configuração de Cusanus* (no ponto superior da circunferência). Neste breve experimento de pensamento delimitamos o mapa do espaço lógico evolutivo, o campo de todos os pensamentos e todas as formas de existência possíveis.



Seguindo nossa caminhada em dialética descendente podemos articular esta teoria estritamente especulativa com uma das vertentes de ponta da ciência contemporânea, a *teoria das redes*. Desse modo, estaremos não deduzindo as ontologias regionais da ontologia geral, mas articulando-as e avaliando a sua mútua compatibilidade. Falibilisticamente, embora não possamos provar a verdade da ontologia geral a partir das ontologias regionais, podemos refutá-la com contraprovas empíricas robustas ou contra-argumentos certos. Tudo o que ocorre e pode ocorrer se dá em ou como uma configuração. Configurações concretas, inseridas no tempo, chamamos de *redes*, configurações abstraídas do tempo denominamos grafos (o campo de pesquisa privilegiado da matemática)⁵⁷. Embora

⁵⁷A diferenciação terminológica entre *redes* e *grafos* é de Barabási, 2012, p.26.

ontologia geral dialética não parta de nenhum viés, nem um viés para ordem, nem um viés para o caos, deixando inteiramente em aberto o espaço de possibilidades, o próprio ambiente dinâmico-evolutivo que brota desta radical teoria da contingência faz emergir um viés para as cercanias da configuração de Leibniz (cf. a seta a apontar para baixo, ao lado direito da circunferência, na figura acima), para aquelas configurações concretas que os teóricos das redes denominam *redes sem escala*, em oposição às *redes regulares* (que se apresentam nas cercanias da *configuração de Parmênides*) e às *redes randômicas* (que se manifestam nas cercanias da *configuração de Górgias*). Por que a evolução faz emergir este viés não é difícil de entender: redes randômicas são instáveis demais para preservar qualquer padrão configuracional no tempo, e assim *durar*; redes regulares, por seu turno, têm a vantagem da estabilidade, mas a desvantagem da não adaptação a um ambiente em contínua mudança. Pelo contrário, redes sem escala têm a vantagem de ter a estabilidade suficiente para durar, e a flexibilidade suficiente para se adaptar.

*

A medida correta ou *reta razão* não é nem na medida nem reta, é o balanço possível, sempre revisitado, do Uno e do Múltiplo, a coerência que só pode ser definida no contexto.

Para aqueles que vivem, viver é uma caminhada intrigante, a aproximação infinita a um alvo em movimento. Visamos o que não possuímos, não propriamente um fato, mas uma ideia, a Ideia da Coerência.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, C. L. S. De. *Hermenêutica e Dialética: dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica (Edición trilingüe)* [Met.]. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

BARABÁSI, A.-L. *Network Science*. Disponível em:<http://barabasilab.neu.edu/networksciencebook/download/network_science_November_Ch1_2012.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2013.

BUBNER, R. *Dialektik als Topik: Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

CABRERA, J. Lógica y dialéctica: lecturas oblicuas. In: BRITO, A. N. DE (Ed.). *Cirne. Sistema e objeções*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 39–71.

CIRNE-LIMA, C. *Sobre a Contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

_____. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Depois de Hegel. Uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

_____. Analítica do Dever-Ser. In: LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 63–91.

_____. Causalidade e Auto-organização. In: LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 153–197.

CONCHE, M. *Orientação Filosófica*. Tradução Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOSTAL, R. J. Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger. In: GUIGNON, C. B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 141–169.

GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke [GW]*. Mohr ed. Tübingen: [s.n.], 1990.

GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. 3. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução Manuel Barbosa; Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993. (Coleção Mare Nostrum)

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik [WL]*. In: MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. (Eds.). *Werke in 20 Bänden*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. v. 5,6.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz]*. In: MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. (Eds.). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. v. 8,9,10.

LIMA VAZ, H. C. De. Um Novo Platão? *Síntese Nova Fase*, v. 50, p. 101–113, 1990.

LINNEBO, Ø. *Platonism in the Philosophy of Mathematics*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition)*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonism-mathematics/>>> 2013.

LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

_____. *Contradição e Dialética*. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 75, p. 455–500, 1996.

_____. *As sementes da dúvida. investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. *Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva*. In: LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 307–363.

OLIVEIRA, M. A. De. *Dialética hoje. Lógica, Metafísica e Historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

PLATON. *Sämtliche Werke in zehn Bänden* [SW]. Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel, 1991.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Tradução H. C. De Lima Vaz; M. Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

ROHDEN, L. *O Poder da Linguagem. A Arte Retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

ROSS, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Tradução José Luis Díez Arias. 3. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the logicians*. Tradução R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1997. v. I, II (Loeb Classical Library)

VOGEL, C. J. De. *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*. *Mind*, v. 62, p. 43–64, 1953.

4. HISTORIOGRAFIA E TEORIA DA HISTÓRIA¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-04>

Estevão de Rezende Martins²

O século 20 consagrou quatro abordagens da ideia de História. Essas abordagens lidam com duas acepções básicas de História. A primeira e elementar, que se relaciona diretamente com o aspecto cultural e com a reflexão filosófica, considera a História como o processo temporal interpretado e vivenciado pelo agente racional humano no presente, como um sentido de que se adquire ou tem consciência. A segunda, construída pelas opções do método de investigação, é o fundamento da ciência histórica e de sua epistemologia, e toma a História como a reconstrução do passado humano, individual, grupal ou social, mediante procedimentos previamente convencionados de controle das fontes, de forma a se elaborar interpretações explicativas fundamentadas do estado de coisas presente. A explicação fundamentada se estrutura em argumentos, expressos em formato narrativo. O estado de coisas presente é relativo ao tempo respectivamente escolhido e delimitado como objeto de exame.

O termo 'História', na língua portuguesa – como nas neolatinas, de modo geral –, remete a três sentidos distintos, articulados com as abordagens mencionadas. O primeiro, e mais generalizado, refere-se ao conjunto das ações humanas no tempo, cuja efetuação se deve a razões e a decisões. Esse conjunto é habitualmente chamado de História, na linguagem comum e na especializada. O segundo sentido diz respeito ao procedimento formal de constituição do conhecimento científico relativo a partes desse conjunto. Também aqui se usa o termo 'História', embora se tenha registrado mais recentemente o uso crescente das expressões 'ciência

¹ Em homenagem ao 80º aniversário do Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira. Versão revista e aumentada de texto anterior em http://criticanarede.com/fil_historia.html, 2004.

² Professor titular emérito de Teoria da História e História Contemporânea Departamento de História – Instituto de Ciências Humanas Universidade de Brasília. E-mail: echarema@gmail.com

histórica' e 'História como ciência'. Trata-se aqui de um esforço metódico de distinguir o caráter científico (controlável) do conhecimento obtido por procedimentos metódicos de investigação, da acepção de senso comum. O terceiro sentido do uso do termo 'História' tem a ver com o acervo produzido pela ciência histórica sob a denominação de 'historiografia'. Também a esse conjunto de documentos, majoritariamente em forma escrita (mas não exclusivamente, pois inclui por exemplo as diversas variações do documento visual composto, como os filmes, notadamente os documentários e, mais recentemente, as práticas de comunicação das redes sociais), se chama 'História'.

Esta reflexão lida com a História em duas das acepções lembradas acima: a) preliminarmente, a História como cultura – isto é, como pensamento e consciência da experiência do tempo elaborada e interiorizada pelo ser humano; b) a História como ciência, como especialidade cognitiva formalizada de maneira epistêmica para construir e enunciar uma interpretação explicativa fundada da experiência humana do tempo enquanto ação. Para a primeira como para a segunda, toma-se como base empírica a produção historiográfica notadamente desde a segunda metade do século 20.

Para pensar de forma fundamentada é necessário conhecer e dominar as regras e os princípios desse pensar, ou seja: um conhecimento que não se constitui sem que o pensamento reflita sobre si mesmo. Assim, a racionalidade do pensamento histórico requer, em seu procedimento científico, um saber metateórico, reflexivo, no estilo da teoria da História – enquanto teoria da natureza do conhecimento histórico em geral e de seu formato científico em particular. Esse objetivo epistemológico exige, por sua vez, a devida investigação dos fundamentos do pensamento histórico. Isso porque qualquer ciência impõe a seus praticantes prestar contas a si mesmos e a todos os demais sobre o respectivo modo de pensar. A ciência da História inclui, por conseguinte, em seu cânone metodológico, a 'teoria' como lugar dessa prestação de contas, e não faltam historiadores que tenham assumido essa obrigação (Vainfas e Cardoso 2012).

Como as ciências sociais em geral, a historiografia passou por um progresso extraordinário depois da segunda guerra mundial. É possível que tenha faltado, no

entanto, impulso suficiente para criar o que o historiador alemão Jörn Rüsen chamou de 'matriz disciplinar', indispensável ao progresso global da historiografia como investigação social autossuficiente e coesa. Embora não se possa afirmar que a História seja disciplina recente, os contornos que assumiu, nas duas fases decisivas do século 20, nos anos vinte-trinta e a partir dos anos cinquenta, constituem uma renovação e mesmo uma redefinição contemporânea.

2. A época dos grandes paradigmas

No século 19 as concepções de História e de historiografia passaram por uma mudança gigantesca e decisiva. Consagrou-se assim o século 19 como 'o século da História'. Sem dúvida foi ainda mais decisivo – embora essa perspectiva nem sempre tenha estado presente – o salto dado no segundo terço do século 20 e seus prolongamentos até nos anos 1970. Não obstante, a análise dos progressos da historiografia em nosso tempo deve ser feita mediante o contraste com o século 19, sem o qual não se pode perceber o alcance das mudanças do século 20.

Se o século 19 possui, em todo caso, uma importância transcendental para as origens da disciplina da historiografia em seu estado atual, tal se deve ao fato de ter ocorrido durante ele um fenômeno único, com desdobramentos complexos. Trata-se do abandono das concepções relativas à investigação e à escrita da História que formaram a tradição europeia praticamente desde o Renascimento e talvez mesmo desde a antiguidade clássica. As diversas escolas e correntes historiográficas do século 20 coincidem pelo menos em um ponto: deixam de considerar a História como uma crônica baseada nos testemunhos legados pelas gerações anteriores e entendem-na como uma investigação, pelo que a palavra História recupera seu sentido originário em grego (investigação).

A evolução decisiva da historiografia aparece com o que se pode chamar de fundamentação metódico-documental, basilar para a disciplina "acadêmica" contemporânea, produzida pelos tratadistas do século 19 e da primeira década do século 20. Tem-se aqui a origem da grande corrente historiográfica que se chamou – de forma algo exagerada, mas não totalmente imprópria – de historiografia positivista, intimamente entrelaçada com a forte tradição do historicismo alemão. É

no século 19 que aparecem os primeiros grandes tratados do que se poderia chamar de normativismo histórico, um tipo de reflexão novo sobre a História, chamado de *Historik* por Johann Droysen.

Essa mudança profunda e duradoura do horizonte dos estudos historiográficos, cuja influência se estende até os anos trinta do século 20, é habitualmente creditada às contribuições trazidas por uma corrente chamada, sem esforço maior de precisão, de positivismo. De outro lado, o historicismo alemão é amiúde considerado a maior contribuição do século 19 em matéria de concepções da natureza do 'histórico' e da identidade da historiografia. Ambas etiquetas requerem cuidadosa modulação. Com efeito, o que se chama de 'historiografia positivista' não deixa de estar interpretado por um equívoco persistente. Muitas vezes chama-se de positivista, sem mais nem menos, uma concepção da historiografia essencialmente narrativista, episódica (factual), descritiva, fruto de uma erudição bem à moda do século 19. Na realidade, esse tipo de historiografia é o exemplo mais típico da 'história tradicional', mas não tem porque ser necessariamente confundido com historiografia 'positivista'. A historiografia positivista é a dos 'fatos' estabelecidos mediante os documentos, indutivista, narrativa, por certo, mas também sujeita a um 'método'. A escola que se costumava chamar de 'positivista' pode ser também denominada – com mais propriedade – de 'escola metódica', já que sua preocupação número um é a de dispor de um método. Essa escola, que fundamentava o progresso da historiografia no trabalho metódico das fontes, sempre mostrou a mais ríspida aversão a qualquer 'teoria' ou 'filosofia'. Todavia, isso não diminui em nada sua dependência imediata da concepção positivista da ciência. Essa a razão pela qual pode ser chamada de escola pragmático-documental ou metódico-documental.

A 'disciplina' da historiografia, no sentido moderno do termo, foi fundada, pois, na transição do século 19 para o 20, mediante um primeiro corpo de regras e normas metodológicas fixado sob influência do positivismo e do historicismo. Nas décadas de 1920 e sobretudo de 1930, no entanto, mudanças fundamentais se produziram tanto na maneira de considerar as formas constitutivas da historiografia quanto em muitos outros campos da criação intelectual. A transição da primeira concretização da disciplina historiográfica na linha metódico-historicista para as novas

concepções que rejeitam os fundamentos postos pela historiografia do século 19 só vem a produzir-se no entreguerras, mais precisamente nos anos 1930, e sua consagração afinal ocorre apenas após a segunda guerra mundial, nos anos 1940-1950.

Os três grandes núcleos da inovação historiográfica que predominaram na segunda metade do século 20 – a historiografia marxista, a escola dos Annales e a historiografia quantitativa – surgiram e se articularam, é certo, em torno de centros de interesse bem diversos e alcançaram graus muito distintos de coesão e homogeneidade. O paradigma relativamente unitário para a historiografia conformado no século 19 foi sucedido no século 20, não por um outro, mas por vários outros, criando uma situação nova. Parte substancial desta novidade está não apenas na multiplicidade de paradigmas, mas especialmente na circunstância de que os paradigmas operaram de modo praticamente simultâneo, sem constituir uma sequência de substituições.

Desde a perspectiva com que podemos avaliar hoje essa História, pode-se ver que os anos posteriores à 2ª Guerra Mundial representaram, no desenvolvimento da historiografia contemporânea, uma verdadeira revolução, paralela e conexa com fenômeno análogo ocorrido nas ciências sociais e nas ciências em geral. Existe, contudo, um pormenor diferenciador, neste período peculiar: enquanto o marxismo e o quantitativismo podem ser considerados núcleos paradigmáticos com ampla projeção no campo geral das ciências sociais, de onde evoluíram até alcançar a historiografia, no caso do marxismo por certo com determinadas conotações particulares, a escola dos Annales foi o primeiro movimento historiográfico do século 20 que se origina no próprio campo da investigação histórica.

Costuma-se indicar o ano de 1929 como a data de nascimento da corrente de trabalho historiográfico que acabou por ser conhecida como a 'escola dos Annales'. Quanto a sua difusão, no entanto, somente a partir de 1950 é que ela se torna referência. Neste ano realiza-se em Paris o 9º Congresso Mundial das Ciências Históricas, durante o qual as novas concepções historiográficas tiveram, por assim dizer, sua efetiva estreia mundial. Foi nos anos 1950 que a historiografia brasileira começa a mostrar os primeiros sinais de recepção desta tendência. O marxismo, por

sua parte, foi a teoria das ciências humanas que deu à historiografia uma dimensão de maior alcance no campo teórico geral da realidade histórica.

A contribuição dos Annales significou um desenvolvimento extraordinário de temas novos e um interesse marcante pelo emprego de novos tipos de fonte. Ambas as tendências se reforçaram ao longo da evolução da escola, promovendo – o que é de particular importância – um relacionamento inteiramente renovado da prática historiográfica com as ciências sociais como a geografia, a sociologia, a antropologia, a economia. Esse relacionamento interdisciplinar, no período áureo de influência da escola, fê-la predominar ao ponto de poder falar em uma preeminência 'imperial' dos Annales. É a alguns historiadores desta escola – como nos *Écrits sur l'Histoire* (1969) de Fernand Braudel, por exemplo – que se devem os primeiros passos de formulação do conceito de 'história total', cunhado pela pretensão de abranger todos os aspectos da ação racional humana – ou pelo menos de deixar o mínimo deles de lado – por oposição aos conceitos, desgastados pela ilusão positivista, de 'história universal' ou 'história geral'. Do interior mesmo da escola jamais saiu, todavia, uma aproximação sistematizada de uma teoria histórica da sociedade. Os Annales produziram, de modo prático (se não pragmático) trabalhos metodicamente inovadores, desbravaram campos longamente tidos por estranhos ao saber histórico, por assim dizer romperam com os escrúpulos de abordar setores do agir humano que parecessem escapar ao olhar histórico – notadamente a ruptura do tabu referente ao documento escrito. Poucos formularam, contudo, contribuições teóricas quanto à natureza do conhecimento histórico, à constituição da ciência histórica, enfim à História como disciplina por si mesma.

A influência do marxismo foi profunda na trajetória das ciências sociais, particularmente desde os anos 1930 e, em especial, dos decênios que se seguiram à 2ª Guerra Mundial. Essa expansão da metodologia marxista nas ciências sociais em seu conjunto teve, no caso da historiografia, um impacto talvez ainda maior, pela natureza mesma da construção teórica marxista, cujo fundamento é a análise da História. Nos países ocidentais falou-se de uma historiografia marxista francesa (Labrousse, Vilar, Lefebvre, Soboul, Bouvier), de uma inglesa (Dobb, Hill, Hobsbawm, Hilton, Thompson, Samuel, Anderson), de uma italiana (Sereni, Zangheri, Procacci, Romeo, Barbagallo), de uma espanhola (Fontana, Tuñón, Elorza, Pérez Garzón, Ruiz),

de uma brasileira (Caio Prado Jr., Gorender, Nelson Werneck Sodré, entre outros). Diversamente da escola dos Annales, cujo âmbito é quase que exclusivamente francês, o marxismo possui uma difusão e uma importância de natureza supranacional. No entanto, através um conjunto de princípios comuns, deixa ela perceber a marca nacional concreta que inspira o desenvolvimento geral da filosofia e da teoria social marxista em cada caso.

O materialismo histórico se enuncia na obra de Marx e Engels na encruzilhada decisiva dos anos quarenta do século 19. Sua primeira formulação elaborada aparece já na *Ideologia Alemã*, escrita por Marx e Engels em 1845-46, mas publicada quase um século depois. Pierre Vilar recorda que a obra de Marx "introduziu a História no campo da ciência", embora o conceito de História desde uma perspectiva marxista ainda não estivesse acabado. Indicou também que Marx é o "primeiro estudioso que propôs uma teoria geral das sociedades em movimento", o que constitui, sem dúvida, uma brilhante forma de remeter a uma definição do histórico que faz justiça ao entendimento de Marx a esse respeito. Vilar insiste ainda que uma "teoria geral" não é uma filosofia.

O método de análise marxista de todo o processo histórico tem como eixo a dialética. Não é simples explicar, porém, o que se quer dizer com dialético, para além da ideia das contradições inerentes a toda realidade — tese e antítese — e sua superação em nova síntese. Para o marxismo, essas contradições não se produzem, como queria Hegel, em um movimento de ideias, mas sim nas condições materiais básicas. As "relações de produção" são a categoria absolutamente distintiva de cada estágio histórico. Tal relações de produção são um reflexo do estado da "forças produtivas", mas aquelas não estão necessariamente sujeitas a estas, de forma que em determinadas conjunturas históricas ambos elementos entram em contradição produzindo um conflito básico que dá lugar à mudança histórica. Os estágios históricos determinados pela natureza das forças e relações de produção existentes são pensados pelo marxismo como "modos de produção", que são tanto uma construção categorial e um modelo metodológico como, em termos reais, um estágio histórico. No plano das realidades históricas concretas, todavia, os modos de produção não se apresentam nunca da maneira que o modelo parece estabelecer,

mas com peculiaridades que obrigam a introduzir o conceito de "formação social" específica.

Josep Fontana caracterizou o desenvolvimento do materialismo histórico, desde a morte de Friedrich Engels em 1895 até os dias de hoje como um "duplo processo de desnaturalização e de recuperação", em boa parte simultâneos. Com a morte de Engels sobrevém uma primeira crise, em cujo contexto se desenvolve um revisionismo como o representado por Eduard Bernstein na Alemanha. O marxismo, na realidade, levou muitos anos a chegar plenamente aos círculos acadêmicos, em especial no campo da historiografia.

A historiografia marxista francesa centrou sua atenção em determinados temas escolhidos: a História do movimento operário – tomando como referência inaugural a revolução francesa – abrindo assim o espaço das muitas variações conhecidas sob a designação genérica de História social. Um aspecto, enfim, que não pode ser deixado de lado é o da importância da História à luz da teoria marxista, ou os aspectos sociais da própria prática do historiador. Além de Vilar, recorde-se Balibar, na esteira de Althusser, G. Dhoquois e Jean Chesnaux, cujo texto sobre a impossibilidade de se ignorar o passado concreto trouxe importante corretivo à perspectiva marxista da utopia revolucionária.

Desde a 2ª Guerra Mundial surge na Inglaterra uma extraordinária geração de historiadores que estavam em princípio ligados ao partido comunista britânico. Sob a inspiração e o ensino de Maurice Dobb e mais distante de R. H. Tawney, criou-se uma das 'escolas marxistas' cuja contribuição para a historiografia social é das mais densas e coesas, sem estar entevada por rigidez metódica e demonstrando possuir vasta capacidade de renovação. O marxismo foi determinante para a renovação da historiografia britânica enraizada, até a segunda guerra mundial em sua sempiterna tradição liberal (whig) cujos expoentes eram A. J. P. Taylor, H. Trevor-Ropper ou G. Elton.

Mesmo que se fale indiscriminadamente de uma historiografia marxista inglesa, é certo que estamos diante de autores diversos, cujas perspectivas historiográficas não coincidem monoliticamente. Um primeiro grupo pode ser visto nos historiadores que de uma ou outra forma estiveram ligados ao partido comunista e se exprimiram mais frequentemente na *New Left Review*, dentre os quais se destaca

Edward P. Thompson, certamente o mais original e criativo, responsável por marcante evolução no uso do aparato conceitual de inspiração marxiana, ao dedicar-se às questões culturais, desde um ponto de vista anti-estrutural, abordando as formas de representação e manifestação dos conteúdos de classe. O aspecto mais significativo desse conjunto de marxistas britânicos está sobretudo no que produziram em termos de fundamentação conceitual. A maioria dos historiadores vinculados a essa tendência influenciou tanto a pesquisa histórica concreta quanto a definição de processo histórico e dos fundamentos da disciplina. Destaca-se nesse grupo a obra de Eric J. Hobsbawm, sem a menor dúvida a de maior amplitude de visão e a mais abrangente de temas não umbilicalmente presos à História britânica. Destaque merece também a extensa e tanto ou mais influente obra de Edward P. Thompson, angular para a História do operariado inglês e determinante da redefinição dos termos de influência do pensamento marxista na historiografia, com sua *Miséria da Teoria*, em que polemiza duramente com Louis Althusser.

Thompson rechaça veementemente o que chama de "teoricismo" de Althusser quanto a uma História que concebe "asépticamente", ignorando o imperativo da base empírica da investigação, sem a qual nenhuma teoria toma assento. Trata-se ainda de uma polêmica acerca da perspectiva "culturalista" que Thompson adota em sua análise, questão por certo a mais discutida inclusive dentro do campo marxista. Thompson sempre insistiu no processo de criação de uma cultura específica de classe mediante as lutas sociais. Para ele, classe só surge no processo de combate social, ao longo do qual se constituem formas culturais peculiares nos e dos membros da classe. Classe não é, pois, uma estrutura mas uma cultura. É, contudo, equivocado ver nisso tudo um conflito irreduzível entre dois marxismos, o inglês e o francês. A polêmica com Althusser fora precedida por outras entre os historiadores ingleses – sempre a propósito da interpretação da História da Grã-Bretanha – e Thompson não oferece uma alternativa ao teoricismo que critica. Da crise geral do marxismo começou-se a falar no final da década de 1970. Até esse momento já se dispunha de um substancial acervo de produção historiográfica de inspiração marxizante. Os historiadores consideravam que o marxismo continuava sendo um instrumento de análise adequado, desde que depurado de seus dogmatismos e das amarras partidárias após profunda autocrítica. O marxismo dos últimos vinte anos

do século 20 abriu-se assim à diversidade e à pluralidade das ciências sociais, libertada das coerções de fidelidade partidária e inovadora na pesquisa e nos campos de aplicação.

O quantitativismo na historiografia é uma corrente que marcou a produção historiográfica dos anos 1960 e 1970 em muitos países, em especial nos Estados Unidos (mas também na França), afetando campos de estudo histórico amplos. Pode-se distinguir uma metodologia quantificadora aplicável a uma vasta área de estudos sócio-históricos, e não apenas ao âmbito próprio à historiografia, e um paradigma quantitativista da explicação do social, questão que apresenta implicações cognitivas muito mais fortes e abrangentes.

O movimento quantitativista iniciou-se na história econômica, na qual é essencial até hoje, pelo menos desde os anos 1930. No panorama atual da historiografia, raros são os setores de investigação cujo horizonte seja a quantificação ou, mais ainda, o quantitativismo, mesmo no caso particular da história econômica. Por isso convém proceder, na história chamada quantitativista, malgrado sutilezas de pormenor, de dois grandes grupos de orientação. Um é o representado pela cliometria, termo cunhado para referir o quantitativismo estrito, expresso na matematização de modelos específicos de comportamento temporal, pretendendo 'explicar' formalmente os processos históricos de longo prazo. O outro se pode definir como uma história estrutural-quantitativista, que recorre em ampla medida à estatística, à informatização, à quantificação, enfim, de uso instrumental, subsidiando a especificação de 'estruturas' econômicas, sociais ou culturais, no quadro de explicações mais complexas do fenômeno social da História, não redutível à linguagem formal da matemática. A época clássica da historiografia quantitativa foi, sem dúvida, a dos anos 1960. Para ela, os historiadores 'científicos' aplicam ao estudo da História métodos quantitativos e modelos de comportamento elaborados pelas ciências sociais. A História 'científica', por conseguinte, seria a que se integrasse plenamente aos métodos das ciências sociais, em especial aos da economia.

3. As crises dos grandes paradigmas

Ao final dos anos 1970, tornaram-se cada vez mais evidentes sinais de 'esgotamento' dos três grandes modelos historiográficos predominantes no período subsequente à 2ª Guerra Mundial. A busca de novas formas de representação nas ciências sociais tem início nessa quadra de 1970. A crise já vinha aparecendo em algumas ciências sociais vizinhas, a começar pela Antropologia. Não é de estranhar, portanto, que a influência dessa mudança na Antropologia tenha influenciado alguns intentos inovadores na historiografia.

O inegável progresso historiográfico alcançado no período de 1940 a 1970 levou afinal a disciplina a um grau de desenvolvimento irreversível, mas dando sinais de saturação. O abandono das fórmulas historiográficas mais influentes nos anos 1960 não foi seguido do aparecimento de um novo paradigma abrangente. A multiplicidade de abordagens e práticas metódicas caracteriza os anos 1980 e 1990. A maior parte das novas propostas, os esboços de novos modelos historiográficos, concentram-se na apresentação de escritos de reflexão, de fundamentação, de método e de teoria, quando não de exortação e normalização.

Nos anos 1980 constata-se uma mudança no panorama das tendências e ensaios no campo da teoria e da pesquisa social em seu conjunto, incluída a historiografia em todas as suas variações. O panorama ao final do século 20 pode ser caracterizado das mais diversas maneiras, mas certamente se impõe o aspecto de certa dispersão, rica em propostas inovadoras, fértil em modismos e abundante em 'releituras'. A época das grandes propostas paradigmáticas, como as do marxismo, dos Annales e do quantitativismo estrutural, que se estendeu dos anos 1940 até os 1980, cedeu à fase da crise dos paradigmas e da busca de novas formas de investigação e de expressão. Assim, ao encerrar-se o século 20, a grande linha de desenvolvimento que fez da História um inegável êxito cognitivo ao longo de mais de cinquenta anos, parece ter sofrido uma forte inflexão, da qual resultou a perda de atrativo da História-ciência em benefício da História-ensaio, sob forte influência pós-moderna e do formalismo linguístico ficcional.

No panorama de pesquisas aparentemente sem um norte definido emergem as buscas conscientes de novos modelos historiográficos. A tendência, pois, a

articular padrões metódicos e bases teóricas abrangentes permanece um traço característico do esforço científico. Três campos historiográficos podem servir de exemplo dessa busca renovada de recentrar o objeto e o modo de o trabalhar. Um é o da chamada micro-história, cujo objetivo, entre outros, foi o de promover a volta do sujeito individual do histórico. Outro é o da nova história cultural, que incorpora as questões da representação e das formas linguísticas de apreensão do mundo pelo sujeito individual ou coletivo. Um terceiro corresponde a uma forma de ressurgimento da história social e da sociologia histórica, que se rotula de ciência histórica socioestrutural.

O último quartel do século 20 apresentou-se, em dúvida, como uma fase de grandes mudanças. Mudanças econômicas e políticas, mas igualmente mudanças do padrão metódico do conhecimento científico do ser humano e de seu agir. A evolução das ciências sociais inclui a historiografia que se formou entre os três grandes paradigmas do século: a dispersão algo narcisista dos *Annales* e de seus seguidores, o escolasticismo dogmático do marxismo (influyente nas ciências sociais em geral) e o controvertido quantitativismo (também presente em outras ciências sociais). Formaram-se assim os descontentamentos com o que a historiografia vinha produzindo, de que é exemplo o intenso e algo disparatado debate sobre o pós-modernismo.

Ninguém contesta, por certo, que essas três grandes concepções da historiografia (em parte rivais), assim como suas bases crítica e técnica, deixaram ao menos um legado, relevante e impossível de ignorar, para qualquer progresso ulterior. Pretender abstrair delas é tão frívolo quão pouco plausível. No entanto, na historiografia contemporânea continuam existindo não poucos trabalhos que contêm fortes traços tradicionais da História 'exemplar', descritora dos 'bons' temas, fornecedora das análises 'certas' e propositora da explicação 'correta'.

Sob a influência geral de uma atitude intelectual e artística nova, ampla e difusa, de uma sensibilidade cultural conhecida como 'pós-modernismo', a concepção da velha disciplina historiográfica parece ser arrastada para a uma espécie de criação literária, análise semiótica, exploração microantropológica, em direção a um relativismo geral que rejeita as pretensões anteriores de encontrar 'explicações' do movimento histórico, mais ou menos apoiadas em teoria. De acordo

com esses pontos de vista, a nova forma apropriada do discurso histórico seria, por conseguinte, a narrativa, na sua mais simples expressão de relato. Ao que parece, a crise produziu, no mundo da historiografia, dois tipos de realidade. Uma delas é consiste na desvalorização dos fundamentos anteriores da prática do historiador, em função da qual se produziram buscas por caminhos externos à própria historiografia: a recepção da problemática pós-moderna em geral se encontra nessa ordem de reação. Outra é a resposta à crise produzida desde o próprio seio da historiografia e com seus próprios instrumentos, dada por historiadores mais imunes às influências externas, buscando 'novas' concepções e campos da pesquisa histórica, dado o esgotamento dos antigos.

No primeiro conjunto de respostas é difícil — pelo menos atualmente — ver mais do que 'revisões', 'releituras', ou lampejos efêmeros, importados, produtos uma vez mais da influência de modismos ou mesmo de tendências mais duradouras de cunho ensaístico, mas pouco praticantes do método disciplinar historiográfico. São as orientações pós-modernas. O segundo conjunto de respostas, produto da própria reflexão historiográfica, mas que recebeu também não poucas críticas externas, acarretou o aparecimento de propostas pragmáticas para novos enfoques da historiografia: enfoques temáticos, metodológicos, que assumem de novo traços de outros campos de investigação. Três dessas propostas merecem, seguramente, consideração especial: a da micro-história, a da história socioestrutural e a da história sociocultural.

O paradoxal, neste caso, é que uma disciplina como a historiografia, na qual a 'teorização' do objeto sempre foi extremamente tênue, tenha visto nos anos 1980 o surgimento de uma forte tendência 'antiteórica'. Isso não pode ser mostra de cansaço ou esgotamento quanto a uma reflexão pouco praticada, ao menos pouco sistematizada. Antes, trata-se de uma evidência da pouca solidez teórica da História. Uma matriz disciplinar insuficientemente assentada levou à rejeição da História 'naturalizada', cujo decalque do modelo das ciências naturais havia conduzido a histórias 'problemáticas', o que por sua vez levou à valorização do 'contar histórias', quase sem compromisso com garantias de verdade ou mesmo apenas verossimilhança, refugiado na liberdade literária. O pós-moderno construiu seu (relativo) sucesso sobre a crítica ao modelo racionalista, identificado com o projeto

da modernidade, no formato do despotismo metódico tardio do século 19. Seu equívoco, que transparece no final dos anos 1990 sob a forma de desencanto com os resultados obtidos, foi o de ter confundido a concepção de razão iluminista com a faculdade racional humana de reflexão crítica e de promoção do agir. A dispersão decorrente da nova liberdade plena de estilo teve duas consequências nefastas para a especificidade historiográfica. Uma foi a dissolução da abordagem histórica, sua instrumentalização pelas demais áreas de conhecimento. O segundo efeito consistiu numa perda de densidade da historiografia como fator explicativo da realidade social, cuja coerência argumentativa era (e é) esperada tanto pelos estudiosos quanto pelos integrantes das respectivas comunidades, a partir de cujo passado se conta poder construir uma explicação consistente do presente e uma inteligência útil do futuro.

No último quartel do século 20, duas são as tendências mais marcantes e cuja identificação apresenta menos dificuldades para a historiografia: o abandono das posições marxistas e a influência polivalente da análise da linguagem. Em parte, essa evolução se deve ao abalo causado pela crítica pós-moderna, que mostrou o quão frágeis eram as pretensões uniformizadoras dos modelos anteriores e chamou a atenção para a diversidade cultural multifacetada das ideias e as ações humanas.

Certas dimensões da posição pós-moderna influíram nas concepções gerais das ciências sociais, de forma que essa influência pode ser tida como um dos ingredientes mais fortes da 'crise' por que passa(ra)m estas. O pós-modernismo foi alimentado pela obra de alguns ensaístas sobre a cultura, filósofos, teóricos da literatura, linguistas e antropólogos. Sua influência sobre o pensamento historiográfico é inegável, sobretudo na concepção do 'discurso historiográfico'. A análise crítica da incidência pós-moderna na prática e na reflexão historiográfica contemporânea não é tarefa fácil por causa da heterogeneidade desta corrente de pensamento.

É, no entanto, indiscutível que o debate relativo ao significado da História e acerca da natureza da 'escrita da História', incentivado pelo pós-modernismo, está estreitamente relacionado com a questão de nossa 'representação linguística' do mundo, tomando como ponto de partida o que a filosofia contemporânea convencionou chamar de 'virada linguística'. Isso se reflete na preocupação com as formas da linguagem humana como definidoras da 'realidade' e com a manifestação

intelectual que veio a chamar-se de 'pensamento fraco' e que impregna de alguma maneira o pós-modernismo em seu conjunto. O correto parece, pois, deter-se no giro linguístico aparecido no pensamento filosófico em meados dos anos 1960.

O assunto que importa aqui especialmente é o da 'explicação do mundo' como resultado da linguagem com que tentamos captá-lo e que foi muito além do estrito âmbito filosófico em que surgiu, atingindo a prática do campo completo das ciências humanas e sociais, incluindo por certo a historiografia. A análise da linguagem conduziu à análise do discurso, e desta à análise da escrita da História como uma forma de discurso. Essa forma especial que é a História escrita foi tratada dentro do problema geral da natureza e do significado da linguagem. O que o discurso, o texto, a escrita são, com relação à linguagem, nos remete ao problema do que tais coisas significam na intelecção do passado.

A escrita da História também ocupou lugar nas preocupações da linguística pós-estruturalista e do desconstrucionismo, uma das variantes da primeira, que fala da necessidade de decodificar todo texto. É evidente que a discussão da natureza da linguagem humana, e a dos textos escritos, e de seu alcance exato para explicar o homem, têm certa incidência sobre a concepção do histórico e, conseqüentemente, sobre a ideia daquilo em que consiste a prática historiográfica. O desconstrucionismo apareceu, em certas ocasiões, como a expressão mais acabada desta ideologia do pós-modernismo como teoria da linguagem e da representação — ou de sua impossibilidade — mediante a linguagem. A questão é que o desconstrutivismo atinge a noção de 'fonte histórica' e a ideia mesma da possibilidade da transmissão da imagem histórica. Afeta medularmente também a concepção habitual de 'objetividade' do conhecimento expresso por uma linguagem. O desconstrutivismo implica, em suma, a não-diferença entre realidade e linguagem: todo o real, para o ser, tem de estar elaborado como linguagem.

Mas se bem podemos falar de uma especulação filosófica e linguística sobre a historiografia a partir das posições do pós-modernismo, é mais difícil fazê-lo a partir de uma produção historiográfica específica que se possa chamar de pós-moderna. Não obstante, a influência cultural de tal forma de pensar deixa sequelas claras, como propugnadora da morte da teoria. Uma historiografia pensada pelo pós-modernismo condena definitivamente o marxismo. Isso foi perfeitamente entendido

por F. Jameson, ao qualificar o pós-modernismo como mais um dos produtos culturais emblemáticos do capitalismo tardio. É por isso que parece estranho que, enquanto os pós-modernos recomendam e louvam a morte da teoria, precisamente os fundadores da teoria crítica literária, à qual se filia boa parte das ideias pós-modernas, defendem uma 'teoria da criação'. Nesse meio tempo, a crítica literária pós-moderna, que antes sustentava coisas do tipo "a claridade é uma forma de opressão fascista", volta a recomendar a leitura dos textos 'referenciados' ao mundo exterior.

Até que ponto esse complexo de atitudes pós-modernas afetou a historiografia ainda está por ser avaliado, como afirmou Jörn Rüsen (2015). De imediato, isso significa o abandono de duas ideias tipicamente modernas acerca da História: a de que esta abarca todo o desenvolvimento temporal e a de que seu curso é o progresso da racionalidade. Por outra parte, o pós-modernismo é também uma demissão, com sua rejeição de toda teoria – especialmente do marxismo – sob o disfarce de buscar novas aproximações da ação humana. Para o pós-modernismo, alguém teria inventado – indevidamente – a ideia de que é possível 'explicar' algo.

4. Novos modelos de historiografia?

Qual é realmente a verdade acerca da História (historiografia) hoje produzida? Essa pergunta se inspira do título de um livro recente de três historiadores da cultura, que colocam a questão da pertinência objetiva da História na era do excesso de dados, informações, pontos de vista (Kalifa 2008). Sem dúvida a questão da verdade 'na' História e 'sobre' a História é uma das trazidas ao primeiro plano pela análise do discurso. A verdade deve ser restaurada como uma das especificidades do discurso histórico, perante a pretensão de uma História-ficção. Na historiografia de hoje como na mais antiga, nada menos problemático do que essa questão. O que não é pouco, pois – com a abundância e a variedade das fontes – há, por assim dizer, mais 'História' do que antes.

Verdadeiramente nunca se dispôs de tantos livros de História como depois da 2ª. Guerra Mundial, com forte incremento a partir dos anos 1960. Nunca os historiadores produziram tanto "stultifying trivial", como julga o historiador

tradicional J. H. Hexter, em que se teria perdido muito do "rigor and sophistication of method". Parece claro, certamente, que a nova busca de novos modelos de historiografia é também uma das presenças sentidas numa época em que as buscas, e nem sempre as descobertas, são o que caracteriza inconfundivelmente o panorama.

São três as tendências que se destacam contemporaneamente: a micro-história e a nova história cultural, que têm relação explícita com diversas das ideias e posições do pós-modernismo, e a "ciência histórica sociocultural", expressão de ampla abrangência introduzido por Christopher Lloyd para abarcar a proposta historiográfica que se reclama dessas três esferas: ciência, História, sociedade e cultura (Lloyd 1996). O certo é que nenhuma nova historiografia parece deixar de reconhecer a influência de uma sorte de *cultural turn*, o que representa uma nova concepção teórica abrangente da História como ciência integradora dos fatores de constituição da identidade subjetiva e objetiva dos agentes racionais humanos, individual e coletivamente (Martins 2007, esp. cap. 1-3).

Referências

Hexter, J. H. 1979. *On Historians: Reappraisals of the Masters of Modern History*. Harvard University Press.

Kalifa, Dominique. 2008. "What is cultural history now about?", in R. Gildea and A. Simonin (eds), *Writing Contemporary History*, London: Hodder Education, p. 47-69.

Lloyd, Christopher. 1996. *As Estruturas da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2007. *Cultura e Poder*. São Paulo: Saraiva, 2ª. ed.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2009. Veritas filia temporis? O conhecimento histórico e a distinção entre filosofia e teoria da história. Em: *Síntese* (Belo Horizonte), v. 34, p. 5-25.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2013. Cultura, história, cultura histórica. Em: *ArtCultura* (UFU), v. 25, p. 61-79.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2015. Vitam impendere vero: moral e verdade na pesquisa. Em: *História & Perspectivas* (Online), v. 52, p. 13-37.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2017. *Teoria e Filosofia da História. Contribuições para o ensino de História*. Curitiba: W. A. Editores.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2020. Educação histórica e historiografia em um mundo sem fronteiras. Em: *Revista de Educação da Unina*, v. 1, p. 171-183.

Martins, Estevão C. de Rezende. 2020. Cultura e História: Desafios Epistemológicos no Século 21. Em: Rosângela Patriota; Alcides Freire Ramos. (Orgs.). *1968: 50 anos depois. Culturas - Artes - Políticas: utopias e distopias do mundo contemporâneo*. São Paulo: Editora Liber Ars, p. 23-38.

Rüsen, Jörn. 2015. *Teoria da História. Uma teoria da História como ciência*. Curitiba: Editora da UFPR (orig., alemão 2013).

Vainfas, R. e Cardoso, C. F. (orgs.). 2012. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus.

5. JUSTIÇA E PAZ: OS NÃO NEGOCIÁVEIS DA TEOLOGIA CRISTÃ¹ (UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA)

 <https://doi.org/10.36592/9786581110499-05>

Maria Clara Lucchetti Bingemer

O tempo que vivemos passa por várias crises

1. Um deles é uma profunda crise ética. A palavra ética é uma das mais utilizadas atualmente. Podemos encontrar comitês éticos em todas as instâncias de instituições públicas e privadas. Mas é uma ética que não obedece ao paradigma seguido pela humanidade desde a antiguidade, propondo um sistema de valores que configuram a vida.

Nos tempos pré-modernos, a Moral era teológica, o que significa que a Moral era Deus e a Fé o atribuidor da virtude. Assim, o ser humano estava antes de tudo ao serviço de Deus. O serviço a outros seres humanos caminhava junto com o serviço a Deus, mas seguindo em uma segunda faixa. O mundo era teocêntrico e “cheio de deuses”, como dizia o grego. Com a chegada da modernidade, deu-se um processo de separação da moral da religião. A humanidade e nada mais a religião constituíram o ponto marcante do desenvolvimento secularizado. A moralidade, entendida como extremamente individual, constitui-se em deveres para consigo mesmo. Ou seja, visa o aprimoramento pessoal, potencializando a autonomia individual.

2. A segunda é uma crise cultural. Nosso tempo é feito de incertezas, insegurança quanto a posições estáveis e sólidas na sociedade, ou uma clara identidade como pessoa e comunidade. Por causa da possibilidade de diferentes códigos e crenças, a teoria da verdade está no centro das atenções dos pensadores. Não encontramos mais certezas ou verdades absolutas. Estamos no meio de uma pluralidade em que nada se afirma categoricamente e às vezes temos a impressão

¹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Justice and Peace: the nonnegotiables of Christian Theology. A Latin American perspective. In: Linahan, J. E.; Orji, C.. (Org.). 'All the Ends of the Earth:' Challenge and Celebration of Global Catholicism (College Theology Society). 1ed. New York: Orbis, 2019, v. 65, p. 3-22.

de um terreno instável no que diz respeito à reflexão e ao conhecimento.

Um dos grandes desafios da pós-modernidade em que vivemos, talvez sem precedentes, é a relativização de todo esse estado de coisas. Estamos imersos na diversidade e na pluralidade, situados numa institucionalização débil, negligente e impotente das diferenças, com a sua fugacidade, maleabilidade e curta sobrevivência decorrentes.

O problema da identidade surge, principalmente, da dificuldade de sustentar qualquer identidade por um prazo mais longo. Tudo é fugaz, nada é para sempre,

3. A terceira é uma crise religiosa. A sede de transcendência e espiritualidade está presente hoje. A crise da modernidade e o advento da chamada, adequada ou indevidamente pós-modernidade, resgataram o absoluto que a modernidade pretendia banir e extinguir, segundo as profecias dos mestres da suspeita: Freud, Marx e Nietzsche. Mas é, no entanto, um absoluto sem rosto, sem contornos definidos e precisos, nem a espessura da instituição.

Os seres humanos que viveram a crise da modernidade, ou que nasceram em seu clímax, e agora nadam nas águas pós-modernas são - segundo Daniele Hervieu Leger - como "peregrinos" que percorrem os meandros das diferentes propostas religiosas, sem problemas para se mover. de um para o outro, ou mesmo fazendo os seus. própria composição religiosa com elementos de ambas ou mesmo muitas propostas. Muitos até se declarariam sem religião, mas não sem fé, como dizem pesquisas recentes sobre as novas formas de crer, por exemplo, no censo brasileiro de 2010.

4. Dentro desta crise religiosa, e ligada às duas anteriores, gostaria de apontar uma quarta, falando agora de dentro do Cristianismo: é uma crise eclesial. Esta afirmação tem a ver particularmente com a Igreja Católica, mas também com as Igrejas Cristãs históricas e até mesmo com algumas tendências do mundo pentecostal. A Igreja Católica vive momentos de crise profunda com todos os escândalos de abusos sexuais, juntamente com os financeiros. Pela primeira vez, esta Igreja tem um Papa do sul do mundo, com um estilo de governo e comunicação diferente. Sua firmeza na reforma da Igreja é, sem dúvida, algo que produz esperança, pelo menos para muitas pessoas na Igreja e muito mais fora da Igreja. Mas não podemos ignorar ou negar que a crise é profunda e muito grave.

Não há latitude ou região na Igreja de hoje protegida desse escândalo. E ainda que a maioria dos casos que apareceram na imprensa ou na mídia pública tenha acontecido no Norte, temos na América Latina o caso da Igreja chilena, muito respeitada, que lutou contra a ditadura com coragem e atitudes proféticas.

Não é mais algo episódico, acontecendo aqui e ali. É algo estrutural, que permite questionar se o cristianismo institucional hoje, da forma como se organiza e se configura, tem realmente futuro. Ou se, ao contrário, é hora de repensar e reinventar a comunidade dos seguidores de Jesus Cristo para ajudar a superar a desolação e voltar a experimentar a esperança e a alegria de ser cristão e de pertencer à Igreja. Essa é a questão que queremos abordar neste texto.

Cristianismo na crise de hoje

A crise do cristianismo aparentemente acompanha a crise da religião institucionalizada em geral. Estamos falando de uma religião que foi também e muito explicitamente uma cultura e a matriz civilizacional de metade do mundo. Também não está distante dos sistemas políticos com os quais foi identificada ao longo dos tempos. O cristianismo moldou o Ocidente como cultura e visão de mundo. E não podemos avaliar esse fato como negativo. Mas também não podemos deixar de ver isso de forma crítica.

Segundo o teólogo dominicano francês Christian Ducquoc, o cristianismo hoje deve superar os obstáculos que se devem não tanto aos seus fracassos, mas aos seus sucessos. Entre eles, talvez o mais importante seja passado da fé perseguida, escondida nas catacumbas, à religião oficial do Império. A mudança constantiniana, ocorrida no século IV, mudou o destino da fé cristã. Muitos autores refletiram sobre isso, nunca com ênfase suficiente.

Enquanto o cristianismo primitivo se afastou de todo desejo e vontade de dominação social e política, a conversão do Império foi entendida pela Igreja oficial como uma conquista destinada a transformar o mundo inteiro. O mandato evangélico de anunciar o Evangelho a todas as criaturas foi interpretado como uma tarefa sócio-político-religiosa e resultou no projeto colonial em outros continentes (América Latina, Ásia e África) erigindo a Europa, sua cultura e habitantes como paradigma

para toda a humanidade . O modelo resultante desse movimento é a cristandade que chega a ser quase a forma terrestre de um messianismo institucional.

Esse movimento realmente parecia fazer e construir um Cristianismo "global". Mas foi realmente global? E as culturas locais e particulares agredidas pela violência dos colonizadores juntamente com a anulação de suas divindades e religiões? O cristianismo trazido pelos europeus para a América - por exemplo - apareceu aos olhos dos povos originários como uma guerra entre povos e deuses, devido a uma mentalidade henoteísta em relação ao mundo asteca, como observaram Octavio Paz e outros pensadores.

A consciência geral dos povos originários era que estavam diante de um mundo invasor e inimigo protegido por deuses estranhos e estrangeiros, que também eram inimigos. Nesse contexto, a cruz, a Virgem Maria, os santos - tudo aquilo que constituía o catolicismo, a religião do colonizador - apareciam para o mundo ameríndio como o símbolo da força de seus inimigos e a causa de suas derrotas e perdas de uma forma obviamente injusta guerra.

O Concílio Vaticano II e o período que o seguiu perceberam a grande tentação que estava naquele modelo de cristandade. O concílio abriu a possibilidade de uma nova era, "um sopro de primavera inesperada", como disse João XXIII para a Igreja. Os documentos conciliares mostram que só é possível recuperar a credibilidade da proposta cristã se for superada a nostalgia de um passado glorioso e os cristãos se comprometerem a reconfigurar o projeto originário de Jesus, com a sua origem judaica, o seu serviço humilde e amoroso , a sua frágil comunidade, ao mesmo tempo vulnerável mas fiel, e a sua esperança luminosa para o mundo em que viveu.

A comunidade cristã primitiva teve que viver uma decepção dolorosa decorrente do fracasso do Mestre, crucificado como um malfeitor. Essa desolação inicial foi superada com a esperança trazida pela fé na ressurreição de Jesus. No começo took the form of expectation of an immediate future: the second coming of the Crucified One, Risen and Exalted in Glory who would renew all things. Durante quatro séculos viveu assim o cristianismo, evoluindo de uma esperança de Parusia imediata a uma dilatação desta mesma Parusia, atrasada no tempo, mas permanecendo no horizonte como uma inspiração motriz. As perseguições geraram

milhares de mártires, testemunhas que derramaram seu sangue e que testemunharam diante de diversas autoridades sua fé em Jesus.

O Conselho pretendia resgatar essas origens, essas fontes. Pode haver aí uma suspeita de estar ali, uma intenção de simplesmente repetir o passado. Porém, nas palavras de Jon Sobrino, o alerta para não se apegar ao passado é válido, pois não há absolutizações. Pois "ontem e hoje e amanhã implicam temporalidade e são essenciais para o ser humano ... Mas se um desses momentos se absolutiza, ou se um deles se apresenta com exclusão de outros, a temporalidade não se humaniza".

Na verdade, aprendemos com a história "que existem passados que enterram a história e são como correntes que aprisionam. E há passados que são disparadores da história, como molas que se movem para a frente. "

Assim é com o passado de Jesus de Nazaré e seus primeiros seguidores. Eles são uma fonte de água viva que distribui e alimenta. Eles também são elementos constitutivos de qualquer futuro que pode ou deveria ter o Cristianismo ainda digno dessa identidade e nome. Para isso, devemos retornar às fontes e recuperar a esperança. E nisso a fonte hebraica nos ajuda. A esperança messiânica deve ser recuperada, não apenas no sentido político ou apenas intelectual, mas integrando o elemento místico da fidelidade e do amor.

Marc-Alain Ouaknin, em seu livro "Os dez mandamentos" diz que os Dez Mandamentos não são apenas injunções ou proibições. Eles não "praticam" a moral. Pelo contrário, são portadores de uma ética dinâmica do futuro, para ser mais, para viver melhor, para dar substância à palavra, para se abrir a fecundidades sem precedentes. Carregam toda uma concepção do homem bíblico e de suas relações com os outros: outro homem ou mulher, pai ou filho, outro, meu vizinho conhecido ou desconhecido, outro que é o próprio Deus, mas também a natureza, o trabalho, o texto ... Comentando no 4º mandamento, ele dirá: "Lembre-se do seu futuro". Com isso, ele quereria dizer - como o interpretamos - que não é impossível que a fé recupere sua credibilidade, se superar a nostalgia e qualquer outro obstáculo, reprimindo seu projeto original de outra forma. Talvez seja assim que recupere o seu sopro de esperança: fazendo memória do futuro, do que vem e é o conteúdo da nossa esperança.

O gênio da esperança messiânica não é separar a elaboração e a proclamação do conceito de humanidade da representação do futuro, nem separar esta última de uma crítica das condições da experiência. Esta proclamação e representação do Cristianismo têm um nome próprio: Jesus de Nazaré. Seu mistério afirma que o lugar possível para encontrar Deus é a humanidade. A possibilidade de viver a Transcendência e o primado do Espírito é carne humana, inserida no tempo e no espaço. É a isso que aspira a humanidade, e a fé cristã afirma que isso aconteceu em Jesus de Nazaré. Portanto, seu passado é nosso futuro.

É, portanto, possível, apesar de todas as aparências em contrário, que a fé cristã recupere a sua credibilidade, sob a condição de superar a nostalgia de uma hegemonia da cristandade que apenas a distorceu e prejudicou. Talvez recupere assim o sopro de esperança provocante e renovada que diz que a recordação do passado é uma condição incontornável para viver o presente e construir o futuro com responsabilidade.

Este é o nosso desafio hoje. Em meio a essa crise, como resgatar a pureza e o frescor do cristianismo, ou seja, sua identidade? O que podemos ver como futuro para o Cristianismo no mundo de hoje? Quais são os elementos inegociáveis que podem fazer com que o cristianismo ainda valha a pena ser vivido e proclamado hoje?

Fé Cristã: Deus na história e na carne humana

O que é o imprescritível do Cristianismo, o núcleo do Evangelho de Jesus de Nazaré e a correspondente imagem de Deus? O imprescritível e inegociável do Cristianismo é o cuidado do outro: O Outro em maiúsculas, que é Deus e também qualquer ser humano. Mas também o outro além de nós: e principalmente o outro vulnerável: o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro. Deus-em-si é inefável, indizível, mas Deus em Jesus Cristo quis mostrar sua proximidade ao ser humano, com todas as suas ambigüidades, e, portanto, por meio de sua revelação, podemos descobri-lo nos mais pequenos (Mt 25,40). Não podemos descobrir Deus a partir de um a priori metafísico e ontológico nem de um a posteriori simplesmente moral, legal ou litúrgico, mas fundamentalmente de um ético. O Verbo encarnado é isso a priori. Jesus Cristo, com a sua encarnação, dessacralizou o sagrado e sacralizou o homem.

Estamos diante de um processo de perda das palavras para falar sobre o Deus da tradição judaico-cristã ocidental. Frequentemente pensamos que Deus está presente apenas no explícito de nossa religião, mas Deus está presente no implícito. Porque os seus caminhos não são os nossos, Deus está sempre presente incógnito. No nosso tempo e espaço concretos, a aproximação ao outro e o seu reconhecimento são a grande oportunidade que Deus nos oferece, no mesmo movimento em que O lembramos e fazemos memória do próximo. Por outro lado, o distanciamento do outro ou a sua negação são sinais indiscutíveis do esquecimento de Deus e do próximo.

Deus é experimentado pelas gramáticas de todos os tempos, mas a gramática da fraternidade e irmandade universal é a única que pode ser expressa em linguagem humana, que conta em um único e mesmo movimento Deus Pai e todos os seres humanos. A gramática do amor, ao contrário de todas as outras, que costumam ser exclusivas e autorreferenciais, é inclusiva e defende a igualdade e a justiça na diferença. O verdadeiro conhecimento de Deus consiste então na prática diária da misericórdia, que é, na realidade, conhecimento de Deus através do reconhecimento do próximo.

A revelação judaico-cristã pode confirmar isso. Ao retratar Deus como vindicador dos pobres e oprimidos, o Primeiro Testamento deixa claro que existe uma estreita conexão entre a justiça e a revelação de Deus. O Novo Testamento expande esta revelação não só na pessoa de Cristo, "que se fez pobre por nós, para que pela sua pobreza nos enriquecêssemos" (2 Cor 8.9), mas também naquele cântico da identidade cristã que contém o mais longo definição de Deus na Bíblia, cantada pelos lábios de uma mulher: ele é a "misericórdia que ... derruba os poderosos de seus tronos e ergue os humildes; que enche os famintos de coisas boas e manda os ricos embora vazios" (Lc 1,50-53). Esta revelação é incompatível com o culto ao deus das riquezas (Mt 6,24) porque os verdadeiros donos do reino de Deus são os pobres (Lc 6,20).

Assim, encontramos, no final do Novo Testamento, na primeira carta de João, a única frase bíblica que fala não do que Deus faz, mas de quem Deus é: "Deus é Amor" (1 Jo 4,16). Conhecemos a realidade do amor e da bondade não especulando sobre eles, mas vendo-os em ação. Compreendemos seu significado quando nos

tocam e nos movem. Isso é o que uma "teologia narrativa" tenta explicar. E é por isso que essa forma de fazer teologia está sendo cada vez mais considerada uma boa alternativa à forma especulativa.

Tanto o ágape quanto a caridade estão em conflito com nossa experiência de amor mais frequente, que os gregos chamavam de eros. Quase todo o ágape que nós, humanos, possuímos nasce de nosso eros, que ele então transforma. Isso geralmente pode ser visto no amor dos casais um pelo outro ou no amor dos pais pelos filhos. No entanto, a ambigüidade de nossos desejos eróticos levou muitos pensadores (a partir de Aristóteles) a afirmar que a mais completa experiência do amor desinteressado se encontra na amizade, - filia - ou pelo menos em algumas formas de amizade.

Afirmar que Deus é Amor desautoriza qualquer instrumentalização do culto religioso. Como seres humanos, somos incapazes de dar a Deus qualquer coisa que seja digna dele. A única coisa que ele pede de nós é um pouco de confiança e uma resolução firme de amar uns aos outros como iguais. Este é um tema que evolui maravilhosamente no Primeiro Testamento, atingindo seu ápice no capítulo 58 de Isaías. "Não é este o tipo de jejum que escolhi: perder as cadeias da injustiça e desamarrar as cordas do jugo, libertar os oprimidos e quebrar todo jugo? 7 Não é compartilhar a comida com os famintos e prover o pobre andarilho com abrigo - quando você vê o nu, para vesti-lo e não para se afastar de sua própria carne e sangue? Então sua luz irromperá como o amanhecer, e sua cura aparecerá rapidamente; então a tua justiça [a] irá adiante de ti, e a glória do Senhor estará à tua retaguarda. Então você clamará, e o SENHOR lhe responderá; você gritará por socorro e ele dirá: Aqui estou.

Portanto, a atitude humana, fruto desse encontro com Deus e preparação para ele em plenitude, consiste na vontade de lutar pela justiça, pela fraternidade e pela igualdade entre todos os seres humanos. Se as pessoas estão envolvidas nesta luta, então eles não precisam se preocupar se acreditam que podem encontrar Deus ou não. De acordo com o Novo Testamento, eles já o encontraram, mesmo que não percebam (Mt 25,31ss; 1 Jo 4). Quando Deus se entrega à humanidade como Pai, o primeiro resultado (e a melhor prova) dessa doação é a plena igualdade entre os seres humanos, como entre irmãs e irmãos. É como se Deus nos dissesse: "Desci até

“você, mas agora você deve se curvar em direção aos que estão abaixo de você ou longe de você”. A igualdade é o mais religioso, o mais teológico e o mais cristão de todos os anseios humanos, porque a razão é incapaz de justificá-la. A natureza está repleta de exemplos de desigualdades, por isso devemos reconhecer que um salto qualitativo é dado no ser humano. Visto que os humanos são “transcendentes” com respeito à natureza, as desigualdades naturais não podem ser usadas como argumentos para justificar as desigualdades humanas.

Segundo a perspectiva antropológica, que afirma que a carne humana habita para sempre no ser e na vida de Deus com a Encarnação do Verbo em Jesus de Nazaré, o cristão imprescritível deve ser encontrado nessa carne humana e não em outro lugar. Isso faz com que o cristão imprescritível seja algo estrutural compartilhado por todos os seres humanos, fundado no Espírito Santo, que torna todas as criaturas capazes de Deus como criaturas do mesmo Pai no céu. Essa condição e capacidade estrutural, apesar de universal, deve se encarnar no tempo e no espaço, embora o uso de imagens seja sempre ambíguo e, em vez de construir ícones, possa construir ídolos. De qualquer forma, é preciso correr o risco.

A proposta latino-americana: um ponto de partida para um projeto global

Na América Latina, no ano de 1968, havia uma proposta local de uma nova forma de conceber a vida cristã e a pertença à Igreja. Aconteceu em Medellín, Colômbia, na II Conferência Episcopal do continente. Foi um projeto local. A Igreja do continente não queria ser mais uma projeção da Igreja europeia, mas queria viver segundo os seus traços e características, descobrindo e projetando um rosto novo e mais autêntico.

Isso significava seguir as orientações do Vaticano II. Em 11 de setembro de 1962, um mês antes do início do Vaticano II, o Papa João XXIII fez uma transmissão que surpreendeu a Igreja e o resto do mundo. Afirmou: “No que diz respeito aos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se como é. Ela deseja ser a Igreja de todos, especialmente a Igreja dos pobres”.

Graças às palavras do Papa, surgiu a ideia da Igreja dos pobres. O Conselho abriu novos caminhos para isso. A herança do Vaticano II, encontrada especialmente

na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, chama a atenção para o dever de atenção ao humano como coração da vocação e missão da Igreja. De acordo com as palavras de abertura desse documento, "As alegrias e as esperanças, as dores e as ansiedades dos homens desta época, especialmente aqueles que são pobres ou de alguma forma aflitos, essas são as alegrias e esperanças, as dores e ansiedades dos seguidores de Cristo. Na verdade, nada genuinamente humano deixa de criar eco em seus corações. Pois a deles é uma comunidade composta por homens. "

Também no número 26, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* volta a falar sobre as condições que tornam a vida humana verdadeiramente humana. "... Cresce a consciência da exaltada dignidade própria da pessoa humana, visto que ela está acima de todas as coisas e seus direitos e deveres são universais e invioláveis. Portanto, deve ser disponibilizado a todos os homens tudo o que é necessário para uma vida verdadeiramente humana, como comida, roupas e abrigo; o direito de escolher livremente um estado de vida e de constituir família, o direito à educação, ao emprego, a uma boa reputação, ao respeito, à informação adequada, a uma atividade de acordo com as normas retas da própria consciência, à proteção de privacidade e liberdade legítima, mesmo em questões religiosas. Portanto, a ordem social e seu desenvolvimento devem invariavelmente trabalhar para o benefício da pessoa humana se a disposição dos negócios deve ser subordinada ao domínio pessoal e não o contrário, como o Senhor indicou quando Ele disse que o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado. Esta ordem social requer aprimoramento constante. Deve ser fundada na verdade, construída na justiça e animada pelo amor; na liberdade, deve crescer a cada dia em direção a um equilíbrio mais humano. Uma melhoria nas atitudes e mudanças abundantes na sociedade terão que ocorrer para que esses objetivos sejam alcançados. "

Essa foi a direção indicada pela recepção do Conselho na América Latina. Aconteceu em Medellín, Colômbia, em 1968. Isso levou a uma crítica estrutural de um evangelização conduzida por e para as elites. A nova proposta para a Igreja continental nos anos seguintes supôs também uma nova forma de conceber toda a Igreja, que agora se voltaria preferencialmente para as vítimas da desigualdade, da injustiça, da opressão e da violência institucionalizada.

Os bispos tomaram como ponto de partida para sua conferência a pergunta: "O que significa ser cristão em um continente de pessoas pobres e oprimidas?" O Papa Paulo VI, em seu discurso aos "camponeses" (camponeses) na Colômbia, destacou a orientação principal:

Os bispos latino-americanos não podem ficar indiferentes diante das tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos em miséria, que em muitos casos se torna uma miséria desumana. Um grito ensurdecido jorra da garganta de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que os alcance de nenhum outro lugar. "Agora você está nos ouvindo em silêncio, mas ouvimos o grito que surge de seu sofrimento",

A convite do Papa e inspirada pelo Espírito do Concílio, a Igreja em LA assumiu a sua vocação e destino de ser a fonte de um novo modelo eclesial baseado no binômio bíblico: fé e justiça. "O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente às tremendas injustiças sociais que existem na América Latina, que mantêm a maior parte de nossos povos numa penosa pobreza, que em muitos casos equivale à miséria humana".

Na apresentação do documento de conclusões, os bispos reunidos em Medellín afirmaram que "a Igreja latino-americana tem uma mensagem para todos os homens que neste continente têm" fome e sede de justiça ". E, reconhecendo a situação de injustiça que viveu a Os povos latino-americanos, apontaram suas causas, feitas pelo esgotamento das possibilidades de transformação do capitalismo e do marxismo.

A opção pelos pobres foi então inaugurada. O continente estava em situação de violência institucionalizada. Os bispos declaram: "Devemos aguçar nossa consciência do dever de solidariedade com os pobres. Essa solidariedade significará fazer nossos problemas e lutas e saber falar por eles. Isso se traduzirá em denunciar a injustiça e a opressão, lutando contra a intolerável situação em que muitas vezes se encontram os pobres e a disponibilidade para dialogar com os grupos responsáveis por esta situação, a fim de os fazer compreender as suas obrigações ".

E continua o mesmo capítulo: «Por tudo isto queremos que a Igreja latino-americana seja evangelizadora e solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde serva de todos os homens dos nossos povos. Seus pastores

e outros membros do Povo de Deus darão sua vida, suas palavras, suas atitudes e sua ação, a necessária coerência com as demandas evangélicas e as necessidades dos homens latino-americanos ”.

O subtítulo “Preferência e solidariedade” aponta as raízes do que se chamará de opção preferencial pelos pobres: “O mandato especial do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve conduzir-nos a essa distribuição do esforço apostólico. e o pessoal dirige-se, preferencialmente, aos setores mais pobres e necessitados e aos povos segregados por uma causa ou outra, estimulando e acelerando as iniciativas e estudos que para esse fim se realizem. Queremos, como bispos, aproximar-nos, com mais simplicidade e fraternidade sincera, dos pobres, possibilitando e acolhendo seu acesso a nós ”.

Esta era também uma Igreja que desejava falar a língua das culturas indígenas e nativas e validar suas tradições, seus rituais e seus modos de culto, respeitando-os. Onde essas tradições e culturas conviveram com a cultura cristã trazida pela evangelização colonial, houve que se esforçar para integrá-las como parte constitutiva do processo de discurso e práxis da Igreja.

Esta Igreja viu o desafio da justiça inseparável do desafio da violência. O estado de injustiça e pobreza no continente foi chamado pelos bispos reunidos em Medellín de “violência institucionalizada”. A questão do conflito e da violência foi e continua a ser tratada como um grande desafio no continente. Teologia da Libertação tem dedicado muita atenção a este assunto. A violência está longe de ser superada no continente. No entanto, seu rosto mudou. Agora, em vez do exército e dos soldados que perseguiram e torturaram pessoas que lutavam por justiça e contra a pobreza, os agentes da violência são muitas vezes os traficantes. Toda uma geração de jovens é constantemente assassinada todos os anos.

Por outro lado, o mundo inteiro está sofrendo - como o Papa Francisco freqüentemente descreve - uma forma serial da Terceira Guerra Mundial. Grupos radicais de jihadistas no Oriente Médio estão fazendo com que cidades inteiras desapareçam. Crianças sofrem violência, junto com mulheres e idosos. O pânico domina a região e força muitas pessoas, ainda mais do que antes, a fugir para os países mais ricos dos Estados Unidos e da Europa.

A teologia e a ética cristãs devem responder a esses desafios. Fiéis à realidade, é imperativo revisitar o Evangelho, buscando caminhos novos e criativos para fazer da paz uma realidade concreta em nosso mundo. O desafio da teologia latino-americana é perseverar no cumprimento das prioridades estabelecidas nos últimos cinquenta anos. Isso requer resgatar a memória e o testemunho daqueles que construíram essas prioridades e as trabalharam, mesmo com risco de sua própria segurança e vida. Precisamos de uma teologia de testemunhas, de mestres espirituais, mais do que textos eruditos e abstratos. Nesse sentido, as biografias dos místicos, dos mártires e dos santos são poderosos "textos vivos" que podem ser revisitados e cujas reservas de luz e sabedoria nunca se esgotarão. A teologia latino-americana nasce da experiência vital e do martírio de uma nuvem de testemunhas, homens e mulheres que se dedicaram a tornar possível um futuro diferente para o continente.

A opção pelos pobres nos planos econômico, político, social e cultural gerou uma nova teologia, que já era mundialmente conhecida: a Teologia da Libertação. Segundo Jon Sobrino, o primeiro despertar da humanidade nos tempos modernos foi o despertar do sono dogmático, graças a Kant, Hegel e aos mestres da suspeita. Sua consequência é o *intellectus fidei*. O segundo despertar, desta vez do sono da desumanidade, ajuda-nos a compreender a necessidade de a teologia ser preferencialmente *intellectus amoris*. E esta é uma teologia preocupada em "tirar da cruz os povos crucificados". A Teologia da Libertação sempre procurou ser esse *intellectus amoris*, entendendo-se como uma teologia ao serviço da infinita misericórdia de Deus. Uma teologia que parte da necessidade de justiça como necessidade básica de toda a humanidade.

Nos últimos anos, a Teologia da Libertação não desistiu dessa vocação para ser *intellectus amoris*. Agora essa inteligência do amor é mais rica do que antes, pois ampliou seu alcance e reconheceu outras pobreza antropológicas como desafios para seu discurso, além do tipo socioeconômico e político: toda a questão da ecologia, as injustiças de gênero, raça e etnia. A necessidade de superar os preconceitos inter-religiosos, etc. Todas essas são também misérias antropológicas que afligem os seres humanos, e a Teologia da Libertação continua a dar uma atenção muito estreita a todas elas.

Com esta visita a uma Igreja local, que procurou propor uma experiência local à Igreja universal, podemos aproximar-nos do que é o imprescritível e o inegociável do Cristianismo hoje, neste tempo de crise e de dúvidas.

Justiça e Paz: os não negociáveis

Questões como a injustiça e a transformação das estruturas sociais - que a Igreja começou a pensar em 1891 com a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, desenvolvida nos anos 1960 pelo Concílio Vaticano II e reformulada pela Igreja latino-americana com os documentos de Medellín e Puebla - estiveram sempre presentes ao cristianismo e constituem os elementos inegociáveis de sua identidade.

A pobreza é um mal que deve ser extirpado e, para isso, a sociedade deve ser transformada pela raiz. Podemos lembrar aqui as palavras proféticas de Dorothy Day: "Que direito qualquer um de nós tem à segurança quando os pobres de Deus estão sofrendo? Que direito tenho eu de dormir em uma cama confortável quando tantos estão dormindo nas sombras dos prédios aqui neste bairro do escritório do Catholic Worker? Que direito temos nós à comida quando tantos estão com fome ou à liberdade quando ... tantos organizadores do trabalho estão na prisão? "

As palavras fervorosas de Day nos dizem que colocando a justiça como primeira prioridade, os cristãos não estão fazendo apenas uma escolha sociológica ou política. Eles estão fazendo uma opção teológica, apoiada por uma séria reflexão teológica e por toda a história da Igreja. Afirmam mais uma vez que é preciso optar preferencialmente pelos pobres porque Deus o fez. Deus se revela como o Deus dos pobres, aquele que vem ouvindo o clamor do povo em perigo; aquele que fala e dá voz aos pobres, à viúva, ao órfão e ao estrangeiro; os que vivem privilégios divinos e assumem nossa carne vulnerável e mortal, sendo obedientes até a morte de cruz. A primeira motivação para um cristão lutar pela justiça não é criar estruturas políticas concretas, mas sim fazer a vontade de Deus e construir o Reino de Deus. A mudança das estruturas e a transformação da realidade são consequência dessa opção primordial.

A escolha da justiça reunirá a opção pela não violência e pela construção da paz. Justiça e paz, segundo os textos bíblicos, lembra não só são inseparáveis, mas

até se beijam como irmãs amorosas ou amantes apaixonados. Por exemplo, Salmos 85: 8 Eu ouvirei o que Deus, o Senhor, falará: porque ele falará paz ao seu povo e aos seus santos; mas não os deixem voltar à estultícia.⁹ Certamente a sua salvação está perto daqueles que o temem ; que a glória habite em nossa terra.¹⁰ Misericórdia e verdade se encontram; a justiça e a paz se beijaram.¹¹ A verdade brotará da terra; e a justiça olhará do céu.

O magistério mais recente da Igreja reconhece essas duas prioridades. Como Paulo VI, em sua carta "Populorum Progressio" de 1967. "Ainda mais recentemente, procuramos cumprir os desejos do Concílio e demonstrar a preocupação da Santa Sé pelas nações em desenvolvimento. Para isso, sentimos que era necessário acrescentar outra comissão pontifícia à administração central da Igreja. O objetivo desta comissão é "despertar no Povo de Deus a plena consciência de sua missão hoje. Desta forma, eles podem promover o progresso das nações mais pobres e da justiça social internacional, bem como ajudar as nações menos desenvolvidas a contribuir para o seu próprio desenvolvimento. . " O nome desta comissão, Justiça e Paz, descreve adequadamente seu programa e seu objetivo. Estamos certos de que todos os homens de boa vontade desejam se juntar aos Nossos companheiros católicos e cristãos na realização deste programa. Portanto, hoje, urgentemente, exortamos todos os homens a unirem suas idéias e atividades para o desenvolvimento completo do homem e para o desenvolvimento de toda a humanidade. "

Também o Papa Francisco, que tem moldado seu pontificado de acordo com uma preocupação incansável pela justiça e pela paz, pronunciou algumas coisas importantes sobre esses dois elementos inegociáveis do Cristianismo. Seria muito longo citar todas as suas declarações a favor dos pobres ou relembrar seus gestos, atitudes e iniciativas nesse sentido. Entre estes, poderíamos citar todas as coisas concretas que o cardeal Kracewki está fazendo em seu nome pelos pobres de Roma. Ou sua iniciativa de reunir três dicastérios em um só, o Dicastério para o Desenvolvimento Humano Integral, onde é pessoalmente responsável por tudo o que se refere às migrações, uma das claras prioridades de seu pontificado.

Recentemente, em um encontro inter-religioso em Abu Dhabi, Francisco declarou: "A justiça é a segunda ala da paz. Ninguém, portanto, pode acreditar em

Deus e não buscar viver em justiça com todos, de acordo com a Regra de Ouro ". "Portanto, tudo o que você deseja que os homens façam a você, faça-o a eles; pois esta é a lei e os profetas. " "Paz e justiça são inseparáveis! ... Esta" fraternidade humana "também vem com o dever de rejeitar e condenar a guerra, afirmou, notando sua" crueza miserável "e" consequências fatídicas ".

Lá, ele também fez um apelo às religiões do mundo, dizendo que "deveriam ficar de guarda como sentinelas da fraternidade na noite do conflito. Devem ser alertas vigilantes à humanidade para não fechar os olhos diante das injustiças e nunca se resignar às tantas tragédias do mundo ".

Conclusão: o futuro é comunhão

Nesta reflexão sobre os inegociáveis do Cristianismo, algo que fica evidente, depois deste caminho que fizemos, é a urgência que nos lança para a frente. Paulo disse no início do Cristianismo: "Porque o amor de Cristo nos compele" (2 Coríntios 5:14). O tempo é de não tendo mais tempo. E esta urgência se deve ao fato de que "O velho se foi, o novo está aqui!" (2 Cur 5, 17).

Na verdade, tudo é urgente no que diz respeito ao futuro que dá sentido à nossa vida. Isso já era compreendido por Jesus de Nazaré em seu tempo e também por suas primeiras testemunhas. O futuro é um tempo de espera, sim, mas também o fim da espera. Tudo é novo e o velho já passou. Mas ainda não percebemos totalmente o que esperamos e devemos continuar lutando e redescobrimo novas formas de dizer o que é o cerne do mistério da vida.

O futuro é tão real ou talvez até mais real do que o passado e o presente. É este futuro que nos permite continuar a acreditar que a vida tem um sentido, que vale a pena perder a vida para encontrá-la, que o que nos chega não é uma ameaça nebulosa, mas um horizonte luminoso de sentido que molda toda a nossa vida. .

Nossos tempos, às vezes tão sombrios como Hannah Arendt e muitos outros disseram, podem ser vividos com esperança. É assim que Etty Hillesum, Simone Weil, Oscar Romero, Ignacio Ellacuria, Christian de Chergé, Dorothy Day, Thomas Merton, Martin Luther King e tantos outros continuaram lutando e esperando e por isso são para nós hoje testemunhas do futuro. Por isso são nossos contemporâneos. Eles não

cessaram de questionar a história e as instituições. Aqueles que entre eles são cristãos, questionaram também a Igreja. Mas o fizeram para proteger um horizonte mais distante do que os sofrimentos imediatos que estavam suportando.

O Cristianismo tem futuro, e este é um convite a viver o presente olhando para frente, impelidos pela urgência do amor que não pode mais repetir narrativas gastas que não podem mais se comunicar; impelidos também pela criatividade que nos obriga a não nos deter apenas em textos e formulações passíveis de lapso de tempo, mas a deixar a narrativa das testemunhas emergir fresca e nova;

pela audácia que permite encontrar em meio à palavrões do mundo e à laicidade dos tempos a Palavra que ressoa onde menos se espera.

Acima de tudo, o cristianismo tem futuro porque é um mistério de comunhão. A genialidade do cristianismo é fundamentar-se na solidariedade e na comunhão, não na solidão. O futuro deve ser feito de comunhão para superar a dor da solidão e do mal. O futuro nos diz que na aventura da fé, só Deus é Deus. Tudo o mais, inclusive a Igreja, é apenas um sinal, um 'sacramento'. Nem a Igreja é o reino, nem a hierarquia é a Igreja, embora ambas tenham uma importância indispensável.

O mistério dinâmico que o cristianismo tem a oferecer é solidariedade e comunhão. Esta é a maior contribuição que a proposta cristã pode dar hoje, em um mundo sedento de escuta, de verdade e de relações profundas. Mas esse mundo só pode ser construído se o cristianismo voltar uma e outra vez aos seus elementos inegociáveis, ou seja, se o povo de Deus que segue Jesus Cristo não desistir de investir em iniciativas ousadas para construir a justiça e a paz.

Referências Bibliográficas

AA. VV., *Iglesia y cultura latinoamericana*. Bogotá, 1984.

ALVAREZ, Carlos Mendoza; Rubio, Hector Conde. *Arqueología de la violencia. Nuevos paradigmas en el pensamiento y el lenguaje para la praxis no violenta*. Mexico City: Universidad Iberoamericana, 2017.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Justice and Peace: the nonnegotiables of Christian Theology. A Latin american perspective*. In: Linahan, J. E.; Orji, C. (Org.). 'All the Ends

of the Earth:' Challenge and Celebration of Global Catholicism (College Theology Society). 1ed.New York: Orbis, 2019.

BOURETZ, Pierre. Testigos del futuro. Madrid: Trotta, 2012.

COMIN, Albert, Unity of God, Multiplicity of Mysticism, Cristianisme i Justícia, Booklet 92. Barcelona, 1999.

DAY, Dorothy. Selected Writings, edited and with an Introduction by Robert Ellsberg. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

DORADO, José Gonzalez. De Maria Conquistadora a Maria Liberadora. Santander: Sal Terrae, 1987.

DUCH, Lluís. El exilio de Dios. Madrid: Fragmenta, 2017.

DUCQUOC, Christian. Cristianismo memória para o futuro, São Paulo, Loyola, 2000.

DUCQUOC, Christian. Cristianismo memória para o futuro (SP: Loyola, 2000), last cover.

DUSSEL, Enrique. De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1968-1979. México: Edicol, 1979.

FAUS, José Ignacio Gonzalez. "God?" Cristianisme i Justícia, Booklet 157, 2015.

HERVIEU-LEGER, Daniele. Le pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 2001.

LERNOUX, Penny. Cry of the People: the Struggle for Human Rights in Latin America: The Catholic Church in Conflict with U. S. Policy. New York: Penguin, 1982.

Medellín Documents 14 "Poverty of the Church Second General Conference of Latin American Bishops, The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council, II: Conclusions, 2nd ed. Washington, DC: Division for Latin America—USCC, 1973.

MELIÀ, Bartolomeu. "O Guaraní reduzido" in AA. VV., Das reduções latinoamericanas as lutas indígenas actuais. São Paulo, 1982.

OUAKNIIN, Marc- Alain. Les dix commandements. Paris: Points, 2009.

RICOEUR, Paul. School of Suspicion: An Essay of Interpretation. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

SOBRINO, Jon, Fifty Years for a Future that is Christian and Human, in Concilium: Revista internacional de teología, no. 364, 2016.

SOBRINO, Jon. "Awakening from the Sleep of Inhumanity," in *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.

VAZ, Henrique de Lima. Igreja Reflexo/Igreja Fonte. *Cadernos Brasileiros* [Rio de Janeiro] 46, março-abril 1968.

6. OS PROGRESSOS DA FILOSOFIA NO SÉCULO XX¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-06>

Nelson Gonçalves Gomes²

Resumo

Existe progresso em filosofia? Este artigo é uma reflexão histórica informal sobre tal pergunta. A nossa resposta é positiva, sob certos limites.

Palavras-chave: história da filosofia, progresso, controvérsia.

Abstract

Does philosophy progress? This article is an informal historical answer to the question. The answer is positive within certain limits.

Keywords: history of philosophy, progress, controversy.

Ao Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Colega e Amigo, em grata lembrança do nosso tempo em Munique.

*A filosofia que se escolhe depende do homem que se é...*³

(J. G. Fichte)

UMA QUESTÃO PRELIMINAR

As teorias da relatividade foram um progresso para a física do século XX? Sim, com certeza! As teses de Max Weber sobre a ética protestante foram um progresso para a sociologia daquela época? Talvez, mas essa é uma questão controversa. O pensamento de Heidegger, na fase posterior à "virada" (*Kehre*), foi um progresso com respeito ao período anterior? É muito difícil responder a essa pergunta, se é que ela

¹ Este artigo foi publicado como capítulo do seguinte livro: Samuel Simon (ed.). **Um século de conhecimento: arte, filosofia, ciência e tecnologia no século XX**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2011, pp. 795-871.

² Universidade de Brasília. E-mail: nelson.gomes235@gmail.com

³ "Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...] davon ab, was man für ein Mensch ist...". Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Einleitung, **Werke**, Ed. I. H. Fichte, vol. I, p. 434.

tem sentido.

Existe progresso na matemática e nas ciências naturais? Ao que tudo indica, sim. Nos demais casos, essa noção parece ser problemática ou mesmo inaplicável. No presente trabalho, apesar do quadro pouco favorável às humanidades, nós defenderemos a tese de que é razoável falar em progressos da filosofia ao longo do século XX. A aceção limitada em que isso seja possível deve tornar-se clara, mais abaixo.

1. ALGUNS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

1.1 O saber grego e a retomada medieval

A filosofia é a área mais antiga do pensamento ocidental. Ela surge na Grécia, com Tales de Mileto (640/39-546/45 a. C.), no século VII, antes da nossa era. Hoje, nós pensamos em filosofia como sendo um dentre os múltiplos domínios acadêmicos, mas isso não faria sentido no mundo antigo, no qual *filósofo* era todo aquele que indagasse, que articulasse ideias, que fizesse grandes perguntas. É comum que se considere o *rompimento com o mito* como o início da filosofia, de modo que o filósofo não empregaria a simples narrativa das religiões para explicar a origem das coisas. Na verdade, a linguagem das metáforas mitológicas, frequentemente, apareceu nas teorizações filosóficas antigas, nas quais, entretanto, alguma forma de *argumentação racional* deve estar presente.

Consta que apenas a medicina e a matemática nunca foram consideradas partes da filosofia. Questões que hoje nós classificaríamos como sendo próprias da astronomia, da física, da biologia, das ciências sociais, da psicologia, do direito e de outras áreas foram amplamente tratadas, por exemplo, no sistema filosófico de Platão (428/27-347 a. C.) ou no de Aristóteles (384-322 a. C.). Os egípcios, os babilônios e vários povos antigos elaboraram sofisticados conhecimentos, que eles souberam aplicar com surpreendente destreza técnica, construindo cidades, pirâmides, templos, artefatos militares, observatórios astronômicos, além de desenvolver refinadas formas de produção artística. Os gregos, entretanto, foram diferentes dos seus vizinhos, a ponto de ganharem a reputação de cultores da *teoria*,

vale dizer, da contemplação da verdade. Ao longo de séculos, eles constituíram uma cultura complexa, na qual a arte e a técnica progrediram notavelmente, mas sempre ao lado da construção de sistemas de ideias, da curiosidade intelectual e da argumentação lógica. Em geral, os gregos acreditavam num cosmos geocêntrico, nos deuses do Olimpo e querelavam sobre inúmeros tópicos teóricos. A tudo isso, os conquistadores romanos acrescentariam a *ordem jurídica*, em cujo ápice estava o Imperador, que deveria ser tomado como uma divindade.

Ao dizer que os judeus pediam milagres enquanto os gregos exigiam sabedoria, o apóstolo Paulo percebeu um traço crucial a diferenciar esses dois povos: os judeus apegavam-se à sua fé, enquanto os gregos amavam a especulação. Ao levar as doutrinas da seita judaico-cristã ao mundo greco-romano, o apóstolo produziu um efeito de inevitável estranhamento. Durante muitas décadas, os cristãos viram no pensamento grego uma forma de soberba, à qual lhes cabia contrapor a humilde mensagem do Nazareno. Mas a afirmação institucional da nova religião acabou por produzir uma lenta aproximação entre o saber grego, o direito romano e a mensagem cristã. Isso ocorreu num lento processo de síntese que durou mais de mil anos, envolvendo diferentes escolas de pensamento: as patrísticas grega e latina, no final da Antiguidade, e diversas formas de escolástica, ao longo da Idade Média. Em torno do século XIII, a grande síntese entre o saber grego, a lei romana e a fé cristã estava completa, em suas linhas gerais. A *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274) pode ser tomada como modelo desse gigantesco esforço para consolidar, num sistema coerente, múltiplas contribuições intelectuais de culturas e de tempos diversos. A eucaristia, por exemplo, é um item da fé cristã. Não obstante, a tese de que a substância dos elementos consagrados é o corpo e o sangue de Cristo, sob os acidentes do pão e do vinho, emprega, explicitamente, a linguagem da metafísica aristotélica. Graças a tais recursos, o cristianismo de origem judaica, muitos elementos da filosofia grega e do direito romano combinaram-se num sistema harmônico. O intelectual típico do século XIII acreditava no universo geocêntrico, na fé cristã, admitia vastas porções do saber grego e do direito romano e sujeitava-se ao Imperador e ao Papa, embora discutisse sobre o legítimo poder de um e de outro. Como no mundo grego, o ambiente medieval também conheceu

inúmeras querelas, sobretudo no contexto das universidades, que começam a florescer na Baixa Idade Média.

1.2 Filosofia e ciência, na Modernidade

A síntese medieval, construída tão lenta e pacientemente, iria entrar em crise já no século XIV e, de modo mais rápido, nos séculos XV e XVI, sobretudo com o fim da astronomia geocêntrica. No século XVII, num contexto intelectual em que a escolástica não mais se sustentava, surgiram o *racionalismo* e o *empirismo*, como novas correntes de filosofia. O racionalismo, a partir de ideias do francês René Descartes (1596-1650), enfatizava o papel autônomo da razão, no processo de conhecimento. O empirismo, por sua vez, sobretudo a partir do trabalho do inglês John Locke (1632-1704), realçava o papel da experiência sensorial, no mencionado processo. Porém, tanto o racionalismo quanto o empirismo, de diferentes maneiras, tomavam a *consciência* como elemento fundamental para que o homem pudesse ser entendido, no seu pensar e no seu agir.

Os historiadores da ciência mostram que a substituição da teoria geocêntrica pela heliocêntrica também aconteceu no desenrolar de um processo que teve a sua plena maturação no trabalho do italiano Galileu Galilei (1564-1642). Este fez inúmeras descobertas e formulou importantes leis da natureza, mas não se limitou a isso. Ele *constituiu uma nova maneira de se conhecer o mundo*, com amplo emprego de recursos teóricos (sobretudo matemáticos) e de observação (telescópios e instrumentos laboratoriais). Galileu Galilei pensava que o seu trabalho seria tão-somente uma nova forma de filosofia, sem perceber que, na verdade, ele estava fundando uma nova ciência: a *física*. O ano de 1604, no qual Galileu Galilei formulou a Lei da Queda Livre, pode ser tomado como o marco temporal do nascimento da primeira *ciência particular* moderna, que já não mais se confunde com a antiga filosofia natural dos gregos e medievais. A física surgiu ao tornar-se independente da filosofia, mesmo que essa nova realidade não tenha sido percebida pelos seus contemporâneos. O trabalho de Galileu Galilei foi retomado e remodelado pelo inglês Isaac Newton (1642-1727), cuja grande obra de 1687 tem um título significativo:

Philosophiæ naturalis principia mathematica (Princípios matemáticos da filosofia natural). Como Galileu Galilei, Newton considerava-se um filósofo da natureza.

O processo de caracterização de ciências particulares a partir da filosofia teve continuidade. De forma muito esquemática, esse processo envolveu os seguintes pontos cruciais:

1. ainda no século XVII, filósofos naturais, como o físico Robert Hooke (1635-1703), fizeram uso de microscópios elementares, dando origem às primeiras pesquisas na área que mais tarde seria a biologia científica;
2. na segunda metade do século XVIII, surgiu a ciência econômica, a partir das reflexões de Adam Smith (1723-1790), um professor de filosofia moral;
3. a sociologia foi imaginada como ciência da sociedade por August Comte (1798-1857), mas formou-se realmente como tal a partir das pesquisas do filósofo Émile Durkheim (1858-1917), nas últimas décadas do século XIX;
4. em 1879, quando foi instalado em Leipzig o laboratório de psicofísica, do filósofo Wilhelm Wundt (1832-1920), iniciou-se o processo de desenvolvimento da psicologia científica, com bases experimentais.

Esses dados mostram em termos históricos inequívocos, que a física, a biologia, a economia, a sociologia e a psicologia surgiram a partir de matrizes filosóficas.

O surgimento de novas ciências, entretanto, nem sempre foi entendido de imediato pelos respectivos contemporâneos. Seriam elas formas da filosofia ou suas concorrentes? Seriam elas concorrentes umas das outras? A tortuosa história da química ilustra bem esse tipo de dificuldade. Formas rudimentares de uma nova ciência estão presentes nas "filosofias químicas", da primeira metade do século XVII, nas quais ainda aparecem as teses aristotélicas dos quatro elementos (ar, terra, água e fogo) ou os princípios de Paracelso (sal, enxofre e mercúrio), para explicar a composição das diversas substâncias, frequentemente de modo místico-ocultista. A segunda metade daquele século, por sua vez, testemunhou o surgimento de inovações elaboradas por filósofos naturais como o inglês Robert Boyle (1627-1691), que muito fez no sentido de produzir conhecimentos semelhantes aos da física que então se desenvolvia de modo inovador. A química moderna caracterizou-se bem mais tarde, com o trabalho de Antoine-Laurent Lavoisier (1743-1794). Mesmo assim,

a aceitação da autonomia dessa ciência não foi imediata, pois só por volta de 1830 a química seria considerada como um saber natural avançado.

1.3 A revolução kantiana

No mundo acadêmico prussiano da segunda metade do século XVIII, a aritmética, a geometria e a física eram consensualmente aceitas como ciências, mas havia ceticismo no que diz respeito à metafísica, a teoria do ser. Seria esta uma espécie de ciência mais geral, em contraposição às ciências particulares? A tal pergunta, o pensador alemão Immanuel Kant (1724-1804) deu uma resposta negativa, repensando de modo completo a natureza do saber filosófico e delimitando-o com respeito às ciências. Em linhas gerais, a resposta de Kant foi a seguinte: as ciências são conhecimento do mundo e a filosofia é conhecimento das ciências. Em outras palavras: as ciências conhecem os objetos, enquanto a filosofia é *transcendental*, no sentido de estabelecer as condições que tornam possível o conhecimento dos objetos. Ciência e filosofia respondem a tipos diferentes de perguntas, de modo que entre elas não existe qualquer forma de competição.

A filosofia transcendental de Kant tenta demonstrar que existe uma *estrutura no sujeito que conhece*, o que tornaria possível o conhecimento científico. Esse sujeito teria o espaço e o tempo como formas *a priori* da sua sensibilidade. Ele teria também categorias *a priori* na sua faculdade de entender, como substância, causalidade, necessidade, etc. (num conjunto de doze). Segundo Kant, a aritmética e a geometria seriam possíveis em virtude da estrutura sensível do sujeito cognoscente, pois a geometria, por exemplo, empregaria a forma de espaço que o sujeito teria em si mesmo. A física, por sua vez, empregaria as categorias do entendimento. Por exemplo, ao estabelecer relações de causa e efeito entre objetos da natureza, o sujeito empregaria elementos que estariam presentes *a priori* na sua própria faculdade de entender. Portanto, aritmética, geometria e física seriam possíveis em virtude de estruturas do sujeito que conhece. Ao receber estímulos sensoriais, o sujeito os organizaria segundo as formas do espaço e do tempo e os pensaria segundo as categorias. Dessa maneira, o sujeito constituiria o *mundo fenomênico*, ou seja, o universo daquilo que aparece (*phainómenon*, em grego, é o

que aparece). Os objetos constituídos pelo sujeito seriam *fenômenos* ou *representações* desse mesmo sujeito.

No âmbito desse tipo de filosofia, o que dizer da *metafísica*, na medida em que ela fale sobre objetos suprassensíveis, como Deus e a alma? Kant declara que tal tipo de discurso não seria conhecimento científico. Ao dizer que Deus é a causa primeira de todas as coisas, por exemplo, a metafísica tradicional estaria empregando uma categoria (causalidade) fora do seu âmbito legítimo de aplicação, pois categorias devem constituir fenômenos, enquanto Deus não aparece, ou seja, não é fenomênico.

Nesses termos, a filosofia transcendental de Kant delimitou o conhecimento científico, tal como era entendido à época (aritmética, geometria e física), fundamentando-o nas estruturas do sujeito. Portanto, tudo aquilo que tais estruturas não abrangessem estaria fora dos domínios do saber legítimo. A *coisa-em-si-mesma* (ou *coisa-em-si*), independentemente do sujeito, seria o assim chamado *númeno*, que Kant tomou como inacessível ao conhecimento científico. O sujeito só conheceria as aparências que ele próprio pudesse constituir. O númeno, isto é, aquilo que existe independentemente das representações do sujeito, permaneceria eternamente fora do alcance da ciência.

Ao estabelecer tal tipo de filosofia, Kant tentou sintetizar o racionalismo com o empirismo, pois ele fez ver que não haveria conhecimento sem percepção sensível, como queria o empirismo, e tampouco sem entendimento, como ensinava o racionalismo. Em termos kantianos, o filósofo estaria muito longe de ser aquele que indaga a respeito de tudo, como se julgava em tempos remotos. Legitimamente, o filósofo investigaria sobre as condições de possibilidade do conhecimento e sobre os fundamentos do dever moral. Ao fim e ao cabo, segundo Kant, as grandes questões filosóficas seriam em número de três: 1) O que posso conhecer?; 2) O que devo fazer?; 3) O que me é dado esperar?

Kant estava consciente da profunda reviravolta que trouxe à filosofia, a ponto de reconhecer que ele produzira uma espécie de *revolução copernicana*. Antes de Nicolau Copérnico (1473-1543), acreditava-se que o Sol girasse em torno da Terra, sendo que o famoso astrônomo inverteu tal ordem. Analogamente, antes de Kant, pensava-se que o sujeito se movesse em torno dos objetos, mas o filósofo teria provado o contrário: o sujeito seria o centro do conhecimento e da ordem moral. Não

existiria qualquer tipo de ciência de Deus ou da alma, o que elimina a teodiceia (conhecimento racional de Deus) e a psicologia metafísica (conhecimento da alma). Nos termos de Kant, as únicas metafísicas legítimas seriam as investigações sobre as condições de possibilidade do conhecimento e as indagações sobre os fundamentos da moral.

Há muitas razões por que Kant deva ser tomado como um grande nome na história da filosofia. Dentre elas, destaca-se a reflexão kantiana sobre a identidade da própria filosofia. Quase duzentos anos após o surgimento da primeira ciência particular, Kant repensa o saber filosófico, nega-lhe o papel de uma ciência mais ampla, voltada ao conhecimento dos objetos. Os objetos seriam conhecidos pela ciência, enquanto a filosofia teria caráter transcendental.

O pensamento de Kant divulgou-se rapidamente. Como não poderia deixar de ser, logo surgiram as críticas a seus pontos problemáticos, nomeadamente à noção de coisa-em-si. Se nós não temos acesso ao nùmeno, à coisa-em-si, por que falar sobre tal entidade? Se a coisa-em-si permanece eternamente inacessível, nós nada sabemos sobre ela, nem mesmo que nos é inacessível! Logo, a noção de coisa-em-si deve ser suprimida.

Diante de tal crítica, o que permanece? A resposta é cogente: permanecem apenas o homem e suas representações. Isso nos leva ao idealismo que, tirante a versão kantiana, recusa a ideia de nùmeno.

1.4 O idealismo

Idealismo é, na verdade, uma família de correntes filosóficas que partilham da seguinte tese: o homem só tem acesso à realidade por meio dos recursos da sua mente, sendo que esta última só fornece os seus próprios conteúdos. Tomando essa caracterização como ponto de referência, nós podemos distinguir as seguintes formas de idealismo:

- a) o *idealismo imaterialista*, defendido pelo irlandês George Berkeley (1685-1753). Como rigoroso empirista que era, Berkeley negava que propriedades como cor, temperatura e sabor pertencessem aos objetos, de forma que elas seriam

tão-somente percepções. Percepções, por sua vez, se reduziriam a sensações ou ideias, de sorte que objetos nada mais seriam do que aquilo que nós neles percebemos. *Esse est percipi* (Ser é ser percebido) é a frase que resume o pensamento desse filósofo. Por conseguinte, se um objeto não fosse percebido, ele nada seria, o mesmo valendo para todo o universo. Por outro lado, Berkeley era bispo e não via problemas em dizer que o mundo não correria o risco de desaparecer por eventual carência de quem nele pensasse. Deus livraria o universo desse perigo, tendo-o permanentemente na Sua mente infinita;

b) o *idealismo transcendental* de Kant. Como vimos, esse filósofo não negava a existência de algo fora do sujeito cognoscente, ou seja, ele admitia a existência da coisa-em-si, do númeno, mas declarava-o inaccessível ao saber. O sujeito só conhece o mundo das suas representações, ou seja, o mundo dos fenômenos. Essa é tese típica do idealismo transcendental;

c) o *idealismo subjetivo*, de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), que criticou uma suposta insuficiência de Kant em conceber o *eu* que conhece. Segundo Fichte, o *eu* seria dotado de espontaneidade e de liberdade. O *eu* não seria determinado por outrem, mas apenas por si próprio. Além disso, Fichte afirmou que o *eu* determinaria também o *não-eu*, ou seja, o objeto de conhecimento;

d) o *idealismo objetivo*, de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Leitor entusiasta de Fichte, Schelling veio a discordar da tese segundo a qual o *eu* determinaria o *não-eu*, de vez que isso implicaria ignorar a importância da natureza. Em reflexões filosóficas que passaram por diversas fases, Schelling tentou articular as complexas relações entre *eu* e *natureza*, à qual ele atribuía características de um organismo vivo em evolução;

e) o *idealismo absoluto*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel foi o filósofo que se propôs a pensar o Todo, nos momentos da sua evolução. Na *Fenomenologia do espírito*, ele descreveu o processo que conduz do ser enquanto ser, que seria pura indeterminação, até o momento supremo no qual o Absoluto ganha plena consciência de si mesmo, por meio da filosofia. O ser evolui em momentos, nos quais há *afirmação*, *negação* e *negação da negação*, os três pontos da *dialética*, que Hegel apresentou como o processo mesmo de movimento do real, nas suas diversas fases. O pensamento de Hegel pretendeu mostrar as sucessivas etapas de constituição da natureza, do espírito subjetivo e do espírito objetivo, que se realizaria na família, na sociedade e no Estado. Aquilo que era pura indeterminação, ao final de toda uma história dialética, se

reconhece como Ideia Absoluta, como divindade. Como a autoconsciência do Absoluto aconteceria por meio do próprio pensamento de Hegel, essa forma de idealismo deveria representar o final do saber filosófico, pois nada mais caberia dizer depois que o ponto alto tivesse sido alcançado.

Usualmente, os sistemas de Schelling, Fichte e Hegel são o que se denomina *idealismo alemão*. Essa linha de pensamento consolidou-se entre 1794, quando Fichte publicou a primeira versão do seu livro *Teoria da ciência*, e 1831, ano da morte de Hegel. Ao longo dos anos 1830, apesar da vasta influência que o idealismo exerceu, ele começou a declinar na Alemanha, a sua pátria de origem.

Dentre as escolas de pensamento que foram influenciadas pelo idealismo destaca-se o *materialismo histórico-dialético* de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Marx estudou o idealismo alemão e dele fez uso, levando-o a baixar do céu para a terra, como diz uma conhecida citação. Em outras palavras, Marx e Engels interessaram-se pela metodologia histórica e dialética do idealismo, mas uniram-na a uma cosmovisão materialista. Em especial, eles estudaram as condições econômicas subjacentes à evolução da sociedade, tendo em vista elaborar uma teoria científica que orientasse a superação das formas de vida geradas pelo capitalismo. Engels tomou a tríade dialética de Hegel e deu-lhe novos nomes: tese, antítese e síntese. O materialismo histórico-dialético não mais fala em Absoluto, pois o ponto alto da evolução humana deve ser a sociedade sem classes, a ser constituída após a revolução proletária.

Curiosamente, apesar do mencionado declínio na Alemanha, formas de idealismo tardio apareceram no Reino Unido e na Itália. A partir de 1865, floresceu na Inglaterra uma produção filosófica idealista de alta qualidade, cujo representante maior foi Francis Herbert Bradley (1846-1924). Na Itália, destacaram-se os nomes de Giovanni Gentile (1875-1944) e de Benedetto Croce (1866-1952). Ambos representaram formas de idealismo de tipo hegeliano, com ênfase estética e histórica, mas sem particular interesse pela ciência. Gentile foi ministro da Instrução Pública, entre 1922 e 1925. Em 1923, ele deu início à *Reforma Gentile*, que modificou os currículos escolares italianos, neles introduzindo várias disciplinas de caráter histórico. As ciências, por sua vez, foram reduzidas a uma única disciplina, chamada

Elementos de Ciências Naturais. Esse pormenor histórico diz algo sobre a mentalidade subjacente ao idealismo de Gentile.

O idealismo hegeliano, de modo particular, levou cientistas a opor-se à tese de que a ciência formada a partir da Modernidade seria tão-somente um momento da metafísica especulativa. Os idealistas alemães, em geral, e o hegelianismo, em particular, afirmavam que a verdade está no Todo. Portanto, princípios científicos seriam parciais e não estariam livres de erro, enquanto não fossem integrados na verdade plena do Absoluto. Com essa tese, o idealismo alemão cancela a distinção feita por Kant entre ciência e filosofia, como domínios legitimamente autônomos.

Em 1828, o naturalista alemão Alexander von Humboldt (1769-1859) deu aulas de geografia física para todos os docentes e alunos da então jovem Universidade de Berlim. Essas aulas foram parcialmente repetidas para o público interessado, reunindo mais de mil pessoas. Von Humboldt era famoso pelas suas longas expedições à então América Espanhola, onde realizara pesquisas de campo pioneiras, reunindo enorme material, em plantas e registros científicos. Na verdade, as aulas de Von Humboldt também representaram uma tentativa de entusiasmar os estudantes e de esclarecer o público sobre métodos de pesquisa baseados na cuidadosa observação da natureza.

Ironicamente, nos anos finais da sua vida, Hegel tornou-se professor em Berlim, pouco depois das lições de Von Humboldt e conseguiu atrair e interessar grande número de estudantes. Hegel foi o último filósofo a construir um *sistema*, isto é, uma filosofia que reúne um conjunto de áreas como metafísica, ética, estética, teoria da natureza, teoria do direito, etc., relacionadas entre si por uma intuição, por um conceito central. A enorme expansão do saber que ocorreria no século XIX impossibilitou a formação de novos sistemas, porquanto ninguém mais teria condições de falar competentemente sobre assuntos tão diversos. De qualquer modo, as aulas de Von Humboldt e as preleções de Hegel transformaram a Universidade de Berlim no campo de uma grande batalha simbólica entre a ciência moderna e o derradeiro grande sistema que a filosofia produziu.

As décadas que se seguiram aos anos 1820 foram de grande progresso científico, nas mais diversas áreas. A título de exemplo, basta citarmos o surgimento das geometrias não-euclidianas, o desenvolvimento do eletromagnetismo, o

surgimento da teoria da evolução e a formulação da tabela periódica dos elementos químicos. Foi nesse dinâmico contexto intelectual que surgiu o positivismo.

1.5 O positivismo

Como filosofia do século XIX, o *positivismo* é um tipo de empirismo, que se caracteriza por dois traços fundamentais. Primeiramente, ele valoriza o assim chamado *dado positivo*, isto é, as informações baseadas na observação, na medida, no controle experimental rigoroso, na quantificação, etc. Nesse aspecto, o positivismo está próximo do empirismo dos séculos XVII e XVIII. Em segundo lugar, ele recusa qualquer forma de metafísica, no sentido de um suposto saber construído *a priori*, vale dizer, independentemente da experiência. Por conseguinte, em geral, o positivismo toma como modelos de conhecimento ciências empíricas, como física, química, biologia, etc.

O século XIX conheceu três correntes positivistas:

a) o *positivismo francês*, de August Comte. Esse tipo de pensamento descreve o desenvolvimento intelectual da humanidade como uma sucessão de três estados: o teológico, o metafísico e o positivo (Lei dos três estados). No estado teológico ou mítico, o homem explicaria os fenômenos recorrendo a divindades, forças espirituais e quejandos. Dizer que uma seca, por exemplo, estaria acontecendo em virtude da ira divina, como castigo pelos nossos pecados, seria dar uma explicação típica do estado teológico. Se esse mesmo fenômeno fosse explicado com o auxílio de conceitos como substância, acidente, essência e outros semelhantes, a explicação seria típica do estado metafísico. Por fim, ao dizer que certa massa de ar quente está estacionada sobre uma região, impedindo o movimento de correntes que poderiam causar a precipitação de chuvas, nós estaríamos dando uma explicação tipicamente positiva. Na visão de Comte, o estado positivo ocorreria em sociedades avançadas e maduras, o mesmo valendo no plano individual: a criança seria mítica, o jovem tenderia à metafísica e o homem adulto daria valor à experiência. Nessa linha de pensamento, Comte enfatizou a ideia de que as ciências formariam uma seqüência, das mais simples às mais complexas: matemática, astronomia, física,

química, biologia e sociologia. A matemática seria simples e daria apoio à astronomia. Esta seria mais complexa do que a anterior e apoiaria a física, etc. Por fim, a sociologia seria deveras sofisticada, empregando recursos que iriam da matemática à biologia. Comte deu grande valor à *tese da unidade das ciências*, que se encontrariam no conhecimento da sociedade. Por sua vez, a metafísica seria um discurso pré-científico, uma forma historicamente ultrapassada de explicação dos fenômenos;

b) o *positivismo inglês*, de John Stuart Mill (1806-1873). Como filósofo, Mill deve ser destacado por causa da sua preocupação com o método das ciências, com ênfase sobre a indução, cujas formas ele tratou de estabelecer. Mill não recusava a lógica dedutiva e a matemática, mas fazia ver que elas pressuporiam modos mais básicos de raciocínio, sob pena de se reduzirem a meras sequências de petições de princípio. Segundo Mill, a ciência apoia-se na experiência, na memória e no hábito de enumerar eventos. A partir daí, formas específicas de indução (concordância, diferença, resíduo e variações concomitantes) poderiam ser estabelecidas, permitindo a introdução do conceito de causalidade. Mill foi um dos mais notáveis intelectuais vitorianos, pois, além do seu trabalho em lógica indutiva, ele escreveu sobre política, economia, ética e exerceu destacado papel como membro do parlamento britânico. Em 1862, Mill tornou-se o primeiro parlamentar da história a apresentar um projeto de lei que dava o direito de voto às mulheres;

c) O *positivismo austro-húngaro*, de Ernst Mach (1838-1916). Mach estudou física e exerceu a carreira acadêmica em Graz e em Praga. Entre 1895 e 1901, ocupou a cátedra de Filosofia das Ciências Indutivas, na Universidade de Viena, o que revela o seu prestígio de cientista-filósofo. Ele representou uma forma de fenomenismo, afirmando radicalmente o papel daquilo que possa ser observado. Embora tenha produzido significativas contribuições à física, Mach entendia que não teríamos razão para afirmar a existência de átomos, por serem eles inobserváveis. O discurso atomista seria útil à física, se conduzisse a resultados válidos, mas isso não garantiria a existência de tais partículas. Mach dissolve qualquer diferença entre o físico e o psíquico, tentando mostrar continuidade que entre eles existiria. Dizer que algo é um objeto físico, ou que é um elemento psíquico, nada seria além de modos distintos de falar sobre *aquilo que é dado sob forma de experiência*. Esse tipo de fenomenismo custou a Mach a crítica de que estaria reduzindo a física à psicologia.

Na segunda metade do século XIX, em muitas sociedades, o desenvolvimento das ciências naturais produziu impactos bastante favoráveis. As cidades livraram-se das constantes epidemias, graças à engenharia sanitária e às vacinas, sistemas de água e luz foram instalados, possibilitando uma vida mais confortável às pessoas. Tudo favoreceu uma ampla aceitação da filosofia positivista, que parecia adequar-se melhor aos novos tempos. Não obstante, para alguns filósofos, o positivismo pareceu excessivamente simplificador, sacrificando partes importantes do discurso filosófico. Além disso, nas universidades alemãs, o declínio do idealismo deixou certos vácuos intelectuais, que foram preenchidos por formas pouco elaboradas de materialismo. Nesse contexto, ocorreu uma grande volta ao pensamento de Kant.

1.6 O neokantismo

Em 1865, Otto Liebmann (1840-1912) escreveu um livro intitulado *Kant e os epígonos*, nos qual criticou o mau entendimento da herança kantiana por parte de muitos supostos discípulos. (A palavra "epígono" designa o seguidor de um grande mestre, mas, frequentemente, é empregada de modo negativo, no sentido do seguidor pouco original.) Nos anos subsequentes, iniciou-se uma série de estudos kantianos, que deu origem a duas escolas principais:

a) a *Escola de Marburgo*, iniciada por Hermann Cohen (1842-1918). Em obras que os seus contemporâneos consideravam difíceis, mas que foram amplamente lidas e debatidas, Cohen recuperou e modificou várias teses de Kant. Por exemplo, ele admitia o *conceito* de coisa-em-si, ao qual atribuía o papel de limite do conhecimento, mas recusava a existência de númenos, como entidades inacessíveis ao conhecimento. Cohen jogou com a língua alemã, dizendo que aquilo que nos é *dado* (*gegenben*) é sempre *posto como nossa tarefa* (*aufgegeben*), no sentido de que nos caberia construir o mundo dos fatos, que nunca chegaria completo até nós. Um outro membro proeminente da Escola de Marburgo foi Paul Natorp (1854-1924), que tentou estabelecer certas aproximações entre Platão e Kant. Mas o filósofo dessa escola que mais conhecido se tornaria frente à posteridade foi Ernst Cassirer (1874-1945). Este era um homem dotado de enorme erudição, filosófica e científica, que soube

empregar os recursos do kantismo para interpretar o mundo da ciência de seu tempo. Entre 1923 e 1929, Cassirer publicou os três volumes do seu livro mais original e conhecido, *Filosofia das formas simbólicas*, obra na qual ele substituiu as categorias kantianas por certas formas simbólicas que implicariam estruturas *a priori* nos domínios da linguagem, da cultura e da política. De um modo geral, a Escola de Marburgo teve acentuada preocupação com as ciências naturais;

b) a *Escola de Baden*, que se voltou, sobretudo, para questões éticas e para as ciências humanas. Os seus principais representantes foram Kuno Fischer (1824-1907), o historiador da filosofia Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936). No seu discurso de posse como reitor da Universidade de Estrasburgo, Windelband introduziu a distinção entre ciência *nomotéticas*, que teriam leis, como a física e a química, por exemplo, e ciências *idiográficas*, que estudariam entes singulares e suas relações, tal como o faz a história. (Em grego, *nómos* é lei e *ídios* significa próprio ou original.) Windelband chamou atenção para o problema do *valor*, que não pode deixar de ser tratado, quando falamos em ciência. Tais ideias foram retomadas por Rickert que, em última análise, estabeleceu a distinção hoje corrente entre ciências naturais e humanas. Rickert exerceu influência sobre o sociólogo Max Weber (1864-1920), que retomou o problema do valor, com a sua conhecida teoria da razão instrumental.

1.7 Os existencialistas do século XIX

As diversas escolas filosóficas que o século XIX conheceu sempre encontraram numerosos seguidores, mas também houve casos de pensadores independentes, capazes de, por assim dizer, remar contra a maré do seu tempo, abrindo perspectivas que os seus contemporâneos não enxergavam. Pelo menos dois dentre eles merecem menção. Num século de grandes nacionalismos, de valorização do coletivo e de divinização do Estado, ambos tomaram a direção contrária, afirmando a vida concreta e as escolhas individuais. Por isso mesmo, eles podem ser chamados de existencialistas do século XIX.

O primeiro dentre esses dois é Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Ele estudou filologia clássica, em Bonn e em Leipzig. Nesta universidade, ele travou contacto com o pensamento do filósofo pessimista Arthur Schopenhauer (1788-

1860), por quem se deixou influenciar. Aos 24 anos, antes mesmo de terminar o seu doutorado, Nietzsche tornou-se professor de filologia grega na Universidade de Basileia, na Suíça. Pois foi a partir da sua reflexão sobre a cultura grega antiga que Nietzsche se tornou filósofo. Ele via dois elementos presentes naquela cultura: o *apolíneo*, que representaria a ordem, a proporção, a racionalidade, e o *dionisíaco*, que seria a emoção, a alegria, a força vital. (Apolo era o mais belo dentre os deuses gregos, simbolizando a harmonia, a correta medida. Dionísio, por sua vez, era o deus da naturalidade, do vinho, da espontaneidade. Os romanos chamavam-no de Baco, o único deus que não habitava no Olimpo, mas sim nas florestas.) Na cultura moderna, entretanto, o elemento dionisíaco teria sido suplantado pelo apolíneo, por influências de filosofias como a de Sócrates e da doutrina cristã. O resultado seria o predomínio da moral do escravo, do fraco, em detrimento da força vital, da natureza, da vida. Embora tenha sofrido influências do pessimismo schopenhaueriano, Nietzsche não o adota, porquanto ele prega o advento de um novo homem, o *Übermensch*, que seria capaz de destruir a moral socrático-cristã, elaborando a sua própria tábua superior de valores. (Literalmente, a palavra alemã "Übermensch" significa super-homem, mas tal tradução tem sido afastada, para que evitemos associações indevidas com o nazismo, sobretudo.) Em 1879, Nietzsche abandonou o magistério e fez viagens pela Suíça, Itália e França. Em 1889, ele desenvolveu distúrbios psiquiátricos, que duraram até o fim dos seus dias. De forma particular, a influência de Nietzsche estendeu-se às ciências humanas e à literatura do século XX, mas, direta ou indiretamente, ela se faz sentir ainda hoje em inúmeros âmbitos da vida contemporânea.

O segundo pensador que merece menção como existencialista do século XIX é Søren Kierkegaard (1813-55), um filósofo e teólogo dinamarquês, que travou contacto com o idealismo alemão como aluno de Schelling, em Berlim. Fiel à sua fé luterana, que sempre enfatizou a responsabilidade de cada homem frente a Deus, Kierkegaard reagiu contra o sistema hegeliano que, ao fim e ao cabo, dissolve o indivíduo em instituições como a família e o Estado, tudo resolvendo no Absoluto. A filosofia não teria sentido, segundo Kierkegaard, sem a pergunta em torno da realidade do homem concreto, que não seria tão-somente um momento da dialética da Totalidade. Em seus vários escritos, Kierkegaard posiciona o homem no mundo

de forma deveras diferente daquela de Hegel. A situação de cada indivíduo estaria inevitavelmente marcada pela precariedade, de tal forma que qualquer tentativa de buscar apoio nas coisas exteriores seria futilmente estética. O recurso interior à ética da autorresponsabilidade seria igualmente duvidoso. Ao final, sobra apenas o homem solitário frente a Deus, numa atitude de *temor* e *tremor*. A fé seria cheia de paradoxos, mas nada restaria ao indivíduo, além desse tipo de *salto no escuro*. De uma forma diferente daquela de Nietzsche, Kierkegaard também desconfia do racionalismo e preza o indivíduo concreto, que não se deixa absorver pela família, pela sociedade, pela Igreja oficial e tampouco pelo Estado.

1.8 O desenvolvimento da lógica como disciplina de tipo matemático

Nos séculos XVII e XVIII, os progressos da matemática foram notáveis, sobretudo com o advento do *cálculo*, graças aos trabalhos de Isaac Newton e de G. W. Leibniz (1646-1716), que desenvolveram esse campo independentemente um do outro. Não obstante, certos conceitos da nova disciplina eram muito obscuros, apesar do seu amplo emprego e da sua aparente fecundidade. O exemplo sempre citado é o *infinitésimo*, ou seja, algo infinitamente pequeno. Segundo a definição corrente à época, um infinitésimo seria diferente de zero, mas seria menor do que qualquer grandeza dada. A que corresponderia esse conceito? Ninguém respondia a tal questão. Em 1734, o bispo Berkeley escreveu um ensaio mostrando os disparates presentes no cálculo que, segundo ele, não seria menos misterioso do que a própria teologia. Com refinado humor, o bispo comparou os infinitésimos a fantasmas de quantidades já falecidas!

A insatisfação relativa a vários aspectos do cálculo gerou condições para um trabalho que começaria com tentativas do matemático ítalo-francês Joseph-Louis Lagrange (1736-1813), em fins do século XVIII, e culminaria com resultados do alemão Karl Weierstrass (1815-1897), cerca de um século depois. Esse labor centenário foi chamado de *rigorização da análise* e nele tomaram parte vários matemáticos de grande qualidade, como o jovem norueguês Niels Henrik Abel (1802-1829) e o francês Augustin-Louis Cauchy (1789-1857). A noção de infinitésimo foi eliminada, finalmente, graças a uma compreensão melhor de conceitos como *limite*,

continuidade e números reais. A rigorização da análise deu ao cálculo a condição de disciplina estrita, exorcizando os fantasmas denunciados por Berkeley. Nesse contexto, Cauchy destacou-se pelo seu particular cuidado quanto às exigências de exatidão que o pensamento matemático deveria satisfazer.

A reforma de rigorização da análise contou também com a colaboração de um filósofo e matemático tcheco, o padre Bernhard Bolzano (1781-1848), um vigoroso opositor do idealismo de Kant. Como matemático, dentre outras coisas, Bolzano também desenvolveu ideias sobre limite e continuidade. Ele deu-se conta da existência de certos paradoxos e formulou uma filosofia da ciência excepcionalmente avançada para o seu tempo. Por razões políticas, entretanto, pouco do que ele escreveu foi publicado, à época. Apenas em meados do século XX o seu pensamento tornou-se plenamente conhecido, de forma que Bolzano é hoje visto como um precursor da assim chamada filosofia científica. Em alguns aspectos, ele antecipou questões ligadas à lógica que estava por chegar.

Como é sabido, a lógica foi desenvolvida na Grécia antiga, por Aristóteles e pelos megáricos e estoicos. O exemplo sempre citado de raciocínio de tipo aristotélico é célebre:

Todo homem é mortal.
Ora, Sócrates é homem.
Logo, Sócrates é mortal.

Nesse caso, a frase "Sócrates é mortal" é chamada de *conclusão* e as frases anteriores são as *premissas*. Esse raciocínio é um exemplo de *silogismo* aristotélico. Aristóteles construiu a sua lógica trabalhando com frases compostas por um sujeito, um verbo e um predicado. Os megáricos e estoicos trabalharam numa outra linha, construindo raciocínios como o seguinte:

Se estiver chovendo, então a rua estará molhada.
Ora, a rua não está molhada.

Logo, não está chovendo.

Um raciocínio (ou *argumento*) é *válido* se não houver a possibilidade de as suas premissas serem verdadeiras e a sua conclusão ser falsa. Os dois exemplos ora apresentados são claramente válidos. A lógica pode ser definida como a teoria da argumentação válida.

Historicamente, a lógica sempre foi vista como parte da filosofia. Ela passou por alguns aperfeiçoamentos, ao longo da história, mas, basicamente, até meados do século XIX, ela permaneceu nos limites que os gregos para ela traçaram.

O processo de rigorização da análise chamou atenção sobre certos conceitos lógicos que, aparentemente, eram importantes para a matemática, como verdade, falsidade, não-contradição, validade, etc. Em 1847, o matemático inglês George Boole (1815-1864) lançou um pequeno escrito no qual defendeu a tese de que a lógica deveria estar ao lado da matemática e não da filosofia. Nessa linha de pensamento, Boole aplicou técnicas algébricas à lógica e mostrou como símbolos da álgebra podem ser empregados para representar silogismos, distinguindo sinais para quantidade de sinais para operações. Em 1854, Boole publicou o seu livro sobre as leis do pensamento, no qual desenvolveu um tipo de álgebra que permite a formulação explícita de argumentos simbolizados de acordo com o seu método. Essa é a *álgebra de Boole*, na qual cada fórmula tem um dentre os seguintes dois valores, Verdadeiro ou Falso. Décadas mais tarde, essa álgebra seria instrumento fundamental da teoria da computação e dos sistemas com rotinas bivalentes (com dois valores), como a telefonia, por exemplo. Boole foi um dos grandes precursores da lógica matemática. Alguns dos seus contemporâneos ou sucessores, como W. S. Jevons (1835-1882), John Venn (1834-1923) e outros, produziram trabalhos importantes para o desenvolvimento que a lógica viria a ter, no último quartel do século XIX.

O ano de 1879 assistiu ao surgimento de um novo tipo de lógica, que, mais tarde, viria a ser chamada de *lógica matemática* ou *lógica simbólica*. Nesse ano, o alemão Gottlob Frege (1848-1925) publicou um pequeno livro intitulado *Begriffsschrift* (Conceitografia ou Ideografia), que apresentava um sistema de lógica mais avançado do que aqueles desenvolvidos pelos gregos. Frege seguiu a trilha

estabelecida nos sistemas antigos, mas reformulou profundamente as noções que estavam subjacentes às ideias tradicionais. A lógica de Frege, por exemplo, não emprega as noções de sujeito, verbo e predicado, que ele substituiu por conceitos mais ricos, complexos e abrangentes. Além disso, Frege elaborou para a sua lógica uma linguagem formal. De maneira a entendermos esse importante conceito, consideremos a seguinte equação:

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$

Ela está escrita na linguagem formal da aritmética. Se quisermos expressá-la em português, teremos de dizer o seguinte:

“O quadrado da adição de dois termos quaisquer, não necessariamente idênticos, é igual ao quadrado do primeiro, mais o dobro da multiplicação do primeiro pelo segundo, mais o quadrado do segundo”.

É fácil percebermos que a fórmula aritmética é mais sintética, mais exata e mais operacional do que a frase em português. Graças à linguagem formal ensinada nas escolas, nós podemos executar as nossas contas triviais, de modo relativamente simples. Como seria, se tivéssemos de fazer cálculos por extenso, escrevendo em português? Ademais, a fórmula aritmética é mais facilmente inteligível e utilizável por pessoas que falem outras línguas, tendo maior universalidade, nesse sentido.

O exemplo ora considerado mostra-nos que as fórmulas da matemática estão numa *linguagem* que não é aquela do dia a dia. Códigos de comunicação como o português, o inglês, o chinês, etc. são *linguagens naturais*, enquanto os sistemas simbólicos da matemática, da física, da computação, ou seja, os códigos construídos com fins científicos ou técnicos, são *linguagens formais*.

Para dar máxima exatidão ao seu sistema de lógica, Frege construiu uma linguagem formal, com cujo auxílio ele introduziu uma série de conceitos cruciais, como os *conectivos*, que são expressões como “não”, “se..., então...”, “e”, “ou”, e os *quantificadores*, que são expressões como “todo” e “algum”. Após explicitar a sua linguagem, Frege postulou certos axiomas e certas regras de inferência. Segundo a tradição, *axiomas* são princípios básicos que não podem ser provados, por serem os mais fundamentais. Ainda segundo a tradição, axiomas tampouco precisariam de

prova, por serem evidentes. (A concepção tradicional de axioma foi modificada, em discussões posteriores, o que não é relevante, neste contexto.) *Postular* axiomas é pedir que eles sejam aceitos. As *regras de inferência*, por sua vez, são indicações sobre como passar de premissas à correspondente conclusão. Aplicando essas regras aos axiomas, obtém-se novas fórmulas, que são os *teoremas*. Um sistema formal assim construído é um *sistema axiomático*.

Aristóteles escreveu a sua lógica na linguagem natural, ou seja, no caso, em grego. Por que Frege precisou dar à lógica a estrutura de um sistema axiomático, com o auxílio de uma linguagem formal? Na verdade, Frege construiu a sua *Begriffsschrift* por causa de um projeto por ele proposto, que consistia em *desenvolver a aritmética a partir da lógica*. Esse projeto chamou-se *logicismo* e pode ser subdividido em duas tarefas: a) definir os conceitos da aritmética (como número, sucessor, etc.), a partir de conceitos da sua lógica; b) demonstrar os teoremas da aritmética (como, por exemplo, $a + b = b + a$), a partir de axiomas lógicos. A lógica de Aristóteles era insuficiente para tais objetivos, o que levou Frege a desenvolver um sistema mais amplo.

Em 1884, num livro intitulado *Die Grundlagen der Arithmetik* (Os fundamentos da aritmética), Frege publicou uma versão preliminar não-técnica das suas ideias sobre o assunto. Em 1893, saiu a primeira parte da sua derivação formal da aritmética a partir da lógica. A segunda parte veio em 1903. Os dois volumes perfazem o livro chamado *Grundgesetze der Arithmetik* (Leis fundamentais da aritmética), que é um notável exemplo de rigor lógico e matemático. Infelizmente, porém, uma dificuldade incontornável foi descoberta nessa obra, que acabou por prejudicar a realização do projeto logicista de Frege. A dificuldade será apresentada mais abaixo. A lógica da *Begriffsschrift*, porém, não foi prejudicada pelo problema que viria a aparecer, pois este tem a ver com um axioma que não faz parte do trabalho de 1879.

O interesse fundamental de Frege era elucidar o nosso entendimento da aritmética, provando que ela é uma derivação da lógica. Portanto, Frege queria provar *verdades sobre os números*, mostrando que elas, ao fim e ao cabo, repousam sobre axiomas lógicos evidentes. A linguagem formal empregada nesse contexto nada mais era do que um recurso de rigor, um *instrumento*

voltado para fins mais amplos. Frege foi um *matemático*, que tratou de certas questões linguístico-filosóficas em virtude de exigências do seu trabalho formal. Filosoficamente falando, ele era um platônico, por admitir a existência de entidades abstratas, isto é, não físicas. Frege não foi um intelectual típico da filosofia alemã da sua época, mas sim um pensador original, embora isolado. Na verdade, ele não teve o seu mérito reconhecido pelos acadêmicos do Império Alemão. O segundo volume do livro *Grundgesetze der Arithmetik* teve a sua edição paga pelo próprio Frege, pois nenhuma editora aceitou o risco financeiro de publicá-lo. Frege fez toda a sua carreira na Universidade de Jena, onde jamais alcançou a posição máxima de professor catedrático. Ele foi ignorado pelos seus compatriotas, filósofos e matemáticos.

1.9 A passagem ao século XX

Em 1900, no auge daquilo que muitos chamam de *filosofia alemã*, havia apenas 60 docentes catedráticos dessa área, naquele país. Nesse período, *grosso modo*, o ambiente intelectual alemão estava dividido entre positivistas e neokantianos, sendo que estes últimos eram nitidamente majoritários. Não obstante, havia um grande número de pensadores que se deixavam influenciar por ambas as escolas e também por outras tendências. W. Wundt, o fundador da psicologia científica, é o melhor exemplo desse tipo de ecletismo, de vez que na sua obra há influências positivistas, neokantianas, além de outras que nela ocorrem pontualmente.

O neokantismo teve início em 1865 e declinou ao longo dos anos 1920. Por coincidência ou não, esse foi o último período da história na qual filósofos de diversas tendências e cientistas discutiram sobre os fundamentos da ciência da época. O século XIX conheceu grandes progressos científicos e a teoria da relatividade surge já em 1905. Mas como entender as ciências contemporâneas? Serão elas, basicamente, construções da razão humana, como querem os neokantianos, ou o resultado de operações nas quais se destacam a experiência, a convenção e a indução, como querem os positivistas ou alguns outros teóricos? Em 1917, um ano depois do surgimento da teoria relativística geral, Moritz Schlick (1882-1936), um físico e filósofo influenciado pelo neokantismo, mas com tendências empiristas,

escreveu um ensaio sobre o significado filosófico da teoria da relatividade, ensaio esse que recebeu entusiásticos elogios de Albert Einstein (1879-1955). Em 1921, Cassirer também escreveu sobre relatividade, dando-lhe uma interpretação que Einstein não recebeu tão bem. Entretanto, em 1936, Cassirer formulou uma concepção da física quântica que recebeu o apoio de Philipp Frank (1884-1966), físico positivista e sucessor de Einstein na Universidade de Praga. Nesse contexto, há boas razões para a suspeita de que as décadas finais do século XIX e iniciais do século XX tenham encerrado o tempo em que cientistas e filósofos querelavam com real interesse e efetivo conhecimento do ponto de vista alheio.

2. A FILOSOFIA NO SÉCULO XX

2.1 A fenomenologia

Nos séculos XVIII e XIX, não faltaram filósofos que recorressem à psicologia (pré-científica, no mais das vezes), para resolver problemas filosóficos. Questões de lógica e de teoria do conhecimento, em especial, foram tratadas com o auxílio de noções como sensação, percepção, representação, memória, etc. Certas regras da psicologia da época (como as leis da associação de ideias, por exemplo) eram empregadas em discussões sobre verdade, falsidade, dedução e assim por diante. Essa tendência de empregar a psicologia na discussão de questões filosóficas (ou mesmo de outras áreas) ganhou o nome pejorativo de *psicologismo*, pois tal uso não parecia legítimo.

Nas últimas décadas do século XIX, o alemão Franz Brentano (1838-1917), um grande conhecedor de Aristóteles e da filosofia medieval, propôs uma reforma da filosofia por meio de um novo tipo de psicologia descritiva. Recorrendo a ideias já presentes na tradição medieval, Brentano chamou atenção para a tese de que toda consciência é *consciência de alguma coisa*: ao dar-se conta de que está chovendo, o homem tem consciência *da* chuva; ao sentir dor de dente, alguém tem consciência *dessa* dor, etc. Em outras palavras, a consciência é *intencional*, no sentido de estar sempre direcionada *para* algo.

Em 1883, Edmund Husserl (1859-1938), então um jovem súdito de Império Austro-Húngaro, mas já doutor em matemática, frequentou cursos de Brentano em Viena e dele recebeu a primeira impressão de que o estudo descritivo e rigoroso da consciência poderia ser um ponto de apoio fecundo para a reflexão filosófica. Na sua condição de matemático, Husserl preocupou-se primeiramente com as bases psicológicas do conceito de número, mas logo evoluiu em direção a uma *fenomenologia* que possibilitasse a análise fundamental da experiência cognitiva, indo além das diversas formas de racionalismo e de empirismo que estavam presentes na Europa, desde o século XVII. Nós sabemos que o racionalismo enfatiza o papel da razão e que o empirismo faz sobressair os mecanismos da experiência no conhecimento humano, mas que ambos são filosofias da consciência. Pois bem, Husserl foi, antes de tudo, um filósofo interessado nas relações de consciência subjacentes a qualquer saber. Ele tornou-se conhecido pelo seu lema: *De volta às coisas mesmas*. Isso deve ser entendido como um movimento em direção à realidade dada na experiência, isto é, à realidade tal como ela está presente na consciência.

A fenomenologia não pode tomada como sendo um capítulo da psicologia, pré-científica ou não. A fenomenologia evita, cuidadosamente, qualquer forma de psicologismo, mesmo porque ela procede por *reduções* e não por experimentação ou por recurso a supostas leis psicológicas. As reduções da fenomenologia são as seguintes:

1. a *redução fenomenológica*, ou *epoché*, na qual a presença de um objeto na consciência é tão-somente *descrita*, sem pressupostos teóricos, sem conexões de causa e efeito e também sem o emprego de premissas usualmente tidas como certas pelo senso comum. A *epoché* (em grego: suspensão de juízo) consiste em *pôr entre parênteses* até mesmo o pressuposto da existência do objeto que está na consciência. Se alguém vê uma árvore, obviamente, ele dirá que ela existe. A redução fenomenológica, entretanto, abstrai de tal afirmação, embora não a negue. Portanto, a descrição de algo presente à consciência não implica dizer que esse algo exista de fato;
2. a *redução eidética*, que consiste numa reflexão para intuir a *essência* do objeto presente à consciência. (Em grego, *eidos* é figura, conceito ou modo de ser). Diante de uma árvore, nós podemos fazer variar algumas de suas propriedades,

por meio da imaginação, de forma a alcançar aquilo que seria característico não só de uma árvore em particular, mas também de outra qualquer. O conhecimento da essência dos objetos, consoante a fenomenologia, é possível e importante. Tal método seria aplicável até mesmo às entidades matemáticas. A fenomenologia propõe-se a ser uma ciência que produza conhecimento de essências;

3. a redução que conduz aos *processos de formação* do objeto presente à consciência. A árvore é percebida sob vários ângulos ou aspectos, a partir de diversas distâncias, em tempos diferentes, etc., mas nós dizemos que é a *mesma* árvore. Nessa terceira etapa, reflete-se sobre as articulações que conduzam à formação de tal conceito, tomando-se em consideração essa grande variedade de dados da experiência.

A fenomenologia foi objeto de extensas elaborações intelectuais por parte de Husserl, que reformulou várias das suas ideias. A última dentre as etapas acima descritas, por exemplo, foi redefinida por ele, no sentido de uma *redução transcendental*, que flui em direção ao *eu transcendental*, que não seria o *eu empírico* de um indivíduo. Em outras palavras, na redução transcendental, seria apreendido o *eu* que constitui os fenômenos. Com isso, porém, a fenomenologia vai desaguar no idealismo transcendental de Kant, que afirma a articulação do fenômeno, a partir do sujeito cognoscente. Vários discípulos que se interessaram pela pretensão de Husserl, no sentido de instaurar uma fenomenologia capaz de ir além das filosofias já existentes, decepcionaram-se com esse retorno ao idealismo de tipo kantiano.

Nas últimas décadas do seu trabalho, Husserl discutiu questões de ética, considerando particularmente as experiências da Grande Guerra (1914-1918) e pensou sobre as relações entre os diversos "eus" individuais, que se constituem no assim chamado problema da *intersubjetividade*. Em especial, ele elaborou a noção de *Lebenswelt* (mundo da vida), que viria a ser retomada por outros filósofos.

A fenomenologia foi uma das escolas mais influentes e duradouras do século XX, pois se tornou objeto de interesse não apenas de filósofos, mas também de especialistas de diversas ciências, particularmente das áreas de humanas. Essa escola influenciou até mesmo a literatura e as artes, mas também enfrentou críticos, que nela viam uma promessa não-cumprida. Segundo estes, a

fenomenologia nada teria produzido de concreto que nos levasse a entender melhor as ciências, de modo especial a matemática e a lógica. Os detratores da fenomenologia acusam Husserl e seus seguidores de cingir-se a exemplos triviais, como seria, por exemplo, a afirmação de que os objetos da nossa experiência cotidiana, em geral, têm forma, cor, posição no espaço, etc.

O extraordinário cuidado da fenomenologia em evitar o psicologismo impediu que a consciência viesse a ser interpretada de qualquer maneira, salvo como um ponto de referência para uma série de relações intencionais. Essa característica foi importante nas aplicações da fenomenologia à análise existencial.

2.2 O existencialismo

No século XX, o existencialismo está associado especialmente ao nome de Martin Heidegger (1889-1976), um antigo noviço jesuíta, que estudou filosofia em Freiburg, na Alemanha, onde foi aluno de Husserl e de Rickert. Heidegger doutorou-se em 1914, com um trabalho de linha fenomenológica. Em 1916, ele tornou-se livre docente, desta vez com um estudo sobre o filósofo franciscano Duns Scotus (1266-1308). Em 1923, Heidegger tornou-se catedrático na Universidade de Marburgo, onde viria a permanecer por cinco anos. Nesse período, em 1927, Heidegger publicou o seu livro mais famoso *Sein und Zeit* (Ser e tempo), dedicando-o ao seu antigo professor Edmund Husserl. Quando este se aposentou, em 1928, Heidegger retornou a Freiburg, como sucessor do mestre. Muito naturalmente, Husserl esperava que Heidegger viesse a dar continuidade à fenomenologia, consoante o modelo que vinha sendo elaborado havia décadas. Não obstante, o caminho de Heidegger foi outro, o que muito desapontou a Husserl. No *Sein und Zeit*, Heidegger empregou a fenomenologia, mas sem a preocupação de aplicá-la a questões da filosofia como ciência de rigor. Muito ao contrário, Heidegger formulou uma descrição existencial do homem, tendo em vista encontrar alguma resposta à magna questão: *qual é o sentido do ser?* A propósito, o próprio Husserl ensinara que o ser pode ser pensado por meio da fenomenologia e não da ciência.

Heidegger foi, ao mesmo tempo, um destruidor da metafísica e seu grande restaurador. Os filósofos pré-socráticos eram por ele valorizados de forma especial, pois, segundo a sua tese, aqueles pensadores teriam priorizado a grande questão

sobre o ser. Uma série de circunstâncias adversas, entretanto, viriam a afastar a filosofia da direção dos primeiros tempos, levando a metafísica a perder-se em meio a um labirinto de equívocos. Assim sendo, a pergunta sobre o sentido do ser deveria ser retomada, mesmo que isso custasse o esforço do retorno a velhas fontes e a retificação de descaminhos seculares. Seguramente, a síntese entre saber grego e fé cristã, elaborada durante a Idade Média, incluiu-se no tipo de pensamento a ser superado. A metafísica heideggeriana seria uma *ontologia fundamental*, a ser pensada a partir de uma reflexão sobre o homem, porquanto este é o único existente que problematiza, que faz perguntas. (Em grego, *ōn, ont-* é ser. *Ontologia* é a teoria do ser e dos seus princípios.) *Sein und Zeit*, o livro no qual Heidegger fez a fenomenologia do homem, deveria ter sido apenas a primeira parte de uma obra maior, cujo horizonte seria a questão do sentido do ser. Tal obra permaneceu incompleta.

Heidegger não teve qualquer preocupação em construir uma teoria do conhecimento que justificasse a sua ontologia, pois esse trabalho seria fútil. Ele opôs-se firmemente ao racionalismo, que distancia o pensar da realidade para, em seguida, perguntar-se sobre como o *eu* chega a essa mesma realidade. Heidegger vai diretamente ao seu assunto, indagando sobre *como é isso, ser um homem*. A resposta é conhecida: ser um homem é *ser-no-mundo*, é estar entre coisas, é viver com elas, é ter trato com elas. O homem existe no mundo, *está aí*. A célebre expressão *Dasein*, no alemão usual, significa existência, de sorte que, ao empregá-la, o falante está se referindo à sua vida, ao seu modo de existir pessoal. Ao subdividir tal expressão, nós obtemos *da* que significa *aí*, ou *ali*, e o verbo *sein* que corresponde ao infinitivo *ser*, em português. Por conseguinte, *Da-sein* é *ser-aí* (ou *estar-aí*), é algo como estar jogado no meio das coisas. Portanto, como *ser-no-mundo*, o homem, simplesmente, *está aí*, entre outras coisas, entre outros homens, com os quais ele *co-habita*, ele se *comunica*. Não cabe perguntar como o homem chegou *aí*, pois o mundo sempre foi a sua morada. É inútil indagar como o homem conhece as coisas e os outros homens, pois na situação de *ser-no-mundo*, a relação sujeito-objeto perde o seu lugar. Falar em sujeito e objeto é isolar teoricamente aquilo que não se distingue, em termos originais. Existencialmente, pensar não é estabelecer correlações intelectuais, mas sim um ato que envolve todo o homem, com os seus

sentimentos, vontade, temores, carências e esperanças.

Todos esses conceitos heideggerianos devem ser interpretados em termos fenomenológico-existenciais e não à maneira psicológica ou científica. A própria noção de mundo não se traduz em termos de cosmologia. *Mundo* é tudo aquilo onde o homem está, cercado de *coisas*, que são seus *instrumentos*, e também cercado por outros homens.

No *Sein und Zeit*, Heidegger entendeu que o homem está imerso nas coisas, mas sem ser por elas absorvido, pois ele continuamente se *pro-jeta* (ou se joga adiante). As coisas são tomadas pelo homem como meros instrumentos e apenas de forma secundária como objetos de conhecimento. Ocorre, entretanto, que o homem se deixe dominar pelas coisas, ao menos temporariamente. Nesse caso, ele se neutraliza e passa a viver de *forma inautêntica*. O homem inautêntico perde a sua individualidade e integra-se num "eles" (*das Man*) sem quaisquer características singulares. Esse homem conversa de modo fútil com os demais, sem verdadeira comunicação. A sua curiosidade dirige-se tão-somente ao que é diferente ou novo, sem capacidade de verdadeira admiração. Em particular, o homem de vida inautêntica tende a banalizar a morte. Ele é medíocre, conformista e sujeito a padrões impessoais. Esse quadro nada positivo é uma tendência do humano.

Apesar da descrição pessimista, há uma estrutura capaz de tirar o homem da imersão no "eles". Essa estrutura é a *angústia*, a ser entendida como um desconforto contínuo do homem com as coisas, com a trivialidade do cotidiano e consigo mesmo. A angústia toca todos os pontos da vida, de forma que o homem é levado a sentir-se sempre fora de casa, sempre estrangeiro, sempre no lugar errado. Assim, ele recusa o mundo das coisas instrumentalizadas, recusa o seu próprio modo de ser conformista. Após essa recusa radical, na qual *tudo* é afastado, resta-lhe colocar-se diante do *nada*. O homem entende, então, a sua finitude, o seu limite temporal, a sua condição de *ser-para-a-morte*. Esse quadro existencial dá ao homem condições de assumir a *existência autêntica*, aceitando-se como ser finito, mas cheio de possibilidades, de escolhas, de liberdade. O ser pode ser pensado na vida autêntica e só nela. A fenomenologia existencial do *Sein und Zeit* não responde à questão do sentido do ser, mas cinge-se a descrever a forma de existência na qual é possível a verdadeira retomada desse problema. Na existência autêntica, não há lugar para a

elaboração de um sistema ético, dotado de valores e normas, pois a existência autêntica implica uma infinidade de escolhas que o homem livre irá divisar, traçando os seus próprios caminhos. Nesse ponto, a influência de Nietzsche sobre Heidegger torna-se clara.

Um pormenor merece ser ressaltado: Kierkegaard fala do homem solitário frente a Deus, numa situação limite de temor e tremor. Heidegger descreve o homem tomado pela angústia, posicionando-se frente ao nada, assumindo-se como ser-para-a-morte. Essa é a diferença que leva muitos a verem em Heidegger o filósofo do existencialismo ateu.

Os anos 1930, segundo os estudiosos de Heidegger, foram o tempo da *Kehre*, ou "virada", porque o Filósofo teria abandonado a análise do homem, para interessar-se na questão do ser, propriamente dita. Nas obras produzidas a partir daí, ele examinou as relações entre ser e linguagem poética, pois a linguagem científica estaria voltada para a mera manipulação técnica das coisas ou dos entes. Ele dirá, então, que o ser "habita" a linguagem poética, o que faz da poesia, e não da metafísica, a trilha a ser seguida como caminho que conduz ao ser.

Heidegger recusou a designação de existencialista, pois, ao contrário de Nietzsche e de Kierkegaard, a sua filosofia estaria voltada para o ser e não para a existência no mundo, tão somente. Além disso, ele negou ter realizado qualquer "virada", pois todas as suas obras estariam sob o signo da mesma preocupação básica. Os historiadores da filosofia, não obstante, incluíram Heidegger entre os existencialistas e reconhecem duas fases no seu pensamento: antes e depois da "virada".

Um aspecto da obra de Heidegger que a tornou bastante peculiar foi a linguagem empregada pelo autor. Mesmo quem conheça muito bem o alemão e o grego terá sérias dificuldades em entender as expressões que o Filósofo construiu e o modo como as usou. Em particular, as suas interpretações sobre origens e significados de certos radicais gregos encontrados em fragmentos de pré-socráticos são altamente controversas, tendo contra si a imensa maioria dos

filólogos da área. Dificuldades quanto à linguagem, porém, nada provam contra uma filosofia, ao menos em princípio. Linguagens simples despertam a impressão de superficialidade, enquanto modos de falar cabalísticos, frequentemente, atraem a curiosidade de sucessivas gerações de pesquisadores, intrigados pelos profundos segredos que tais palavras possam conter.

Um último tópico a respeito de Heidegger deve ser visto, de vez que tem gerado considerável confusão entre os erros de um homem e o eventual valor da sua obra filosófica. Esse tópico é a relação com o nazismo. Heidegger foi eleito reitor da Universidade de Freiburg em 1933, pouco depois da ascensão de Hitler ao poder. Na sua posse, pronunciou um famoso discurso intitulado *A autoafirmação da universidade alemã*, considerado pelos críticos como uma manifestação de apoio ao regime que então se instalava. É verdade que Heidegger se demitiu da reitoria em fevereiro de 1934, depois de apenas dez meses de permanência, por não concordar com certos aspectos da nova ordem. Mas também é verdade que ele foi membro do NSDAP (o partido nazista) e que se manifestou favoravelmente a Hitler, de forma explícita, em algumas ocasiões. Em 1945, com o fim da guerra, Heidegger foi proibido de ensinar, sendo que as tropas de ocupação francesas o humilharam, obrigando-o a varrer ruas. (Esse tipo de punição foi aplicado a intelectuais nazistas.) Em qualquer hipótese, porém, Heidegger não foi um criminoso de guerra e a sua filosofia nada tem a ver com a ideologia nazista. Pessoalmente, ele viria a reconhecer que o seu apoio a Hitler fora um grave erro. Em 1951, Heidegger pôde retornar às atividades acadêmicas, ensinando de maneira intermitente até 1958. Nesse período final de carreira docente, os seus cursos despertaram grande interesse. Em 1959, Heidegger aposentou-se, mas permaneceu ativo como filósofo.

O existencialismo não foi uma corrente de pensamento compacta. Ainda nos inícios dos anos 1930, Karl Jaspers (1883-1969) elaborou uma versão dessa filosofia que não buscava primordialmente o sentido do ser, mas sim um esclarecimento da existência humana e suas relações com a transcendência divina. Em 1943, no célebre livro *L'être et le néant- Essai d'ontologie phénoménologique* (O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica), Jean-Paul Sartre (1905-1980) apresentou uma nova versão do existencialismo, desta vez contendo elementos morais, como a importante ideia de *maí fé*. Em virtude da grande influência que viria a exercer, favorecida pelo

clima intelectual e psicológico no período de pós-guerra, a filosofia de Sartre tornou-se um símbolo daquela época. Na verdade, o existencialismo floresceu na França em proporções significativas, também com as contribuições de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que enfatizou o papel da experiência de cada um com o seu próprio corpo, e de Gabriel Marcel (1889-1973), um pensador de linha católica. Por fim, cabe mencionar que o existencialismo teve repercussões na psicologia (Jaspers escreveu um texto importante sobre psicopatologia), nas artes (especialmente no cinema e no teatro), na literatura (Simone de Beauvoir (1908-1986) e Albert Camus (1913-1960)) e até na teologia (Karl Barth (1886-1968), Paul Tillich (1886-1965), Rudolf Bultmann (1884-1976) e outros).

2.3 Formação e maturação da filosofia analítica clássica

Bem ao final do século XIX, o idealismo que predominava na Inglaterra viria a receber a inesperada crítica de um jovem filósofo de Cambridge, George Edward Moore (1873-1958). Num artigo intitulado *The nature of judgement* (A natureza do juízo), que saiu em 1899, na conhecida revista *Mind*, Moore opôs-se àquela escola, afirmando uma série de teses. Basicamente, Moore defendeu os seguintes pontos: a) a mente tem acesso direto à realidade; b) os objetos e as relações existentes entre eles são independentes do pensamento; c) verdade e falsidade não têm graus, isto é, um enunciado não pode ser "mais verdadeiro" ou "mais falso" do que outro; d) o conhecimento é independente do conhecido; e) o mundo é formado por conexões de conceitos inteligíveis. Por exemplo, os conceitos *verde*, *pedra*, *mineral*, *duro*, etc. estão presentes numa esmeralda; f) *ser* não é o mesmo que *existir*, pois existência implica presença no tempo. Um dragão tem ser (ou é um ser), mas não existe, pois não está no tempo; g) verdade e falsidade são conceitos fundamentais, indefiníveis. As proposições de Moore têm certa conotação platônica, especialmente quando ele afirma que o mundo é formado por conexões de conceitos. Porém, ele fez pouco mais do que afirmar as suas teses, sem construir argumentos em sua defesa.

Poucos anos depois, em 1903, Moore volta a atacar o mesmo alvo, num artigo intitulado *The refutation of idealism* (A refutação do idealismo), no qual tenta reduzir ao absurdo a tese de que a realidade seria mental. Nesse artigo, Moore pratica o

método que ele, de alguma maneira, sugere no trabalho anterior, tomando uma questão bem delimitada e subdividindo-a nas partes a serem analisadas e criticadas. Esses trabalhos de Moore deram início àquilo que hoje é chamado de *filosofia analítica*. Ao idealismo, que se move em direção à grande totalidade do Absoluto, Moore contrapõe um *modus philosophandi* que vai na direção oposta, delimitando questões, subdividindo-as e estudando-as nas suas partes menores. Moore não teve qualquer preocupação com a linguagem e nem fez uso de instrumentos lógico-formais. Os precursores da filosofia analítica no continente europeu (Bolzano e Frege), estavam dominados por preocupações essencialmente científicas, mas tiveram de examinar dificuldades filosóficas envolvidas nos seus trabalhos matemáticos. A filosofia analítica, entretanto, não viria a nascer no continente, mas sim na Inglaterra. O seu contexto original não seria científico, mas sim filosófico. A filosofia analítica nasceu com a revolta de Moore contra o idealismo.

Moore teve um colega no Trinity College, em Cambridge, que viria a exercer um grande papel na filosofia e na ciência do século XX. Ele foi Bertrand Russell (1872-1970), um jovem aristocrata, filósofo e matemático, que estudara com mestres idealistas, sobretudo com o hegeliano John McTaggart (1866-1925). Entre 1894 e 1898, Russell foi um idealista convicto, a ponto de escrever um livro sobre geometria, consoante ideias dessa escola. Na linha dos seus mestres, ele pensava num projeto de desenvolver uma dialética das ciências, mostrando como proposições científicas ganham verdade quando se inserem em contextos maiores. Mas o artigo publicado por Moore em 1899 afastou Russell da sua primeira filosofia, levando-o a combater as ideias que antes ardorosamente defendera. Russell abandonou o projeto da dialética das ciências e substituiu-o por outro de caráter oposto: desenvolver a matemática consistentemente, isto é, sem contradições, e de forma independente, vale dizer, dispensando qualquer inserção numa totalidade metafísica maior. Esse era o projeto de Russell, no crepúsculo do século XIX. De fato, o projeto era uma tentativa de provar a falsidade da teoria idealista da ciência, segundo a qual uma proposição só seria realmente verdadeira quando se deixasse incluir na totalidade do Absoluto, pois apenas este resolveria todas as contradições. Nessa época, Russell conhecia a lógica elaborada na Inglaterra por Boole e sua escola, assim como os

trabalhos sobre álgebra das relações, escritos pelo alemão Ernst Schröder (1841-1902). Ao que consta, ele nada sabia sobre Frege.

Em julho de 1900, teve lugar em Paris o Congresso Internacional de Filosofia, do qual Russell e um seu antigo professor, o algebrista Alfred North Whitehead (1861-1947), participaram. Nessa ocasião, Russell ouviu a palestra do lógico italiano Giuseppe Peano (1858-1932), que muito o impressionou. Russell conversou com Peano, que tinha contacto com Frege. Só então Russell soube do trabalho realizado pelo lógico alemão. O próprio Peano vinha elaborando uma importante obra em lógica e em matemática, da qual Russell, imediatamente, recebeu cópias. Peano conseguiu provar que a matemática tradicional repousa sobre cinco axiomas de números naturais, conhecidos como os *Axiomas de Peano*. Nesses axiomas são usadas as noções de *zero*, *número* e *sucessor*, como conceitos primitivos, ou seja, não-definidos. Após ler os trabalhos do lógico italiano e tomar contacto com a obra de Frege, Russell ampliou o seu projeto anti-idealista. Ele queria agora desenvolver toda a matemática, a partir de um sistema lógico como aquele da *Begriffsschrift*. Para tanto, bastaria acoplar uma lógica como a de Frege ao sistema de teoria dos números já desenvolvido por Giuseppe Peano, com as devidas adaptações. Feito isso, estaria provado que a matemática é um prolongamento da lógica. Esse é o *logicismo de Russell*.

No livro em dois volumes que publicou em 1893-1903 e no qual é feita a derivação da aritmética a partir da lógica, Frege teve de usar um princípio chamado *Axioma da Abrangência* (Komprehensionsaxiom), também conhecido como *Lei V*, que, informalmente, reza o seguinte: *Dada uma propriedade, existe um conjunto cujos elementos são, precisamente, os objetos que têm essa propriedade*. Por exemplo, dada a propriedade "ser azul", segue-se que existe o conjunto das coisas azuis; dada a propriedade "ser redondo", existe o conjunto das coisas redondas. Como Sócrates, Platão e Aristóteles são filósofos, nós podemos dizer que existe um conjunto dos indivíduos que têm a propriedade de serem filósofos, conjunto esse do qual Sócrates, Platão e Aristóteles são *elementos*. Mas o que acontecerá se tomarmos a propriedade "não ser um elemento de si mesmo", quando aplicada a conjuntos? Nesse caso, por meio de um raciocínio simples, nós provamos o seguinte resultado, que é muito estranho: *um conjunto X será um elemento de si mesmo se, e somente*

se, X não for um elemento de si mesmo. Ora, isso é uma contradição! Logo, o Axioma da Abrangência é falso, por conduzir a uma contradição. Não obstante, tal axioma é indispensável na derivação da aritmética a partir da lógica, nos termos propostos por Frege. Logo, o projeto logicista deste último não se sustenta. Ele é inviável!

Foi Russell quem descobriu que o Axioma da Abrangência conduz a contradições. Numa carta a Frege, de 16 de junho de 1902, Russell expôs-lhe o problema. No dia 22 seguinte, Frege respondeu a Russell dizendo-se desolado com aquela descoberta, que lhe arruinava um projeto realizado em décadas de trabalho. Como o volume de 1903 ainda não estava publicado, Frege tentou encontrar alguma solução que superasse a dificuldade, mas fê-lo sem êxito.

Russell chamou a si a tarefa de resolver o problema por ele apontado, que entrou para a história com o nome de *paradoxo de Russell*. Na verdade, a contradição implicada pelo Axioma da Abrangência já era por ele conhecida em 1901, de forma que, ao escrever a Frege, Russell estava a caminho de encontrar a sua solução. Num livro publicado em 1903, *The Principles of mathematics* (Princípios da matemática), Russell sugeriu uma teoria que estratificasse objetos e propriedades, distribuindo-os em camadas ou *tipos*. Por exemplo, a *maçã* é um objeto, que, como tal, deve estar no tipo 0. *Vermelho (a)* é uma propriedade da maçã, que estará no tipo 1. *Ser uma cor* é uma propriedade do vermelho, que estará no tipo 2, etc. Em resumo, a teoria dos tipos sugerida por Russell classifica os objetos no tipo 0, as propriedades de objetos no tipo 1, as propriedades de propriedades de objeto no tipo 2, etc., até o infinito. Segundo tal teoria, se dissermos que a entidade A tem a propriedade B , então se o tipo de A for n , o tipo de B será $n + 1$. Graças a essa estratificação, não se pode falar de um conjunto X que pertença (ou não) a si mesmo, pois, se X pertencer a Y , os seus tipos devem ser, respectivamente, n e $n + 1$. Como X não pode estar em n e em $n + 1$, o paradoxo de Russell desapareceu e o programa logicista pôde ser retomado. Não obstante, o Axioma da Abrangência teve de passar por uma nova formulação adaptada à teoria dos tipos, o que impediu Russell de, simplesmente, reproduzir o que Frege fizera. Na verdade, muito teve de ser refeito, pois Frege não usara qualquer forma de estratificação. A própria teoria dos tipos foi reformulada por Russell em 1908, em termos bem mais complexos.

Após eliminar o paradoxo que levou o seu nome, Russell voltou-se a uma questão linguístico-ontológica. Conforme a filosofia de Moore, um dragão teria alguma forma de ser, embora não exista. Até 1903, Russell subscreveu essa ideia, mas depois a abandonou, por reconhecer algo de errado na atribuição de ser a uma quimera. Ele admitia a tese formulada por John Stuart Mill, segundo a qual um *nome* tem como função essencial *referir-se* a um certo objeto. Por exemplo, na frase "Pedro é médico", o sujeito refere-se ao respectivo indivíduo, representando-o linguisticamente. Nessa frase, parece claro que estamos falando sobre o homem Pedro. Suponhamos agora que Pedro seja pai de João. Ao que tudo indica, as expressões "Pedro" e "o pai de João" são duas maneiras diferentes de nós nos referirmos ao mesmo homem. Portanto, se a frase "Pedro é médico" falar sobre o homem Pedro, o enunciado "O pai de João é médico" também falará. Curiosamente, porém, Russell formulou uma teoria segundo a qual essas duas frases não deveriam ser entendidas dessa maneira. Em 1905, no artigo "On denoting" (Da denotação), publicado na revista *Mind*, Russell apresentou a sua tese sobre o assunto, que será resumida a seguir, com o auxílio de um exemplo que se tornou célebre.

Expressões regidas pelo artigo definido, "o" ou "a", são chamadas por Russell de *descrições definidas*, como, por exemplo, "o atual rei da França", "o corpo celeste mais distante da Terra", "a estrela mais antiga do universo", etc. Frases cujos sujeitos gramaticais sejam descrições definidas são casos especiais de expressões estudadas por Russell e chamadas, simplesmente, de *descrições*, como, por exemplo, "O atual rei da França é careca", "O corpo celeste mais distante da Terra é composto de hélio", "A estrela mais antiga do universo é vermelha". No artigo de 1905, Russell distinguiu dois tipos de conhecimento: a) *conhecimento de trato*, que seria direto, tal como aquele que cada um de nós tem sobre a casa em que mora; b) *conhecimento por descrição*, que seria indireto e se daria por meio de frases como essas ora mencionadas. Por exemplo, se a física nos ensinar que a estrela mais antiga do universo é vermelha, nós aprenderemos algo acerca de um objeto que não nos é familiar, pois não temos trato com tal corpo distante. Esse aprendizado envolve uma descrição.

Tomemos agora as seguintes descrições: "O atual rei da França é careca" e "O atual rei da França não é careca". Claramente, a segunda dessas frases é a negação

da primeira. Ora, consoante o assim chamado *Princípio do Terceiro Excluído*, uma dessas frases será verdadeira e a outra falsa. Mas, pergunta-se Russell em 1905, quando a França já era uma república: o que acontecerá se percorrermos o conjunto dos carecas? Lá não iremos encontrar o atual rei da França, mesmo porque ele não existe. Logo, a frase "O atual rei da França é careca" será falsa. Mas se percorrermos o conjunto dos não-carecas, tampouco encontraremos o atual rei da França. Logo, a frase "O atual rei da França não é careca" também será falsa. Ora, as duas frases em questão são contraditórias, de sorte que ambas não podem ser falsas, conjuntamente. Por conseguinte, há algo de errado na nossa análise dessas frases. O que será?

A resposta de Russel toma a seguinte direção: ao dizer que o atual rei da França é careca, nós pressupomos que:

1. existe um atual rei da França;
2. existe apenas um atual rei da França;
3. ele é careca.

A frase "O atual rei da França é careca" será verdadeira se, e somente se, essas três condições se cumprirem. A partir daí, com o auxílio da linguagem formal da lógica, que não será aqui empregada, Russell afirma que a frase "O atual rei da França é careca" seria tão-somente uma *abreviação* do seguinte enunciado mais extenso: "Existe ao menos um objeto x , tal que: x é o atual rei da França; x é o único a ser o atual rei da França; x é careca". Dizer que exista um objeto x com essas três propriedades é falso. Logo, o enunciado mais extenso é falso. A frase "O atual rei da França é careca" apenas abrevia esse enunciado falso.

Correspondentemente, a frase "O atual rei da França não é careca" seria uma abreviação do seguinte enunciado mais extenso: "Não existe ao menos um objeto x , tal que: x é o atual rei da França; x é o único a ser o atual rei da França; x é careca". Ora, é verdade que não exista um objeto x com essas três propriedades. Logo, o enunciado mais extenso é verdadeiro. A frase "O atual rei da França não é careca" apenas abrevia esse enunciado verdadeiro. Com isso, o *Princípio do Terceiro Excluído* é respeitado e o problema se resolve.

Em geral, segundo Russell, uma descrição do tipo "o F é G", apenas abrevia o seguinte: "Existe um x que é F; só x é F; x é G. Logo, uma frase do tipo "o F é G" não seria autônoma, mas apenas uma abreviação.

Que vantagem há nessa teoria de Russell? Segundo ele, se descrições são meras abreviações, *elas não são frases sobre o seu sujeito gramatical*. Ao dizer que o atual rei da França é careca, *apenas aparentemente*, nós estaríamos falando sobre o atual rei da França. Russell fez ver, então, que essa aparência é dissolvida por meio da sua análise, pois aquela frase, *quando reescrita por extenso*, de modo mais longo, diz que *existe* um x (indeterminado) que cumpre as três condições mencionadas. Ora, esse x *não existe*, de sorte que a frase mais longa (e a sua abreviação) é falsa. Correspondentemente, a frase mais longa que *negue a existência* de um x com essas propriedades será verdadeira. Portanto, ao reescrever por extenso a frase descritiva em questão, vemos que ela não fala sobre um homem específico, porém inexistente. Parafraseada da forma devida, a descrição transforma-se numa falsa afirmação de existência de um x inespecífico, que, na verdade, não cumpre as citadas condições. Portanto, a expressão "o atual rei da França" pode ser empregada, sem que tenhamos de admitir a existência de alguém, que seja esse rei. Da mesma maneira que o processo de rigorização da análise eliminou o infinitésimo, a teoria russelliana das descrições teria eliminado a pretensa autonomia de frases descritivas. Nós podemos dispensá-las, escrevendo por extenso as frases existenciais das quais elas são abreviações, sempre que for necessário.

Uma frase do tipo "Pedro é médico", cujo sujeito é um nome próprio, pode ser chamada de *frase referencial*, pois "Pedro" refere-se a um indivíduo. Por sua vez, enunciados como "Todo médico tem formação acadêmica" ou "Existem médicos que são fumantes" (ou "Alguns médicos são fumantes") são *frases quantificacionais*, por serem regidas por quantificadores ("todo", "algum") e não se referirem a objetos específicos. Aparentemente, a frase "O atual rei da França é careca" é referencial, mas, segundo Russell, ela seria mera abreviação de um enunciado quantificacional.

Atribui-se ao filósofo franciscano medieval Guilherme de Ockham (1298-1349) o famoso lema: *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (Os entes não devem ser multiplicados sem necessidade). Esse lema serve de conselho aos metafísicos para a elaboração de sistemas simples, sem que se postule a existência

de objetos dispensáveis para as respectivas teorias. Por isso mesmo, o lema é conhecido como *navalha de Ockham*, por cortar o que não for essencial. A teoria das descrições funcionaria como uma espécie de navalha de Ockham, que nos livraria de entes fantasmagóricos como um rei que não existe. Graças a esse expediente, a nossa ontologia se tornaria mais simples, no entender de Russell.

A teoria das descrições passou a ser vista como modelo de análise filosófica. Ao formulá-la, Russell deu-se conta da importância da *análise da linguagem*, particularmente com o auxílio de recursos formais. A partir daí, boa parte da filosofia analítica passou a ser *filosofia analítica da linguagem*, com ênfase sobre a linguagem formal. Essa perspectiva não está em Bolzano, Frege ou em Moore, pois foi introduzida por Russell.

Resolvidos o problema dos paradoxos e das descrições, Bertrand Russell e Alfred North Whitehead publicaram, entre 1910 e 1913, a sua obra maior, que foi um livro em três grossos volumes intitulado *Principia mathematica* (Princípios da matemática). Esse grande texto foi redigido entre 1900 e 1910. Nele os autores realizaram o programa logicista de Russell, deduzindo boa parte da matemática conhecida até então, a partir de um sistema de lógica semelhante àquele proposto por Frege. Na verdade, Whitehead e Russell reuniram nesse trabalho os diversos resultados surgidos desde a segunda metade do século XIX, ou seja, contribuições de Boole e sua escola, de Schröder, de Frege, de Peano e de alguns outros. Eles procuraram empregar o menor número possível de elementos básicos e usaram teoria dos tipos e das descrições. A partir de certos axiomas lógicos, passo a passo, foram sendo demonstrados teoremas da lógica, da aritmética, de teoria das séries, de teoria das quantidades. Ao que tudo indicava, Russell atingira o seu propósito anti-idealista.

Passada a impressão inicial, entretanto, logo surgiram as observações desfavoráveis. Muitos críticos fizeram ver que os *Principia mathematica* continham dois axiomas que, a rigor, não eram puramente lógicos. Um deles é o *Axioma do Infinito* (*Se n for um número cardinal finito, então existe um conjunto com n elementos*), que, na verdade, é uma afirmação existencial, sem o caráter *a priori* de um princípio lógico. O outro é o *Axioma da Redutibilidade*, que resolve certos problemas técnicos gerados pela teoria dos tipos, o que lhe dá um caráter *ad hoc*,

isto é, casuístico. Diante disso, entende-se que o programa logicista de Russell tampouco teria deduzido grande parte da matemática a partir da lógica, mas apenas alguns elementos dela. Na melhor das hipóteses, aquele programa teria obtido êxito parcial.

Russell não se deixou convencer pelos seus críticos. Muito ao contrário, ele tratou de estender os resultados obtidos nos *Principia mathematica*. De um modo geral, entre 1899 e 1910, apesar de algumas diferenças, Russell partilhava da filosofia de tipo platônico e anti-idealista de Moore. Mas, num livro publicado em 1912 e intitulado *Problems of philosophy* (Problemas de filosofia), Russell aproximou-se do empirismo, interpretando o conhecimento de trato em termos de *dados sensíveis*. Nessa obra, ele define *ciência* como sendo conhecimento verdadeiro e justificado.

Em 1914, Russell publicou o livro *Our knowledge of the external world* (O nosso conhecimento do mundo exterior), que continha um novo projeto. Desta vez, ele propunha-se a definir os conceitos das ciências da natureza a partir de dados sensíveis formados na experiência de um indivíduo, de certas relações e de alguns princípios lógicos. Assim como ele julgava ter deduzido boa parte da matemática a partir de uma base lógica pequena e simples, Russell entendia ser possível definir conceitos das ciências naturais com o auxílio de alguns dados sensíveis, relações e princípios lógicos. Evitemos um mal-entendido, deixando claro que Russell não pretendia construir as ciências naturais a partir de tais elementos, mas tão somente *definir os seus conceitos*. Russell admitia que os objetos tratados pela física (átomos, moléculas, astros, galáxias, etc.) não dependem de construções humanas, mas afirmava ser possível conectar os conceitos daquela ciência com dados sensíveis, por exemplo, graças a definições adequadas.

Nos capítulos 3 e 4 do livro de 1914, Russell delineou esse tipo de sistema. No modo de falar de um indivíduo que se refere a seus dados subjetivos, a base primitiva para a definição dos conceitos desejados seria composta pelos seguintes elementos: a) os *meus* dados sensíveis imediatos: s_1, s_2, \dots ; b) as *minhas* recordações imediatas: r_1, r_2, \dots ; c) alguns dados *meus* de introspecção: i_1, i_2, \dots ; d) noções básicas de lógica. Ademais, seriam tomadas como fundamentais as seguintes *relações*: simultaneidade e anterioridade; semelhança e dessemelhança.

A base ora descrita é *solipsista* ou *autopsíquica*, no sentido de que o indivíduo que elabora as definições se refere aos *seus* dados sensíveis privados. Se ele vê algo verde, esse dado será básico. Se *eu* sou esse sujeito, os *meus* dados serão considerados, razão por que falamos em *meus* dados, *minhas* recordações, etc.

Sobre a base assim descrita, Russell crê ser possível definir conceitos físicos (como partículas, tempo, etc.) e também conceitos *heteropsíquicos*, isto é, relativos ao psiquismo alheio (como a dor de dente sentida por outra pessoa, as suas emoções, etc.). Inspirado em sugestões feitas por Whitehead, Russell estava otimista a respeito desse projeto, acreditando que poderia construir, por meio de definições, conceitos físicos relativos a pontos, instantes e partículas, como conjuntos de ocorrências de dados sensíveis, tendo cada um deles uma extensão finita. Dessa forma, ele estaria aplicando na física a navalha de Ockham da sua teoria das descrições, pois frases sobre pontos, instantes e partículas seriam abreviações de enunciados existenciais sobre conjuntos finitos de dados sensíveis, dentre outros.

Nos anos 1910, muitos pensadores ingleses diriam que a filosofia deveria oferecer a visão de mundo mais aceitável, dentre as possíveis. Em 1914, torna-se claro que, para Russell, a filosofia deveria ser algo muito parecido com a ciência, embora com ela não se identificasse. No livro escrito naquele ano, ele formulou o pensamento que seria muitas vezes repetido: *A máxima da filosofia científica é a seguinte: sempre que possível, substituir por construções lógicas entidades que sejam meramente pressupostas*. A ideia subjacente a tal proposição é clara: os dados subjetivos de um indivíduo são certos, para esse mesmo indivíduo. Eu não posso duvidar que esteja vendo algo verde, mesmo que isso seja uma alucinação. Portanto, as construções lógicas feitas a partir de tais dados serão mais seguras do que entidades meramente pressupostas. Isaac Newton, por exemplo, pressupôs a existência da força gravitacional, fez cálculos sobre ela, mas não a definiu. Nos termos de Russell, se essa entidade pressuposta (força gravitacional) pudesse ser substituída por uma construção lógica, no modelo por ele sugerido, haveria um progresso filosófico-científico.

O sistema sugerido por Russell em 1914 é *fenomenista*, por basear-se em dados sensíveis, que *aparecem* à consciência do indivíduo. Obviamente, fica em aberto a questão da intersubjetividade, ou seja, o problema de se saber como as

construções feitas sobre os dados de um sujeito possam valer para todos. Mais uma vez evitando confusões, cabe lembrar que o sistema fenomenista delineado por Russell nada tem a ver com a fenomenologia de Edmund Husserl.

Em 1918, Russell pronunciou uma série de conferências que receberam o nome de *The philosophy of logical atomism* (Filosofia do atomismo lógico), pois nela, apoiado em razões filosóficas, o autor defendeu a tese de que o mundo deva ser constituído por entidades indivisíveis (átomos), de vez que a linguagem também conteria elementos indivisíveis. Ele publicou muitos livros, mas sempre alterando o seu pensamento de modo significativo: *The analysis of mind* (Análise da mente), em 1918; *The analysis of matter* (Análise da matéria), em 1927; *An Inquiry into meaning and truth* (Investigação sobre significado e verdade), em 1940; *Human knowledge: its scope and limits* (Conhecimento humano: seu alcance e limites), em 1948. Neste livro, que foi a sua derradeira obra de importância filosófica, Russell concluiu que todo o conhecimento humano é incerto, inexato e parcial.

Russell foi idealista, mais tarde tornou-se platônico, em seguida aproximou-se do empirismo. Mas em todas as suas fases, ele sempre defendeu duas proposições: a) a ideia de que a ciência deveria ser um ponto de referência para a reflexão do filósofo, por ser a melhor forma de conhecimento de que dispomos; b) a tese de que nós teríamos trato com universais, ou seja, de que haveria em nós alguma familiaridade com noções como *brancura*, por exemplo, um universal que se realiza singularmente em cada objeto branco. Em acréscimo a isso, desde 1905, quando se deu conta da importância da análise lógica com o auxílio de linguagens formais, Russell jamais abandonou essa posição. Por fim, Frege, Husserl e Russell partilharam um importante ponto: a recusa do psicologismo, ao menos no contexto da lógica. Frege expressou a necessidade de se eliminar “a gordura insalubre do psicologismo”. Russell, da mesma forma, jamais concordou em fundamentar a lógica sobre bases psicológicas.

2.4 O ponto alto da filosofia analítica clássica

Filho de rica família vienense, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) estudou engenharia em Berlim e em Manchester. Ele interessou-se por filosofia da

matemática e leu trabalhos de Frege, a quem visitou, em 1911. Frege, já ao final da carreira, recomendou-lhe o estudo com Russell, na Universidade de Cambridge. Em 1912, Wittgenstein tornou-se aluno de Russell, durante cerca de um ano e meio, sendo esse o único período em que teve formação filosófico-acadêmica. Nessa ocasião, ele estudou toda a lógica conhecida até a época e teve muitas conversas com o seu mestre inglês, sobre temas de lógica e a respeito dos assuntos filosóficos que Russell iria expor nos seus livros dos anos subsequentes. Em 1913, Wittgenstein retirou-se para a Noruega, onde possuía uma casa junto a um fiorde. Quando irrompeu a Grande Guerra, em agosto de 1914, ele apresentou-se ao exército imperial austro-húngaro para lutar como voluntário. Nas trincheiras, redigiu um pequeno livro lógico-filosófico. Finda a guerra, em novembro de 1918, Wittgenstein tornou-se prisioneiro do exército italiano, durante um ano. Do campo onde estava internado, ele remeteu a Russell uma cópia do seu trabalho, que viria a ser publicado em 1921, com o título de *Logisch-philosophische Abhandlung* (Ensaio lógico-filosófico). Mas essa publicação, que saiu num periódico de filosofia, *Annalen der Naturphilosophie* (Anais da filosofia da natureza), apresentou várias falhas. Em 1922, o ensaio de Wittgenstein foi traduzido e publicado na Inglaterra, numa edição alemão-inglês, precedida por uma introdução escrita por Bertrand Russell. Na versão britânica, por sugestão de Moore, o ensaio recebeu o título latino *Tractatus logico-philosophicus* (Tratado lógico-filosófico). Wittgenstein não gostou da introdução escrita por Russell, julgando-se incorretamente entendido.

O *Tractatus logico-philosophicus*, que é chamado apenas de *Tractatus*, foi o ponto alto da filosofia analítica clássica. Mais do que isso, ele tornou-se um dos grandes livros da filosofia do século XX. O seu estilo é aforístico, por ser composto de frases curtas, cada uma das quais contém a enunciação de um determinado pensamento. Os aforismos são numerados, conforme a sua conexão com os demais. O aforismo 1 é uma proposição independente: *O mundo é tudo que é o caso*. O aforismo 1.1 depende do anterior, no sentido de ser uma espécie de desdobramento daquele: *O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas*, etc. Ao total, o *Tractatus* contém 7 aforismos centrais, com as devidas subdivisões. Por exemplo, o aforismo 3 é independente, mas 3.221 segue-se a 3.22, que se segue a 3.21 e assim por diante. O aforismo 7 é o último, sem subdivisões. Como engenheiro-arquiteto, Wittgenstein

viveu na época do *Bauhaus*, o estilo construtivo sóbrio, despojado e inovador. Há quem veja na estrutura austera do *Tractatus* uma adaptação do modelo *Bauhaus*, pois o texto contém apenas as frases essenciais, sem floreios ou sinuosidades.

A linguagem é um tema presente na filosofia desde os pré-socráticos. Na Idade Média, o franciscano espanhol Raimundo Lúlio (1235-1315) desenvolveu a ideia de um sistema que possibilitasse a conversão dos infiéis, com elementos de uma complexa teoria da linguagem. Na Idade Moderna, Leibniz idealizou uma *characteristica universalis* (alfabeto universal), que permitisse a prova de verdades filosóficas, ao modo como teoremas matemáticos são demonstrados. Wittgenstein, entretanto, foi o primeiro pensador a tomar um modelo de linguagem perfeita e a refletir sobre ele de maneira ampla, analisando-o em minúcias e aplicando-o a inúmeras questões filosóficas cruciais. O *Tractatus* encerra a fase clássica da filosofia analítica.

Os cuidados de Boole, Frege, Peano, Russell e Whitehead, no sentido de construir linguagens sintática e semanticamente bem delineadas, livres das falhas das línguas naturais, são, na verdade, a busca de uma *linguagem perfeita*. Russell entendia que a linguagem dos *Principia mathematica* seria, de fato, perfeita e Wittgenstein, em geral, concordava com isso. É verdade que o *Tractatus* contém numerosas críticas às linguagens empregadas por Frege e por Russell, em particular, no que diz respeito ao uso do conceito de identidade. Apesar disso, a linguagem dos *Principia mathematica* é o horizonte divisado por Wittgenstein, ao longo do *Tractatus*.

A questão central do *Tractatus* é a relação linguagem-mundo. Para que a linguagem (perfeita) se relacione com o mundo de forma a haver frases verdadeiras ou falsas, é preciso que exista alguma forma de correspondência estrutural entre ela, de um lado, e o mundo, de outro. Examinando a linguagem dos *Principia mathematica*, Wittgenstein voltou a sua atenção sobre a camada elementar, que hoje é chamada *linguagem proposicional* (ou *sentencial*). Esta é tão-somente a linguagem construída com o auxílio dos conectivos "não", "ou", "e", "se..., então..." e, adicionalmente, "...se, e somente se...". Como a lógica estuda a argumentação válida, põe-se a pergunta sobre como empregar corretamente os conectivos nos nossos raciocínios. Essa pergunta é respondida na parte mais básica da lógica chamada de

lógica proposicional (ou *sentencial*). Os conectivos são aplicados sobre frases eventualmente elementares, de modo que, com a sua ajuda nós formamos expressões mais complexas. Se, por hipótese, as frases "Carlos é irmão de Lúcia" e "Carlos é tio de José" forem frases elementares, então, aplicando-lhes conectivos, nós formamos enunciados mais complexos como "Carlos não é tio de José", "Carlos é irmão de Lúcia, ou Carlos é tio de José", "Se Carlos é irmão de Lúcia, então Carlos não é tio de José", etc. Wittgenstein entendeu, então, que todas as sofisticadas linguagens dos diversos sistemas apresentados nos *Principia mathematica*, em última análise, se reduziriam à linguagem proposicional. Em outras palavras, as linguagens sofisticadas seriam definíveis a partir de *frases elementares* (ou *atômicas*), com o auxílio de conectivos.

Mas como são as *frases elementares ou atômicas*? Wittgenstein responde a essa questão dizendo que elas representam relações entre *objetos simples*. No *Tractatus*, *objeto* é sempre sinônimo de *objeto simples*. Isso mostra a influência de Russell sobre o seu antigo discípulo, pois Russell entendia que o mundo deveria ser composto de átomos, isto é, entidades, literalmente, indivisíveis. Não se trata aqui de uma questão de físico-química, pois nem Russell nem Wittgenstein dão exemplos concretos do que sejam tais entidades. Tudo o que nós podemos dizer é que Carlos, com certeza, não é um objeto simples, mas composto de células, moléculas, átomos, elétrons, etc. Um objeto simples não tem composição. Se *a* e *b* forem objetos simples e se *estar à esquerda de* for uma relação adequada, então a frase "*a está à esquerda de b*" será uma frase elementar ou atômica. Na verdade, Wittgenstein entende que até mesmo o verbo seria dispensável numa frase atômica que, no essencial, reduzir-se-ia uma conexão de nomes de objetos simples.

Wittgenstein formula a tese de que frases complexas são *funções de verdade* de frases atômicas. Se, por exemplo, a frase supostamente atômica "*a está à esquerda de b*" for verdadeira, então a sua negação, que é complexa, isto é, a frase "*a não está à esquerda de b*" será falsa. Portanto, uma frase complexa terá o seu valor de verdade (verdadeiro ou falso) definido conforme forem os valores das partes atômicas que a constituírem. Essa tese leva Wittgenstein a construir tabelas veritativas no *Tractatus*, pela primeira vez desde a Antiguidade.

De forma simplificada, admitamos que " p " e " q " representem frases atômicas. As tabelas veritativas pressupõem certas definições, como, por exemplo, as seguintes: a) se " p " for verdadeira, a sua negação " $\text{não-}p$ " será falsa; se " p " for falsa a sua negação " $\text{não-}p$ " será verdadeira; b) se tanto " p " quanto " q " forem verdadeiras, então a frase complexa " p e q " será verdadeira; nos demais casos, " p e q " será falsa; c) se " p " for verdadeira, ou se " q " for verdadeira, ou ambos, então a frase complexa " p ou q " será verdadeira; se tanto " p " quanto " q " forem falsas, então " p ou q " será falsa. Esses casos são apenas exemplos.

Ao analisar as frases da linguagem proposicional, obtemos os seguintes resultados:

- a) algumas dentre elas serão *sempre verdadeiras*, como por exemplo " p ou $\text{não-}p$ ". Conforme a definição, as frases " p " e " $\text{não-}p$ " têm valores opostos. Além disso, o "ou" rege uma frase verdadeira quando ao menos uma das partes for verdadeira. Ora, nesse caso, uma das partes será sempre verdadeira, de modo que " p ou $\text{não-}p$ " jamais será falsa. Esse tipo de frase é uma *tautologia*, conforme diz Wittgenstein. Se "Está chovendo" for uma frase atômica, "Está chovendo, ou não está chovendo" será um exemplo de tautologia;
- b) algumas outras frases serão *sempre falsas*, como, por exemplo, " p e $\text{não-}p$ ". O conectivo "e" rege uma frase verdadeira apenas no caso de ambos os seus membros serem verdadeiros. Ora, os valores de " p " e " $\text{não-}p$ " são opostos. Logo, essa frase é sempre falsa, sendo chamada de *contradição* por Wittgenstein. "Está chovendo e não está chovendo" é um exemplo de contradição;
- c) por fim, as frases, que não forem tautologias nem contradições, serão as *contingências*. Se " p " e " q " forem frases verdadeiras, por exemplo, então " p e q " será verdadeira. Se " p " for verdadeira, mas " q " for falsa, " p e q " será falsa. Uma contingência pode assumir valor verdade, em alguns casos, ou falsidade, em outros. Tomada isoladamente, qualquer frase atômica é uma contingência. Como "Está chovendo" e "Está fazendo frio" são frases contingentes, então "Está chovendo e está fazendo frio" também é contingente.

Na linguagem (supostamente) perfeita dos *Principia mathematica*, se " a " e " b " representam nomes de objetos simples e se " R " representa uma relação entre eles,

então "aRb" será uma frase atômica *que não pode ser subdividida*. Por exemplo, a letra "a" não faz sentido, se for tomada isoladamente.

Pois bem, se a linguagem perfeita se reduz a esse tipo de estrutura, como será um mundo capaz de ser descrito por meio de frases? Nesse ponto, põe-se a *questão ontológica*, que Wittgenstein acoplou à sua visão de linguagem.

O que uma frase atômica diz? A resposta de Wittgenstein é a seguinte: ela *afigura* uma relação entre objetos simples, a ser chamada de *estado de coisas*. Num exemplo esquemático, a frase "a está à esquerda de b" afigura uma situação na qual o objeto simples *a* esteja à esquerda do objeto simples *b*. Porém, o objeto *a* pode estar numa infinidade de relações com outros objetos: *a* pode estar à direita de *c*, *a* pode estar entre *c* e *d*, etc. Conforme Wittgenstein, cada frase atômica corresponde a um estado de coisas e a cada estado de coisas corresponde uma frase atômica. Ele dá o nome de *espaço lógico* ao conjunto dos estados de coisas possíveis. Portanto, todas as possibilidades ora citadas estão no espaço lógico, sendo que cada frase atômica afigura algum estado de coisas nesse espaço. O *sentido* de uma frase, consoante Wittgenstein, é o estado de coisas específico por ela afigurado. Portanto, *a linguagem é uma afiguração de estados de coisas*.

Segundo o *Tractatus*, *mundo é tudo o que é o caso*. Essa tese indica que mundo é aquela *parte* do espaço lógico que seja o caso, vale dizer, que não seja mera possibilidade, mas que aconteça, de modo efetivo. Se o objeto simples *a* estiver efetivamente à esquerda do objeto *b*, então essa relação entre *a* e *b* será um *fato*. Apenas os estados de coisa que sejam o caso serão fatos. A frase "a está à esquerda de b" será *verdadeira* se, e somente se, de fato, *a* estiver à esquerda de *b*. Caso contrário, tal frase será falsa.

Na ontologia tradicional de Tomás de Aquino, por exemplo, uma substância pode ser pensada isoladamente. Deus, antes da criação, seria o único ser real existente. A ontologia do *Tractatus*, porém, é *relacional*. Assim como os elementos de uma frase atômica não podem ser tomados isoladamente, assim também um objeto simples *a* deve sempre estar em relação com algum outro objeto. Portanto, cada objeto é sempre parte de algum estado de coisas. O *mundo* não é a totalidade dos objetos singulares, mas dos estados de coisas que forem fatos.

Digamos que " aRb " seja uma frase atômica, na qual se afirme a existência de uma relação R entre os objetos simples a e b . Sendo atômica, essa frase será contingente. O seu sentido será o estado de coisas por ela afigurado. Como sabemos, se tal estado de coisas for um fato, " aRb " será verdadeira. Caso contrário, ela será falsa.

Consideremos agora a frase tautológica " aRb ou não- aRb ". Que estado de coisas ela afigura? Ela diz que entre a e b existe ou não a relação R . Isso será sempre verdadeiro, de modo que, como afirma Wittgenstein, *as tautologias percorrem todo o espaço lógico, são compatíveis com quaisquer estados de coisas*. Tautologias não correspondem a estados de coisas específicos, mas, por isso mesmo, elas são vazias de sentido, elas nada enunciam. Dizer que está chovendo, ou não está chovendo nada informa sobre a situação do tempo.

Por fim, consideremos a contradição " aRb e não- aRb ". Ela será sempre falsa, de sorte que é incompatível com qualquer estado de coisas. Num certo sentido, ela fala demais, pois quem diz que está chovendo e não está chovendo reúne informações mutuamente incongruentes. Nessa medida, as contradições tampouco informam algo.

Portanto, as únicas frases que têm conteúdo informativo são as contingências. As tautologias são verdades vazias e as contradições são falsidades eloquentes. Segundo o *Tractatus*, as frases das ciências naturais seriam contingências, enquanto as frases da lógica (ou seja, enunciados como " p ou não- p ") seriam tautologias. Dessa maneira, uma lei de Newton como $f = m \times a$ seria contingente, porém informativa. O caso dos teoremas da matemática, como " $a + b = b + a$ ", por exemplo, é distinto dos anteriores, de vez que tais fórmulas são equações. Nesses termos, mesmo sem ter o caráter de tautologias, equações tampouco expressam pensamentos, com o que a matemática perde qualquer conteúdo informativo. As ciências naturais, a lógica e a matemática podem ser construídas sem violações da gramática da linguagem, consoante o *Tractatus*.

O que dizer, porém, com respeito à filosofia? Existiriam frases da metafísica, ou da ética, por exemplo? Aparentemente, tais frases existem nos livros dos filósofos. Wittgenstein, porém, disse que a tentativa do filósofo de expressar as suas ideias por meio de frases resultará em *contrassensos*. Se a linguagem perfeita se resolve em

frases elementares, que, por sua vez, afiguram relações entre objetos simples, o discurso filosófico será impossível. Os filósofos falam sobre tópicos como *ser, essência, substância, causa, Deus, eu, absoluto, valor, bem, mal*, etc. Ora, nada disso é estado de coisas, no sentido de Wittgenstein. Logo, *aquilo que o filósofo quer dizer não pode ser afigurado com o auxílio da linguagem*. Quando alguém escreve um texto pretensamente filosófico, o resultado será fatalmente uma sequência de contrassensos, que não são frases verdadeiras ou falsas, mas tão-somente construções absurdas que violam as regras da linguagem. Portanto, *não existe filosofia enquanto discurso*, segundo Wittgenstein. Quem quer que se considere um filósofo pode, no máximo, executar a atividade de elucidar frases, tornando claros pensamentos até então obscuros. Como *atividade de elucidação de frases*, a filosofia existe, mas não como discurso teórico.

Os tópicos sobre os quais a filosofia tenta falar, na verdade, não podem ser objeto de representação na linguagem, que está voltada para estados de coisas e fatos. O *eu* que pensa os fenômenos, por exemplo, não está no mundo. O valor tampouco está no mundo, que é composto apenas de fatos. Não obstante, no aforismo 5.632, Wittgenstein dirá que o *eu* é um *limite do mundo*. Esse e alguns outros aforismos enigmáticos sugerem que Wittgenstein não considerava como absurdos os tópicos tratados pela filosofia, mas apenas que os julgava inacessíveis à representação por meio da linguagem.

Mas, o que dizer do próprio *Tractatus*? Ele não é um livro de filosofia? Wittgenstein percebeu essa dificuldade ao dizer que uma escada poderia ser jogada fora, depois de se ter subido. Em outras palavras, o próprio *Tractatus* seria uma sequência de contrassensos a serem abandonados, mas que poderiam ajudar o leitor no entendimento de algumas coisas. No aforismo 7, Wittgenstein concluiu o seu trabalho com a seguinte enunciação: *Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*. Essa frase misteriosa denuncia o misticismo de Wittgenstein.

Concluindo, observemos que em parte nenhuma do *Tractatus* há qualquer apelo a impressões sensíveis ou a itens semelhantes. Nessa obra, Wittgenstein não foi um empirista e, portanto, tampouco um positivista.

Como Wittgenstein julgava que o discurso filosófico seria inexistente, ele dedicou-se ao ensino primário no interior da Áustria e a outras tarefas, após 1919.

Em 1929, Wittgenstein retornou a Cambridge, onde apresentou o *Tractatus* como tese e recebeu o título de doutor em filosofia. Ainda em 1929, ele publicou um escrito chamado *Remarks on logical form* (Observações sobre a forma lógica). Em 1930, assumiu a posição de professor da Universidade de Cambridge, no lugar que fora ocupado por Moore. No período 1929-34, escreveu textos que seriam publicados postumamente e que indicam uma transição filosófica importante: *Philosophische Bemerkungen* (Anotações filosóficas), 1929-30; *Philosophische Grammatik* (Gramática filosófica), 1932-3; *Das blaue Buch* (O livro azul), 1933-4; *Das braune Buch* (O livro castanho), 1934-5. Em 1936, Wittgenstein deixou o ensino em Cambridge e concentrou-se na redação do seu último grande texto, *Philosophische Untersuchungen* (Investigações filosóficas). Esse livro viria a ser publicado, em 1953, dois anos após a morte do autor, ocorrida em Oxford.

No livro *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein discute consigo mesmo, pois abandona a ideia de linguagem perfeita, substituindo-as pela noção de *jogos linguísticos*. A conversa de um mestre de obras com os seus pedreiros sobre como trabalhar com tijolos, cimento, pedras e outros materiais seria um exemplo de jogo linguístico. Essa é uma situação específica da vida, na qual as palavras têm a ver com atividades cotidianas. Jogos linguísticos seriam também as cantigas de crianças que brincam de fazer roda, as perguntas e respostas entre professor e alunos num exame acadêmico e assim por diante. Portanto, jogos linguísticos podem ser muito diferentes uns dos outros, de forma que o significado das palavras irá variar, de caso para caso. Nessa fase derradeira do seu pensamento, Wittgenstein entendeu que o significado de uma palavra é o *uso* que ela tem, num jogo linguístico, o que implica vários significados para a mesma palavra, se ela for empregada em jogos diversos. A análise da linguagem só é possível se essas variações entre os jogos forem levadas em conta.

Wittgenstein, como autor do *Tractatus*, é descrito como Wittgenstein I, chamando-se de Wittgenstein II o autor das *Philosophische Untersuchungen*. Nesta última obra, a filosofia também foi banida como discurso, em favor da atividade de elucidar os diversos empregos das palavras, para que o homem se livre do fascínio ilegítimo que elas teriam sobre a sua mente. Os problemas filosóficos seriam *dissolvidos* quando os mecanismos da linguagem se tornassem claros. Nesse

sentido, disse Wittgenstein II, filosofar é ensinar à mosca a saída da garrafa! Wittgenstein II já não é um filósofo analítico, no período final do seu pensamento. A sua teoria é uma pragmática da linguagem.

2.5 A filosofia analítica empirista

Por volta de 1900, a cidade de Viena era o centro político-administrativo de um império multicultural que englobava vários grupos étnicos, línguas, religiões e tradições. A cidade era majestosa e rica, também nas artes, na literatura e na ciência. À época, lá vivia Sigmund Freud (1856-1936), elaborando a teoria psicanalítica, que tanta influência viria a ter sobre o século XX. Nesse ambiente de sofisticação intelectual, havia um grande número de *círculos* em Viena, que eram grupos de estudos e discussões informais sobre os mais diversos assuntos. Frequentemente, esses grupos eram organizados por professores universitários que reuniam pessoas interessadas nos problemas das suas áreas de conhecimento para discussões livres, sem exigências acadêmicas. Nesses casos, os círculos eram conhecidos pelos nomes dos professores que os presidiam. Algumas pessoas participavam de mais de um círculo, de forma que havia intersecções entre esses grupos. Dentre os círculos mais interessantes são citados: a) o *Círculo-Geist*, que discutia economia e ciências sociais. Friedrich von Hayek (1899-1992), um parente de Wittgenstein que, mais tarde, seria o pai do neoliberalismo e receberia o Prêmio Nobel de Economia (1974), pertenceu a esse grupo, nos anos 1920; b) O *Círculo-Mises*, presidido por Ludwig von Mises (1881-1973), dedicado à economia; c) O *Círculo-Reininger*, de Robert Reininger (1869-1955), do qual participaram muitos estudantes de filosofia; d) O *Círculo-Gomperz*, de Heinrich Gomperz (1873-1942), dedicado a temas da epistemologia da época. A esse grupo pertenceu Karl Popper (1902-1994), que, em 1934, escreveria a célebre *Logik der Forschung* (A lógica da pesquisa científica), um dos grandes livros da filosofia da ciência do século XX.

Entre 1907 e 1912, reuniu-se um grupo que, mais tarde, seria chamado *Primeiro Círculo de Viena*. A ele pertenceram o matemático Hans Hahn (1879-1934), o físico Philipp Frank, o sociólogo e economista Otto Neurath (1882-1945) e alguns outros. Esse grupo estudou questões epistemológicas, especialmente questões

ligadas ao convencionalismo dos matemáticos franceses Henri Poincaré (1854-1912) e Pierre Duhem (1861-1916).

Em 1922, por sugestão de Hans Hahn, o alemão Moritz Schlick foi para a Universidade de Viena, como professor de Filosofia das Ciências Indutivas, uma cátedra antes ocupada por Ernst Mach e por Ludwig Boltzmann (1844-1906). Schlick tornara-se famoso pelo seu trabalho pioneiro sobre o Princípio de Relatividade e ainda pelo seu livro *Allgemeine Erkenntnislehre* (Teoria geral do conhecimento), publicado em 1918, com segunda edição em 1925. Nesse texto, o conhecimento científico foi caracterizado como um tipo de estrutura teórico-abstrata, que nada teria a ver com as nossas sensações, percepções e intuições. Entretanto, a *verificação de previsões científicas* envolveria ambos, cálculos teóricos e vivências intuitivas, o que, de alguma forma, relacionaria essas dimensões diferentes. Nos seus primeiros escritos, por volta de 1910, Schlick representou uma espécie de neokantismo psicologista, do qual ele manteria elementos ao longo da sua obra posterior. Homem do seu tempo e também doutor em física, Schlick era um celebrado epistemólogo, quando chegou a Viena, após ensinar em Rostock e em Kiel, na Alemanha.

No semestre de inverno de 1923-4, começou a reunir-se o Círculo-Schlick, presidido pelo Professor e integrado por intelectuais interessados em questões de epistemologia. A lista dos participantes é significativa: Otto Neurath, Hans Hahn, o filósofo Victor Kraft (1880-1975), o jovem matemático e filósofo Friedrich Waismann (1896-1959) e o estudante de física, matemática e filosofia Herbert Feigl (1902-1988). O físico Philipp Frank, que ensinava em Praga desde 1912, ia ao Círculo com frequência, sendo considerado como um dos seus pioneiros. Entre 1925, o alemão Rudolf Carnap (1891-1970) deu algumas conferências para aquele grupo. Entre 1926 e 1931, ele permaneceu na Universidade de Viena como professor temporário de filosofia, o que lhe permitiu juntar-se ao Círculo de forma regular. Nesse período, Carnap apresentou a sua tese de livre-docência àquela universidade. Ele estudara matemática, filosofia e física em Jena e em Freiburg. Em Jena, no ano de 1910, foi um dos poucos alunos de Frege. Mais tarde, os matemáticos Karl Menger (1902-1985), Kurt Gödel (1906-1978) e Gustav Bergmann (1906-1987) juntaram-se ao Círculo. O filósofo do direito Felix Kaufmann (1895-1949), de tendência

fenomenológica, frequentava o Círculo, mas sem partilhar as posições ali expostas. Karl Popper nunca foi convidado para qualquer reunião. Wittgenstein foi convidado muitas vezes, mas jamais compareceu. O Círculo-Schlick reunia-se todas as quintas-feiras à noite, no Instituto de Matemática da Universidade de Viena.

No Círculo-Schlick havia claro predomínio de pessoas com formação em matemática e em física. Entre elas, havia uma única posição filosófica em comum: a *recusa da metafísica*. Não obstante, havia discordância sobre o que fosse metafísica. A influência das ideias de Mach sobre o grupo era natural e fez-se sentir nos primeiros encontros.

Em 1924, Schlick tentou sem êxito fazer contacto com Wittgenstein. Naquele mesmo ano, o matemático de Göttingen Kurt Redemeister pronunciou no Círculo uma conferência sobre o *Tractatus*, que seria lido e discutido nas reuniões dos dois anos seguintes, linha por linha. A leitura foi acompanhada de vivo debate, na qual se formaram dois subgrupos. De um lado, estavam os que apoiavam com vigor as teses do *Tractatus*, como Schlick e Waismann. De outro, estavam os críticos, como Neurath. Este entendeu que o atomismo seria uma forma de metafísica e recusou particularmente o aforismo 7 (*Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*), por entender que isso sugeriria a *existência* de algo sobre o que não se pudesse falar. Mas é certo que as teses de Wittgenstein passaram a ser um ponto de referência central, nos trabalhos do Círculo.

Em 1928, Carnap publicou um livro intitulado *Der logische Aufbau der Welt* (A construção lógica do mundo), no qual desenvolveu um sistema de tipo semelhante àquele delineado por Russell, em 1914. Esse livro, conhecido como *Aufbau*, contém uma série de definições que o autor entendia ser um *sistema constitutivo* de conceitos empíricos. As definições foram elaboradas com recursos de teoria dos conjuntos, sobretudo. A base do sistema é *solipsista* ou *autopsíquica*, ou seja, o autor toma como ponto de apoio *o conjunto indivisível das vivências do sujeito, num dado instante*. (Ele não se refere a dados sensíveis singulares, como a percepção de uma cor, mas fala da *totalidade* de vivências.) Uma única relação é pressuposta: a *recordação de semelhanças*. A partir daí, Carnap formulou definições sobre sucessivos níveis de tópicos. Em primeiro lugar, vêm os conceitos relativos ao *mundo da percepção*; em seguida, vêm as definições sobre a *realidade física*; logo após, vêm

as definições sobre o *psiquismo alheio* (definições *heteropsíquicas*). Por fim, vêm as definições dos *objetos intelectuais e culturais*. O elemento final é o conceito de *realidade empírica*. Nos termos desse texto, todos os conceitos, em última análise, são *reduzíveis* ao que está na base, ou seja, ao conjunto de vivências e à relação de recordação de semelhanças.

A redação do *Aufbau* foi um esforço rigoroso e de grande vulto, no qual Carnap não apenas disse ser possível dar certo tipo de definições, sobre uma base autopsíquica, mas, de fato, executou a tarefa de as elaborar. Ele não conseguiu, entretanto, definir os assim chamados *conceitos teóricos* e nem os *conceitos disposicionais*. Um exemplo de conceito teórico seria a noção de *massa*, tal como é empregada na física. Ao que tudo indica, essa noção só tem sentido *no contexto* do sistema físico que a empregue, o que a torna indefinível, isoladamente. Por sua vez, conceitos como *frágil*, ou *solúvel em água*, que indicam tendências, tampouco podem ser definidos com os recursos empregados por Carnap.

Em torno de 1930, Carnap convenceu-se de que o seu projeto fenomenista fracassara. Bem mais tarde, em 1951, o filósofo norte-americano Nelson Goodman (1906-1998) retomou esse tipo de projeto, no livro *The structure of appearance* (A estrutura da aparência). Goodman empregou recursos lógicos mais simples do que os de Carnap e, curiosamente, parece ter obtido êxito maior. No entanto, há dificuldades sérias também no fenomenismo de Goodman.

Em 1929, Schlick recebeu a oferta de uma cátedra em Bonn (Alemanha) e esteve como professor visitante na Universidade de Stanford (E.U.A.), mas preferiu permanecer em Viena. No ato do seu retorno, Schlick foi homenageado pelos membros do Círculo com um opúsculo a ele dedicado, no qual, pretensamente, estariam resumidas as ideias centrais daquele grupo. Para a posteridade, essa pequena publicação ficou como um *manifesto*. Ela recebeu o título *Die wissenschaftliche Weltanschauung-Der Wiener Kreis* (A concepção científica do mundo-O Círculo de Viena). Otto Neurath, Rudolf Carnap e Hans Hahn assinaram esse documento, na qualidade de representantes da Sociedade Ernst Mach, que o publicou, mas o autor do rascunho do texto foi Neurath. Esse trabalho descreveu a história do Círculo, mostrando as influências por ele recebidas, desde a Antiga Grécia, passando por Frege, Mach, Russell, Wittgenstein e outros. As ideias do Círculo seriam

uma concepção científica do mundo, de caráter empirista e (neo)positivista. As principais teses do Manifesto podem ser resumidas da seguinte maneira:

1. O nosso conhecimento do mundo é empírico e repousa sobre o dado imediato.
2. Existem apenas dois tipos de frases: as *analíticas* e as *empíricas*.
3. O pensamento lógico é apenas um processo não criativo de transformações tautológicas.
4. O sentido de uma frase empírica é o seu método de verificação.
5. A filosofia não é uma teoria, mas apenas a atividade de esclarecer frases e ordenar conhecimentos. O seu método é a análise lógica da linguagem.

Numa forma de falar que remonta ao século XVII, diz-se que uma frase é *analítica* se ela não puder ser falsa. As tautologias de Wittgenstein são analíticas, mas não apenas elas. Frases como "Nenhum solteiro é casado" não podem ser falsas, de sorte que são analíticas. Frases empíricas, por sua vez, seriam aquelas que se apoiem sobre a experiência, como, por exemplo, "A grama é verde".

Além das analíticas e das empíricas, o Manifesto não reconhece a existência de outro tipo de frases, de modo que uma expressão da metafísica como, por exemplo, "Deus é a causa primeira do mundo", não sendo analítica nem empírica, seria vazia de significado. Os positivistas do século XIX viram na metafísica uma forma obsoleta de teoria. Os *neopositivistas* do Círculo de Viena levaram a recusa contra esse tipo de discurso muito mais longe. Para eles, a metafísica seria um amontoado de frases vazias, que não chegam a ser falsas, em virtude do seu caráter vácuo. Mesmo que tais frases estejam corretas sob o ponto de vista da gramática escolar, elas não têm qualquer conteúdo cognitivo. Em termos mais gerais, os discursos filosóficos seriam sequências de emissões verbais sem significado. Tal como no *Tractatus*, a filosofia é reduzida à *atividade* de esclarecer frases.

Consoante o Manifesto, apenas a física, a química, a biologia, a sociologia, e outras teorias do gênero são ciências que falam sobre a realidade. Ainda na linha do *Tractatus*, o Manifesto dirá que as frases da lógica e da matemática são linguisticamente bem construídas, mas nada informam sobre os fatos do mundo. Além disso, os processos de raciocínios lógico-matemáticos não produzem

resultados novos sobre relações entre objetos, mas explicitam nas suas conclusões algo que as premissas já continham. Portanto, apenas o emprego de frases empíricas conduz ao conhecimento do mundo.

A tese de que o sentido de uma frase empírica é o seu método de verificação é típica do Manifesto e constitui uma característica crucial do neopositivismo. Uma frase empírica pode ser elementar, na acepção de remeter diretamente a dados da experiência. Talvez um exemplo seja "O fogo queima", que qualquer um pode testar, diretamente. Mas o que dizer de frases empíricas complexas, cuja verificação não seja imediata? A resposta é que uma tal frase deve ser *reduzível* a frases elementares, diretamente verificáveis. Frases complexas devem ser reduzíveis a enunciados elementares.

As influências do *Tractatus* sobre o Manifesto e certos mal-entendidos dos neopositivistas são fáceis de se perceber. Os objetos simples do *Tractatus* e as respectivas frases elementares não se deixam exemplificar, de modo não se conformam ao empirismo do Círculo. Talvez seja por isso que Wittgenstein ridicularizou o Manifesto, dizendo que Schlick mereceria coisa melhor. Wittgenstein jamais foi neopositivista, embora os seus trabalhos do período 1929-34 estejam mais próximos das ideias do Círculo-Schlick do que estava o *Tractatus*.

A identificação entre sentido e verificabilidade entrou para a história com o nome de *Princípio da Verificação*. As objeções contra essa tese logo começaram a surgir. Popper obtemperou que leis científicas seriam inverificáveis, por terem uma infinidade de casos particulares. Portanto, a referida identificação neopositivista acabaria por colocar as leis das ciências no mesmo plano em que estaria a metafísica. Além disso, esse princípio torna impossíveis certas aplicações elementares da matemática. Suponhamos um triângulo retângulo *real*, cujos catetos meçam 1 metro. O valor da hipotenusa será $\sqrt{2}$, vale dizer,

1, 414... Como esse número tem uma infinidade de dígitos à direita, é impossível medir o referido segmento e verificar que ele corresponda a tal valor. O princípio é insustentável.

O Manifesto, teoricamente, parece falar em nome do Círculo, mas, na verdade, ele foi uma espécie de solução de compromisso, que buscou encontrar a média de

pontos de vista muito diferentes. Porém, o documento acabou por transformar-se no texto neopositivista típico, embora, provavelmente, nenhum dos membros do Círculo o aprovasse de forma integral.

O *Aufbau* de Carnap foi criticado por Neurath, sobretudo em virtude da sua base solipsista, que seria metafísica e que tiraria ao sistema em pauta qualquer caráter intersubjetivo. Neurath propôs, então, a Carnap a elaboração de um novo projeto para o trabalho sobre a linguagem da ciência. Esse projeto recebeu o nome de *fisicalismo*, por basear-se em objetos, suas propriedades e relações. Os objetos têm propriedades físicas, como tamanho, forma, dureza e têm relações entre si, como *maior que*, ou outras conexões espaciotemporais mais complexas. Ora, se a função do filósofo é esclarecer a linguagem e organizar conhecimentos, caberia ao Círculo-Schlick a tarefa de trabalhar sobre a linguagem da ciência e apenas isso. Carnap concordou com Neurath e dedicou-se à caracterização de uma linguagem fisicalista.

Tecnicamente muito capaz no trabalho de elaborar linguagens formais, Carnap era um lógico de qualidade. Portanto, foi muito natural que ele viesse a entender o projeto fisicalista no contexto de sistemas simbólicos rigorosos. Num artigo publicado em 1931, Carnap tentou caracterizar o que seria uma linguagem de tipo físico, especificando que forma de sintaxe ela deveria ter, de maneira a evitar pseudoproblemas metafísicos. Porém, como uma teoria que empregasse tal linguagem teria de ser submetida a controle empírico, a linguagem fisicalista deveria possibilitar também os registros das experiências dos cientistas, experiências essas que devem admitir expressões relativas a dados dos sentidos, na aceção de dados visuais, auditivos, olfativos e assim por diante. Em alemão, a palavra *Protokoll* significa registro, ata (como a ata de uma reunião) ou auto. Por isso, Carnap chamou tais enunciados de *frases protocolares*. No contexto de um experimento, um físico pode registrar: "Ponteiro indicando 5, em seguida faísca e ruído, logo depois cheiro de ozônio". Tal registro seria uma frase protocolar. Segundo Carnap, *frases protocolares não careceriam de controle empírico*, por referir-se a dados imediatos.

Esse artigo de Carnap deu origem a uma querela dentro do Círculo de Viena, que envolveu, além de Carnap, também Neurath e Schlick. A querela mostrou quão profunda era a divisão entre os membros do Círculo, em termos de concepções filosóficas, demolindo a imagem de unidade e de trabalho coletivo que Neurath, de

modo particular, tentou transmitir ao mundo filosófico de então.

Num artigo publicado em 1932, Neurath opôs-se a Carnap, baseando-se numa teoria da linguagem completamente diferente daquela do seu colega. Segundo Neurath, não existiria uma linguagem formal contrapondo-se a uma outra informal, não existiria uma linguagem pura em oposição a uma outra impura. Existiria *apenas linguagem*, como elemento da vida social. Uma criança aprende linguagem de modo fisicalista, pois nós lhe falamos de uma bola ou do presente de um tio. Ora, a bola e o presente são objetos físicos. A linguagem formaria um contínuo, com segmentos sofisticados, como os códigos científicos, e com partes obscuras. Na elaboração de um sistema, o cientista usaria protocolos, que, no entender de Neurath, seriam frases nas quais constariam um nome próprio e expressões relativas à percepção. Um exemplo simplificado seria o seguinte: "Protocolo de Otto, às 15h17: Às 15h16, havia na sala uma cadeira vista por Otto". Neurath entende que os protocolos são importantes no trabalho do cientista, mas não os privilegia como frases que não mais careçam de controle. No trabalho científico, alguém poderia aceitar o protocolo de um outro em detrimento do seu próprio. O fundamental seria que esse trabalho possibilitasse *previsões*, capazes de levar o homem ao controle da natureza.

Contrapondo-se a Carnap e a Neurath, Schlick entra na querela com uma terceira posição. Ele dirá que protocolos nada garantem quanto à fundamentação do conhecimento. Ao testar uma teoria, o cientista prevê a ocorrência de um evento, dizendo que determinado tipo de fenômeno ocorrerá, sob certas coordenadas de espaço e tempo. Se a previsão se realizar, poderá ocorrer um fenômeno extremamente curto, no qual o cientista vivencie o que acontece e diga algo do tipo "Aí está". Essa frase tem a sua verdade garantida no momento em que for pronunciada, que coincide, parcialmente, com o tempo no qual o fenômeno ocorre. Ela é uma *constatação*. Se a frase for protocolada, isto é, escrita, o evento já terá ocorrido, o que torna o registro dependente da nossa falível memória. Apenas se for pronunciada no instante no qual o cientista testemunha a ocorrência do fenômeno, a frase comprova o que foi previsto. Para Schlick, o conhecimento fundamenta-se sobre constatações, não sobre protocolos.

O Círculo-Schlick foi excepcionalmente ativo, na divulgação das suas ideias. Em 1928, foi fundada a Sociedade Ernst Mach, para a divulgação da ciência. Em 1930,

surgiu a revista *Erkenntnis* (Conhecimento), voltada para o tipo de questões que interessavam ao Círculo. Além disso, membros deste último organizaram vários congressos internacionais sobre os assuntos epistemológicos. Neurath, de modo muito particular, foi incansável como intelectual e como homem de ação, politicamente engajado.

O Círculo-Schlick teve os seus melhores dias até 1931, quando começou a sofrer perdas. Naquele ano, Carnap foi para a Universidade Alemã de Praga, como professor extraordinário. Em 1934, Hahn faleceu, a Sociedade Ernst Mach foi fechada pela ditadura da Frente Patriótica e o socialista Otto Neurath teve de refugiar-se na Holanda. Em 1936, Schlick foi assassinado por um jovem doutor, seu antigo orientando, portador de distúrbio psiquiátrico. Em 1938, a Áustria foi anexada pela Alemanha, o que levou à dissolução do Círculo-Schlick. Em qualquer caso, o neopositivismo viria a exercer grande influência sobre a filosofia das décadas seguintes. As suas teses podiam ser criticadas, mas não ignoradas.

2.6 A caminho da filosofia pós-analítica

As formas de filosofia analítica acima expostas não esgotam o assunto. Na Universidade de Oxford formou-se toda uma linha de pensamento voltada para a *análise da linguagem natural ou comum*, que via com certo ceticismo os discursos filosófico-formalistas de Russell e Carnap, por exemplo. Essa linha foi chamada de Escola de Oxford e esteve particularmente ativa nas décadas de 1940 e 1950, embora os seus primeiros trabalhos sejam anteriores. A ela pertenceram nomes importantes na filosofia do século XX, como Alfred Ayer (1910-1989), Gilbert Ryle (1900-1976), John Austin (1911-1960), Peter Strawson (1919-) e Richard Hare (1919-2002). Essa linha revela uma certa influência de G. E. Moore, vendo na linguagem uma forma de ação no real.

Em 1950, Peter Strawson publicou um artigo intitulado *On referring* (Sobre referir), no qual criticou o modelo clássico de análise filosófica, ou seja, o texto de Russell a propósito da denotação. Quase meio século após 1905, a análise de Russell já se tornara padrão, a ponto de Hans Hahn considerá-la como a navalha de Ockham que livraria a matemática do platonismo. Não obstante, Strawson introduziu uma

série de distinções fundamentais e traçou um quadro conceptual que mostrava claras insuficiências na concepção russelliana. Por exemplo, como sabemos, Russell nega que as descrições definidas tenham qualquer função referencial. Strawson pôs isso em dúvida. Com efeito, uma frase como "O jogador que está com o taco é campeão de bilhar", é equivalente a "Aquele homem que está com o taco é campeão de bilhar" que, por sua vez, parece referir-se *àquele homem*.

Em 1966, Keith Donnellan (1931-) reexaminou o problema e introduziu uma distinção entre os usos referencial e atributivo de uma descrição definida. Se alguém disser "O assassino de Pedro é insano", ele estará afirmando que, pouco importa quem seja o assassino, ele será insano. Nesse caso, segundo Donnellan, temos um *uso atributivo* da descrição, que se conforma à análise de Russell, pois não estamos nos referindo a quem quer que seja em particular. Mas se um promotor público está acusando João de ter assassinado Pedro, então, ao empregar a descrição "O assassino de Pedro é insano", ele estará fazendo referência a João, que será entendida pelo júri. Pode até mesmo acontecer de João ser inocente. Portanto, é possível que façamos referência a um indivíduo, mesmo usando uma propriedade que, de fato, ele não tenha. Esse segundo caso é exemplo de *uso referencial* da descrição.

Donnellan acusa Russell de só ter levado em conta o uso atributivo. Strawson é criticado por Donnellan por achar que os dois usos não acontecem na mesma frase. Mas o exemplo ora em tela mostra que, conforme as circunstâncias em que um enunciado for empregado, a descrição que nele ocorre pode ter um ou outro tipo de uso.

Uma viva discussão sobre descrições ainda acontece, entre várias formulações contemporâneas. Isso mostra que Russell apenas formulou uma contribuição fundamental sobre o assunto, mas sem ter dito a última palavra. Como a teoria das descrições teve um grande papel na filosofia analítica da primeira metade do século XX, torna-se claro que houve excesso de otimismo em tomá-la como uma espécie de teorema já demonstrado.

Em 1951, o norte-americano W. O. Quine (1906-2000) escreveu um artigo intitulado *Two dogmas of empiricism* (Dois dogmas do empirismo), no qual acusou particularmente a filosofia analítica empirista de se apoiar sobre dois pressupostos

aceitos sem prova e muito questionáveis: 1. a distinção entre frases analíticas e empíricas; 2. o reducionismo. Quine passara tempos na Europa, onde teve intenso contacto com grandes figuras da filosofia analítica de então, particularmente com Carnap e Neurath. Segundo Quine, as assim chamadas frases analíticas não seriam verdades irrenunciáveis e não haveria qualquer razão para separá-las dos enunciados empíricos. Na verdade, ainda segundo Quine, certas frases de um sistema estariam mais expostas ao desgaste frente a dados da observação, sendo mais facilmente elimináveis, enquanto outras estariam numa posição que as tornariam relativamente estáveis. Não obstante, não existiria qualquer diferença fundamental entre essas duas classes de frases. Quine fez ver que mesmo frases tidas como estáveis, eventualmente, são ignoradas na elaboração de sistemas, o que significa que todos os enunciados têm a ver com a experiência humana.

O reducionismo, por sua vez, isto é, a tese de que toda frase deva ser tradutível em enunciados elementares tampouco se justificaria. Ela é apenas uma afirmação não-provada.

No início dos anos 1950, as críticas de Strawson e de Quine causaram surpresa àqueles que viam na filosofia analítica algo muito consolidado, de tipo científico. Muitos se surpreenderam com o fato de que esse modelo de filosofia pudesse basear-se em dogmas. Dessa maneira, fechou-se um período na análise filosófica e criaram-se as condições para aquilo que seria chamado mais tarde de filosofia pós-analítica. Neste ponto da evolução da filosofia contemporânea cabe a pergunta pelo seu progresso.

3. A QUESTÃO DO PROGRESSO NA FILOSOFIA

3.1 Progresso

A noção de progresso é pragmática e tem uma história. Há quem diga que ela surgiu na Idade Média, enquanto outros situam a sua raiz na Modernidade. Certo é que ela estava presente no século XIX, que foi caracterizado por intenso otimismo. Hegel acreditava no progresso do homem, os positivistas entendiam que a

humanidade entrara na Idade de Ouro, com o advento das ciências naturais e das correspondentes tecnologias.

Progresso é um conjunto de ideias e fenômenos excessivamente complexo para que nos detenhamos a examiná-lo. Como o nosso tema envolve o assunto, *duas* acepções de progresso serão aqui delimitadas. Para a *primeira* acepção, nós estabelecemos os seguintes itens: a) progresso sugere o advento de uma *mudança percebida como sendo predominantemente positiva*; b) tal mudança deve levar ao *abandono* de um estado de coisas anterior; c) a referida mudança deve ser objeto da *aprovação geral* dos envolvidos, embora não necessariamente de todos eles. Uma mudança que satisfaça tais condições é o que chamaremos aqui de *progresso no sentido consensual*. Seguramente, nem sempre o progresso, nessa acepção, é estabelecido de imediato, o que significa que as condições acima selecionadas podem não se cumprir simultaneamente.

Para o progresso, tomado nessa acepção, os exemplos disponíveis são abundantes: o sistema de telecomunicações via-satélite é um reconhecido progresso, de forma que ninguém pensaria em retornar aos telefones do começo do século XX; a biologia molecular fez grandes avanços, que abrem infindáveis horizontes em favor da saúde, do conhecimento e da tecnologia; a física de Einstein foi uma evolução indiscutivelmente positiva, capaz de nos permitir melhores explicações para os fatos da natureza, boas previsões sobre a ocorrência de eventos e o desenvolvimento de inúmeros recursos técnicos.

Examinemos agora um outro tipo de caso. O uso doméstico do computador pessoal é um progresso da vida moderna? Parece que sim, pois ele possibilita que as pessoas façam em casa muitos trabalhos antes típicos dos escritórios, que obtenham incontáveis informações na *Internet*, com maior conforto e rapidez, que viajem sem sair de seus lares, que remetam correspondência eletrônica a qualquer hora, sem incomodar os destinatários, que organizem melhor as suas atividades privadas, etc. Por outro lado, crianças e adolescentes tendem a passar demasiado tempo frente ao computador, desenvolvem linguagens estranhas na sua comunicação com os amigos, estabelecem relações de proximidade com pessoas suspeitas, etc. Portanto, o assunto está sujeito a debate. Se alguém assumir posição nessa querela, ele poderá defender o seu ponto de vista, mas sabendo que irá

enfrentar objeções difíceis. Nesse caso, ele estará empregando a expressão "progresso" num sentido lato. De um modo amplo, nós falaremos em progresso no *sentido controverso* se ocorrer uma *mudança percebida como sendo predominantemente positiva*, o que, em princípio, a torna defensável com a indicação de boas razões. Essa é a *segunda* acepção que damos ao conceito ora em tela. No sentido controverso, a definição de progresso exige apenas a primeira cláusula da acepção anterior.

No domínio das ciências sociais, o emprego dos assim chamados *métodos qualitativos* de pesquisa é um exemplo de progresso, nessa segunda acepção. Aplicados dentro de seus limites e de forma adequada, esses métodos conduzem a resultados significativos. Não obstante, há quem diga que eles não seriam suficientemente confiáveis. Nós podemos dizer que, no sentido controverso, os métodos qualitativos nas ciências sociais representam um progresso.

As definições aqui convencionadas, sem dúvida, são amplas e até mesmo difusas, mas não devemos nos esquecer que inexiste um conceito rigorosamente delimitado de progresso, mesmo porque tal ideia é pragmática, tem usos muito diversos e, frequentemente, está eivada de elementos ideológicos.

3.2 Filosofia

Nas páginas acima, estão apresentados alguns tópicos da história da filosofia, com rudimentos de história da ciência. A finalidade de tal tipo de exposição é produzir um possível entendimento do que seja a filosofia, por meio da sua história. Nós não negamos que haja outras formas de responder à difícil questão *O que é a filosofia?*, porém pressupomos que a história possa nos fornecer algumas pistas interessantes a propósito.

Tirante a medicina e a matemática, *tudo* o que fosse indagação intelectual seria considerado como filosofia, na Grécia Antiga. Os assim chamados filósofos pré-socráticos refletiam sobre o ser, o movimento, o homem e sobre muitas outras coisas, inclusive sobre a constituição do universo e sua ordem. Num longo processo de refinamento intelectual, essas reflexões foram se distribuindo em grupos distintos de questões, que evoluíram de forma contínua. Tardiamente, ou seja,

só no início do século XVII, as questões sobre a natureza ganharam autonomia, dando origem à física, a primeira ciência particular. Graças a processos análogos, outras ciências particulares se formaram, a partir de matrizes filosóficas: a química, a economia, a biologia, as ciências sociais, a psicologia e assim por diante. A lógica simbólica surgiu de preocupações de matemáticos, mas nunca deixou de se relacionar com os sistemas formados por Aristóteles e pelos megáricos e estoicos. Hoje, ela é entendida como uma ciência particular, próxima da matemática, da filosofia e da ciência da computação, mas sem se incluir em qualquer de uma delas.

O que restou para a filosofia, uma vez que as suas diversas províncias foram passando por um processo de autonomização? Uma resposta plausível a tal pergunta parece ser a seguinte: restaram os grandes problemas, as amplas perguntas sobre o ser, a existência, o conhecimento, a verdade, a falsidade, o valor, o sentido do mundo e da vida e outras análogas. Ou seja: a história da filosofia mostra-nos o desenrolar de uma vasta trama de relações, na qual a filosofia continuou a tratar de grandes questões conceptuais, a propósito dos problemas mais abrangentes. O que envolve experimentação não é questão de filosofia, mas sim de alguma ciência particular. Questões filosóficas sobre a natureza, por exemplo, sempre existiram e continuam a existir. A partir do tipo de trabalho desenvolvido por Galileu, Newton e seus sucessores, entretanto, a física científica separou-se da filosofia da natureza. Kant foi quem, claramente, percebeu a importância dessa distinção entre filosofia e ciência, tirando daí múltiplas consequências.

Há um outro ponto que a história nos sugere: o *caráter polêmico da filosofia*. Desde os seus primórdios, a filosofia sempre envolveu discussões em torno das questões colocadas e das soluções para ela propostas. Isso desperta a impressão de que filosofar leva a nada, até mesmo porque cada resposta é contestada, conduz a novas teorias que também serão contestadas e assim até o infinito. Porém, quem se escandaliza com as discussões entre os filósofos, frequentemente, ignora os debates científicos. Muitos pensam que a matemática, de forma muito particular, seria o modelo definitivo de consenso, de concordância, de acordo. Ora, essa visão é falsa, como se viu durante as querelas sobre os fundamentos dessa ciência, nas últimas décadas dos séculos XIX e primeiras do século XX, querelas essas que ainda não se esgotaram. Na verdade, controvérsias existiram e existem em todas as

ciências, em proporções que surpreenderiam o leigo, cuja instrução escolar não inclui informações sobre polêmicas correntes entre cientistas. Porém, há diferenças importantes entre discussões filosóficas, de um lado, e científicas, de outro, como veremos a seguir.

3.3 O progresso consensual, na filosofia e na ciência

Ao definir progresso na acepção consensual, nós demos alguns exemplos que indicam a existência desse tipo de fenômeno, no mundo contemporâneo. A nossa referência teórica é Thomas Kuhn, que discorreu sobre questões fundamentais, ao chamar a atenção sobre o consenso formado em torno de certas teorias científicas (não de todas), em determinadas fases dos seus desenvolvimentos. De antemão, nós sabemos que consenso não é garantia de verdade e Kuhn nada afirma contra isso. Acontece, porém, que algumas teorias se tornam consensuais na comunidade relevante, o que as transforma em modelos de conhecimento, durante o período da sua supremacia. Teorias assim caracterizam o campo a ser estudado, definem os problemas legítimos e determinam os tipos de soluções aceitáveis. Elas são os *paradigmas*.

Uma vez constituído um paradigma, os equipamentos usados anteriormente a ele vão para os museus e os livros respectivos são transferidos para as estantes de história da ciência ou para depósitos gerais. Como o paradigma unifica os estudos de um campo, resultados novos logo começam a surgir, com crescente rapidez. O exemplo sempre citado, conforme o conceito de Kuhn, é a teoria da eletricidade de Benjamin Franklin (1706-1790), que foi objeto de ampla aceitação, passou a ser estudada nas universidades e teve intenso desenvolvimento. Posteriormente, ela também foi objeto de críticas, o que deu início a um outro processo de desenvolvimento histórico-científico.

Se Kuhn estava correto na sua descrição, existe progresso consensual nas ciências ditas maduras, ou seja, naquelas áreas nas quais paradigmas se instalam. Uma teoria percebida como positiva é aceita, há consenso em torno dela, há abandono do passado, há novos resultados que reforçam a crença na teoria. Os cientistas dessas áreas também polemizam entre si, mas fazem-no dentro das linhas

divisórias traçadas pelo paradigma, pelo menos até que surja a assim chamada revolução científica. Portanto, no caso das ciências ditas maduras, há progresso consensual no plano teórico e no tecnológico, como sabemos graças aos inúmeros avanços que testemunhamos nas nossas vidas cotidianas.

Existe progresso consensual na filosofia? Claramente, não! Como a história acima exposta ensina com suficiente clareza, *a filosofia vem sendo polêmica desde os seus primórdios*, ela não tem exemplos de paradigmas ou de noções análogas. Além disso, *ela não abandona o passado*. Uma boa biblioteca de filosofia contém a produção recente da área, mas os fragmentos pré-socráticos, Platão, Aristóteles e os grandes clássicos subsequentes lá devem estar e permanecer. *A filosofia mantém constante diálogo com o seu próprio passado*. Um estudante de física raramente é encorajado a ler Galileu, mas, normalmente, a formação do jovem filósofo inclui o estudo de pelo menos alguns textos consagrados pela tradição. Portanto, parece não haver dúvida de que a filosofia não faz progressos consensuais.

3.4 Os progressos controversos da filosofia

Ao longo da história, não faltaram manifestações de ceticismo frente aos intermináveis debates entre filósofos, até o limite no qual alguns afirmaram que não existiria filosofia como discurso. O problema já foi apontado por Aristóteles, que fez ver a contradição envolvida na negação da filosofia: é preciso filosofar, para que se prove a inexistência da filosofia. Ou seja, a frase que afirme a morte da filosofia é filosófica!

Os que pregam o fim da filosofia porque ela não possibilita o progresso consensual existente na ciência esquecem-se de que ela pode fazer progressos controversos. A simples formação de múltiplas correntes, com diferentes tomadas de posição frente aos grandes problemas, num processo contínuo que vem durando mais de vinte e cinco séculos, já pode ser percebida como positiva, pois ela nos apresenta *alternativas teóricas* em cujos contextos respostas podem ser encontradas. Na verdade, *a filosofia vem tendo um tipo de percurso diferente daquele da ciência*, porquanto as suas amplas questões levam à formulação de teorias que

admitem outras possibilidades de escolhas, em termos de tomadas de posição sobre princípios, metodologia e demais elementos básicos.

A *evolução da filosofia*, que se dá em contextos polêmicos e, muito frequentemente, ocorre em conexão com questões do passado, não é pura repetição daquilo que já foi dito. Quando os neokantianos retomaram as ideias de Kant, eles o fizeram de modo a provar que aquele filósofo oferecia os melhores recursos para a fundamentação da ciência praticada por volta dos anos 1860-70. Ora, nesse tempo, depois do surgimento das geometrias não-euclidianas, da teoria eletrodinâmica possibilitada pelas equações diferenciais de J. C. Maxwell (1831-1879) e da teoria da evolução, não lhes era mais possível, por exemplo, descrever a estrutura cognitiva do sujeito exatamente como Kant o fizera e tampouco deduzir uma nova tabela de categorias. A retomada de Kant aconteceu, de fato, mas de outra maneira. Era inevitável que a passagem do kantismo para o neokantismo implicasse modificações significativas. As concepções filosóficas evoluem e têm modos de fazê-lo. Elas exercem influências umas sobre as outras, como o prova a presente existência do neotomismo analítico, por exemplo.

Ademais, mesmo o maior entusiasta das ciências em desfavor da filosofia há de admitir a existência de ao menos um importante papel histórico por ela cumprido, que é ser matriz das próprias ciências particulares. Se algumas ciências particulares fazem progressos consensuais, à filosofia deve ser creditado, no mínimo, o mérito de lhes ter preparado o caminho.

3.5 Alguns progressos filosóficos no século XX

Consoante a concepção de filosofia aqui esquematizada, nós não precisamos privilegiar alguma corrente contemporânea, identificando as suas principais contribuições com os progressos da filosofia. Nós tampouco temos de colocar todas as escolas no mesmo plano, deixando de reconhecer a existência de diferenças importantes entre os resultados por elas apresentados. Mas nada impede que procuremos em cada uma aquilo que ela possa ter oferecido de positivo. Vejamos alguns progressos dignos de menção.

Falemos de *fenomenologia*, primeiramente. Ela parece ter sido excepcionalmente bem-sucedida nos esforços de evitar recursos de tipo psicológico, ao tratar a consciência nas suas relações com os seus conteúdos. Husserl elaborou para tanto um sofisticado repertório intelectual, mas teve êxito nessa tarefa, o que só pode ser devidamente valorizado por quem conhece a enorme influência que o psicologismo exerceu sobre muitos pensadores do século XIX e de princípios do XX. Neste contexto, um dado interessante merece citação. O intuicionismo, ou seja, a escola antecipada por Leopold Kronecker (1823-1891), que se desenvolveu com L. E. J. Brouwer (1881-1966), a partir de 1907, postula a existência de intuições mentais básicas, sobre as quais se fundariam os procedimentos matemáticos mais elementares, como, por exemplo, a noção de unidade, que cada um poderia retirar das suas próprias vivências. Ora, dessa maneira, o intuicionismo não escapa do psicologismo. A mesma questão, entretanto, colocada em termos fenomenológicos, evita o psicologismo, pois a consciência é tomada como um mero ponto de relação.

Algumas contribuições de Husserl ao próprio desenvolvimento dos formalismos tendem a ser esquecidas pela historiografia. O matemático David Hilbert (1862-1943), ao afirmar numa palestra assistida por Husserl que certos sistemas geométricos seriam consistentes e completos, ouviu deste a observação de que provas de consistência e completude teriam de ser efetivamente elaboradas. Hilbert seguiu tal sugestão, mas sem citar a sua dívida para com Husserl.

O que dizer sobre o *existencialismo*? Na sua forma heideggeriana, ele é um desafio, antes de tudo por causa da sua linguagem, cheia de expressões enigmáticas. Os críticos de Heidegger, entretanto, parecem ter sido excessivamente ansiosos nas suas tentativas de denunciar abusos linguísticos ou até mesmo a formação de alguns contrassensos, dos quais a famosa frase *O nada nadaifica* seria o exemplo emblemático. Ora, o fato de que um certo enunciado não seja tradutível no formalismo de algum sistema escolhido não lhe confere o caráter de absurdidade. A ideia de uma descrição fenomenológica do *Dasein*, em princípio, é legítima.

Dentre as contribuições de Heidegger à reflexão filosófica no século XX, a abordagem da *técnica* parece estar entre as mais fecundas. A técnica e os seus desdobramentos evoluem num ritmo muito maior do que a nossa capacidade de os entender e integrar no contexto mais amplo das nossas vidas. Heidegger parecer ter

aberto uma interessante perspectiva, ao descrever o uso instrumental que o homem faz dos entes que o cercam, distinguindo essa questão com respeito ao problema maior do sentido do ser.

Por sua vez, as outras formas de existencialismo desenvolvidas entre os anos 1930 e 1950 tiveram conhecidos impactos nas artes, na crítica social e nas ciências humanas.

Em terceiro lugar, vejamos a *filosofia analítica*. Os resultados mais interessantes obtidos por essa linha advieram, em primeiro lugar, do papel privilegiado que nela a linguagem recebeu, como instrumento de pensamento. Além disso, tais resultados provêm do emprego de métodos formais no tratamento de questões filosóficas e do uso da lógica como recurso auxiliar de crucial importância. Como vimos acima, coube a Wittgenstein mostrar como a reflexão sobre a linguagem pode desdobrar-se em direção às mais remotas questões filosóficas, com o que ele apresentou um primeiro exemplo da fecundidade do correspondente método de análise.

O emprego de métodos formais e o uso da lógica acabaram por desempenhar um duplo papel nos resultados da filosofia analítica. De um lado, eles exerceram uma função restritiva; de outro lado, tiveram um papel ampliativo. Nós sabemos que, segundo Russell, a filosofia deveria ser algo muito semelhante a uma ciência, o que torna compreensível a sua proposta de constituição de um sistema fenomenista, por exemplo, sistema esse que Carnap tentou concretizar, obtendo algum êxito. Pois bem, o que conduziu à clara percepção de que o projeto fenomenista estava destinado a fracassar foram, precisamente, os métodos formais rigorosos empregados por Carnap! Mais tarde, Goodman engajou-se num projeto semelhante, que tampouco teve bons resultados. Nesses casos, os recursos formais mostraram que certos projetos intuitivamente interessantes eram irrealizáveis. Ora, é um avanço importante *indicar a inviabilidade* de certo tipo de projeto, pois isso afasta falsas hipóteses e evita que o filósofo perca o seu tempo em vãs tentativas.

Houve dois grandes teoremas da lógica do século XX que tiveram inúmeros impactos sobre a filosofia e, em particular sobre a filosofia analítica. Eles devem ser comentados separadamente:

1. Em 1931, Kurt Gödel provou que se um sistema formal consistente (livre de contradições) for suficientemente rico para conter a aritmética elementar, então ele será incompleto. (Em outras palavras: se for completo, ele será inconsistente, o que é pior!) Aplicado à filosofia, esse teorema tem várias consequências fundamentais. Destaquemos duas dentre elas: a) é *inviável* o programa logicista que Russell concebeu contra o idealismo, no sentido de desenvolver consistentemente toda a matemática a partir da lógica. Conforme o Teorema de Gödel, se o sistema de axiomas que Russell e Whitehead escolheram, nos *Principia mathematica*, for consistente, então ele será incompleto. Nesse sistema, a aritmética elementar é desenvolvida, de modo que os axiomas e as regras não fornecerão elementos para provar certas verdades que, por assim dizer, escaparão ao sistema. Portanto, o sistema dos *Principia mathematica* será incompleto, o que leva ao fracasso a estratégia anti-idealista que Russell concebeu, em 1900. Os idealistas, entretanto, não têm qualquer razão para regozijo, em virtude da segunda consequência do Teorema de Gödel a ser aqui destacada: b) suponhamos que exista um sistema formal devidamente estruturado e que todas as verdades necessárias sejam dedutíveis dos postulados do sistema. Um sistema assim será um conhecimento *a priori*, no modelo de alguma forma radical de idealismo. Mas, nesse sistema, a aritmética elementar deverá ser dedutível, pois as suas verdades são necessárias. Logo, o sistema seria inconsistente, conforme o Teorema de Gödel. Em outras palavras, um sistema de princípios de tipo radicalmente idealista, no qual todas as verdades necessárias sejam dedutíveis, será contraditório!

2. Em 1936, o lógico norte-americano Alonzo Church (1903-1995) provou que a lógica de primeira ordem é *indecidível*. Isso significa que, nesse tipo de sistema, inexistente qualquer mecanismo *geral* capaz de determinar se uma fórmula é ou não um teorema, num número finito de passos. Ora, a assim chamada lógica proposicional é *decidível*, pois ela dispõe de tabelas veritativas, que determinam se uma fórmula da respectiva linguagem é ou não uma tautologia e, no caso, também um teorema. Logo, a lógica de primeira ordem não se reduz à lógica proposicional. A parte da lógica elementar que envolve relações e quantificadores é *mais forte* do que a lógica das tabelas veritativas, no sentido de que aquela primeira contém resultados que não se deixam expressar apenas por meio de frases elementares e conectivos. Ora, esse resultado tem uma consequência imediata, que destrói uma das teses do *Tractatus*: nem todas as frases são

reduzíveis a enunciados elementares. Frases nas quais ocorram quantificadores e relações não se deixam desmembrar, a ponto de serem analisáveis por meio de tabelas veritativas ou de outros algoritmos análogos. Nesse caso, o resultado da lógica destruiu um pressuposto filosófico de um dos grandes textos do século XX. Isso também foi um avanço, pois junto com o reducionismo linguístico de Wittgenstein e dos neopositivistas, desaparecem outras teses dele dependentes.

Os resultados de Gödel e de Church *restringiram* pretensões filosóficas, livrando-nos de hipóteses insustentáveis, embora atraentes. Por isso mesmo, esses resultados são chamados de *teoremas limitadores*.

Na segunda metade do século XX, houve um grande desenvolvimento das chamadas lógicas intensionais (com "s"), que são sistemas nos quais se trabalha com frases regidas por expressões como "necessariamente", "possivelmente", "obrigatoriamente" e outras análogas. Frases como "João sabe que $2 + 2 = 4$ " também se enquadram nessa família de sistemas. Nós temos, então, a lógica modal, a lógica deôntica, a lógica epistêmica e várias outras, para as quais, usualmente, são construídos sistemas peculiares de semântica, chamados de *semânticas dos mundos possíveis*. No seu mencionado artigo de 1951, Quine mostra ceticismo quanto à lógica modal, mas, na verdade, os sistemas intensionais ganharam terreno nas décadas seguintes, graças a uma série de resultados que mostraram as suas principais propriedades. Em particular, o assim chamado *Teorema de Solovay* permite-nos concluir que são infundadas as suspeitas de Quine quanto ao caráter supostamente não-científico da lógica modal. O citado teorema prova a existência de relações importantes entre um sistema modal chamado GL e a aritmética.

Ao contrário dos teoremas limitadores, que, num certo sentido, tiveram efeitos restritivos, as lógicas intensionais abriram horizontes para aquilo que ainda hoje se chama filosofia analítica, ou, como outros preferem dizer, *filosofia pós-analítica*. A filosofia analítica, tal como existiu na primeira metade do século XX, esgotou-se. "Filosofia analítica" tornou-se uma espécie de nome guarda-chuva que abriga toda uma família de filosofias, que têm em comum o cuidado no uso da linguagem e a exigência do emprego de argumentos. Uma característica muito interessante da filosofia analítica contemporânea é o retorno dos temas clássicos, com o emprego

de linguagens sofisticadas e de argumentação rigorosa, frequentemente formulada com o auxílio de lógicas intensionais. Hoje existe uma *metafísica analítica*, amplamente trabalhada, por autores como Saul Kripke (1940-) e Alvin Plantinga (1932-), por exemplo. Nesse tipo de metafísica, grande parte da tradição é rediscutida e reformulada, o que possibilita o emprego de conceitos que os neopositivistas jamais admitiriam discutir. Cabe enfatizar que as lógicas intensionais impulsionam a renovação analítica não só na metafísica, na teoria do conhecimento, mas em todas as áreas que a filosofia vem cultivando. Na *filosofia analítica da religião*, há o emprego de recursos formais não dedutivos, como acontece no trabalho de Richard Swinburne (1934-), que faz um uso amplo e original do Teorema de Bayes, cuja natureza é probabilística. A filosofia pós analítica retoma grande parte da tradição, mas não o faz de forma conservadora, de vez que discute uma grande variedade de problemas novos.

Já se disse que a saúde da filosofia pode ser medida pela correspondente situação da ética. Se esse pensamento for verdadeiro, a filosofia do século XX terá sido saudável. Em 1903, G. E. Moore publicou o livro *Principia ethica*, com uma tese sobre a indefinibilidade da noção de Bem e sobre a conhecida *falácia naturalista*. A partir dos anos 1950, R. M. Hare estudou em pormenor a linguagem da moral. Desde os anos 1980, vem ocorrendo uma intensa discussão sobre ética teórica, sobretudo após a publicação do livro de Alasdair MacIntyre (1929-) intitulado *After Virtue* (Após a virtude).

Numa linha semelhante, seguindo na sua tarefa histórica de ser matriz de ciências particulares, a filosofia do século XX, moldou a área interdisciplinar que hoje é chamada de *bioética*. Essa é uma área interdisciplinar, ainda não uma ciência independente, mas reúne filósofos, médicos e outros especialistas em saúde, biólogos, juristas e outros, em torno de temas simultaneamente difíceis e urgentes. Nesse contexto, Peter Singer (1946-) é o nome mais conhecido. Os avanços da biologia, da medicina e áreas afins vêm exigindo definições das pessoas e das sociedades, definições para as quais nós não temos ainda o necessário repertório teórico. Eutanásia, aborto, pesquisas com células-tronco, direitos animais, questões ecológicas e muitas outras assumem até mesmo uma face cruel que os bioeticistas não têm se furtado a enfrentar, até mesmo em discussões que, por vezes, produzem

mais calor do que luz. Em qualquer hipótese, essa é uma área nova que diz respeito a cada um de nós, de modo que o interesse em torno dela tende a crescer. Uma tarefa que lhe cabe resolver é o esclarecimento da noção de *qualidade de vida*, que passou a ocupar um lugar central nas discussões das últimas décadas. Essa é uma novidade significativa.

4. PERSPECTIVAS PARA O FUTURO

Prever o futuro da filosofia é tarefa fútil, da qual preferimos nos afastar. Não obstante, algumas poucas tendências parecem se impor. A primeira delas é geográfica, ou melhor, geoeconômica: ao que tudo indica, a investigação filosófica mais inovadora tende a realizar-se nos Estados Unidos, pelos recursos que lá se concentram. Professores que se destacam em todo o mundo são convidados a ensinar em universidades norte-americanas, sendo que em Nova York, de forma especial, o debate filosófico é intenso e de boa qualidade. Além disso, duas outras tendências parecem ser claras: a) o surgimento e desenvolvimento de novas formas de lógicas intensionais, com aplicações filosóficas interessantes; b) a crescente importância da bioética, como vimos acima.

Um olhar retrospectivo sobre o que a filosofia realizou nos últimos cem anos só pode ser fragmentário e prematuro. A presente exposição deixou de lado muitos itens importantes, nomeadamente a filosofia da ciência, que percorreu o século com intensas e férteis discussões. Mas, ao menos em termos de primeiras impressões, parece que a filosofia fez um bom trabalho, dentro da sua maneira específica de se desenvolver.

BIBLIOGRAFIA EM LÍNGUA PORTUGUESA

Para o leitor iniciante em filosofia, são aconselháveis os seguintes *livros sucintos* de história da filosofia:

HAMELYN, D. W. *Uma história da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

JERPHAGNON, Lucien. *História das grandes filosofias*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

Para a história da *filosofia contemporânea*, são recomendáveis:

NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*, 2 volumes. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977. (Há edição mais recente.)

As seguintes indicações são de *textos mais pormenorizados* de história da filosofia:

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, 3 volumes. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia*, volume I. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, 3 volumes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Como livros de *introdução geral à filosofia* são recomendáveis:

BLACKBURN, Simon. *Pense: Uma introdução à filosofia*. Lisboa: Gradiva, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1994. (Há edições mais recentes.)

DIAS, Maria Clara (org.). *O que é filosofia?* Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 1996.

Há um representante do *neokantismo* traduzido no Brasil:

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

Alguns dentre os textos de *autores existencialistas* são os seguintes:

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Como traduções de literatura primária de *filosofia analítica* são recomendáveis:

NEURATH, Otto. "Fisicismo: A filosofia do Círculo de Viena". In *Philosophos-Revista de Filosofia*, vol. 8/nº 1(2003): 121-126.

ORMIERES, Geraldo (tradutor e organizador). *Três ensaios de G. E. Moore*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004. (Em especial, este texto contém os artigos "A natureza do juízo" e "A refutação do idealismo".)

RUSSELL, Bertrand. *Meu pensamento filosófico*. Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução e introdução de Luís Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2ª edição, 1994.

Como *introdução à filosofia analítica* é recomendável:

MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

De modo *enfático*, recomenda-se a coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril (São Paulo) que, em 2005, está na sua 6ª edição. A 1ª edição iniciou-se em 1971, sendo nela há volumes sucessivos, que abrangem *toda a história da filosofia*, começando com Os Pré-Socráticos, Platão, Aristóteles, etc. Para a filosofia do século XX, são recomendáveis os volumes sobre Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Russell/Moore, Wittgenstein, Popper/Schlick/Carnap, Ryle/Austin/Quine/Strawson. Este último contém os artigos de Quine e Strawson acima citados. O volume Russell/Moore contém o artigo "Da denotação". O volume sobre Sartre inclui a conferência "O existencialismo é um humanismo", de fácil leitura.

Na área de *metafísica analítica* temos:

QUINE-CHURCH-TARSKI-DAVIDSON. *Existência e linguagem: Ensaios de metafísica analítica*. Antologia traduzida e organizada por João Branquinho. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

Em *filosofia da ciência* temos os seguintes textos de autores acima referidos:

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1975.

Sobre *filosofia analítica da religião* há, em português:

SWINBURNE, Richard. *Será que Deus existe?* Lisboa: Gradiva, 1996.

Sobre *ética teórica*, dentre autores acima citados, há as seguintes traduções:

HARE, R. M. *A linguagem da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Bauru (SP): Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. São Paulo: Ícone Editora, 1998.

Na área de *bioética* destaca-se o seguinte texto:

SINGER, P. *Ética Prática*. SP: Martins Fontes, 1994.

7. CRITIQUE OF PUBLIC REASON REVISITED: KANT AS ARBITER BETWEEN RAWLS AND HABERMAS¹

A CRÍTICA DA RAZÃO PÚBLICA REVISITADA: KANT COMO ÁRBITRO ENTRE RAWLS
E HABERMAS



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-07>

Nythamar Fernandes de Oliveira²

RESUMO

Este ensaio procura visitar o debate Rawls-Habermas, em particular, o problema da autonomia política à luz da apropriação que estes autores nos oferecem do procedimentalismo kantiano. Tanto John Rawls quanto Jürgen Habermas, em suas respectivas concepções de "cultura política" e "esfera pública", partem de uma polêmica atribuição de um fundacionismo moral em Kant ("fato da razão") de forma a preservar o princípio normativo de universalizabilidade capaz de assegurar a estabilidade de uma "sociedade bem ordenada" (Rawls) e balizar o procedimentalismo democrático enquanto alternativa para os modelos liberais e republicanos (Habermas). Enquanto o construtivismo rawlsiano visa superar os dualismos kantianos, a reconstrução normativa em Habermas busca historicizar princípios universalizáveis de forma discursiva.

John Rawls's and Jürgen Habermas's contributions to modern political theory, in particular, their recasting of the Kantian universalizable principle of autonomy and its political implications, have shown how public reason lies at the heart of democratizing processes and is decisive to the survival of our political, social, and economic institutions in the next century. Both Rawls and Habermas have critically appropriated Immanuel Kant's cognitivist, universalist and emancipatory conception of moral autonomy so as to attempt at an original understanding of publicity and political culture. Kant can thus be said to stand as the arbiter between Rawls and Habermas –*als Schiedsrichter zwischen Rawls und Habermas*, to paraphrase an article by the young Marx-- just as Hobbes's "moral-psychological individualism" and Rousseau's "popular sovereignty" had been previously judged and

¹ This text was originally published in *Veritas* 45/4 (2000): 583-606.

² PUCRS / CNPq.

arbitrated by Kant's political philosophy of justice.³ Like Rawls, Habermas shows that normativity must go beyond a merely conventional level of morality and require the structural transformation of legal and economic-administrative institutions so as to make possible the very co-existence of democratic differentiated interests. Kant's deontological ethics is thus opposed to both utilitarian and eudaimonistic views of morality and politics, as it serves to construct a nonmetaphysical, political conception of justice (Rawls's "political autonomy") and an intersubjective conception of autonomy (Habermas's "*Diskursethik*"). Both Rawls and Habermas start from a critical standpoint regarding Kant's fact of reason so as to account for the principle of autonomy in moral and political reasoning. While Rawls seeks to recast the principle of universalizability as a procedural test for maxims, Habermas reformulates Kantian proceduralism in intersubjective, communicative terms.⁴ Unlike Rawls, however, Habermas explicitly embraces Hegel's critique of Kant in his reconstruction of the latter's proceduralism.

On different occasions, Habermas criticized Rawls's theory of justice, especially in his seminal work *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), in his complementary "Remarks on Discourse Ethics" (in *Justification and Application*, 1993; originally in *Erläuterung zur Diskursethik*, 1991), in his 1981 essay "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" (translated and appended to English edition of *Moral Consciousness and Communicative Action*—hereafter MKH), in the *Journal of Philosophy* exchange with Rawls ("Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism"), and in the companion to his masterpiece *Theorie des kommunikativen Handelns*,

³ Cf. "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach," originally published in the *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Band II, 1884, in K. Marx and F. Engels, *Werke* (Berlin: Dietz Verlag, 1976), vol. 1, p. 26f; ET: "Luther as Arbiter between Strauss and Feuerbach," in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, eds. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat (New York: Anchor Books, 1967), p. 93-95. Cf. my *Tractatus ethico-politicus* (Porto Alegre: Edipucrs, 1999). I am indebted to Prof. Draiton de Souza for pointing out that in fact Marx's authorship has recently been questioned. I am also grateful to Prof. Richard J. Bernstein for his friendly advising during my postdoctoral stay at the New School for Social Research, supported by CAPES (1997-98).

⁴ Cf. J. Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy" (1983), and J. Habermas, "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?" (1983), both reprinted in *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, eds. Ronald Beiner and William J. Booth (New Haven and London: Yale University Press, 1993).

Faktizität und Geltung.⁵ The Rawls-Habermas debate came thus to the fore only after the latter's elaboration of his theory of communicative reason –in effect, the two large volumes of TKH reserved one single, peripheral allusion to Rawls (in the Eng. ed., vol. 2, p. 290)—especially through an attempt to integrate the communitarian critique of Rawls's liberalism (well established by Michael Sandel's *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982) with an alternative conception of democracy (such as the one advocated by Jean Cohen and Andrew Arato in their extensive study of *Civil Society and Political Theory*, 1992). Hence the official public staging of the Rawls-Habermas debate remains the exchange edited by Michael Kelly (Columbia University, New York) in the *Journal of Philosophy* (Volume XCII, No. 3, March 1995), reprinted in the 1996 paperback edition of Rawls's *Political Liberalism*. Habermas's further comments on Rawls's reply were published in *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (1996) and in the *Cardozo Law Review* 17/2-3 (Fall 1995), and a volume on the Rawls-Habermas debate edited by Michael Kelly.⁶ Besides Kenneth Baynes's seminal study on the *Normative Grounds of Social Criticism*—a comparative study of the theory of justice in Kant, Rawls, and Habermas—, Thomas McCarthy and Rainer Forst have contributed to an in-depth evaluation of this ongoing discussion.⁷ Grosso modo, according to Habermas, Rawls's theory of justice is flawed in at least three specific points: (1) the original position does not appear to account for the impartiality required by deontological principles of justice; (2) the distinction between questions of justification and questions of acceptability is blurred and neutralized by the Rawlsian conception of justice, weakening its validity claims; (3) by constructing the constitutional state in function of the primacy of basic liberal rights over the

⁵ I am using the English translations by Thomas McCarthy (Boston: MIT Press, 1984, 1987) and William Rehg (Boston: MIT Press, 1996), respectively abbreviated as TKH and BFN.

⁶ I also benefitted from the photocopied material for the Program for the Study of Law, Philosophy and Social Theory, at the NYU School of Law, during Professor Habermas's lectures on "Retrospective Comments on 'Faktizität und Geltung'," "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy," "On the Cognitive Content of Morality," and "May We Understand the Validity of Moral Judgments as an Analogue to Truth?," October 23 and 30, 1997.

⁷ Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas* (Albany: SUNY Press, 1992); Thomas McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue," *Ethics* 105 (October 1994): 44-63; Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994). Hereafter, respectively NG, KCR and KG. See also by R. Forst, "Die Pflicht zur Gerechtigkeit" in the excellent commentary collection of essays on the Theory of Justice edited by Otfried Höffe, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1998), p. 187-208.

democratic principle of legitimation, Rawls undermines his intent of reconciling the liberties of the modern with the liberties of the ancient. As expected, Rawls resorts to his later distinction between what would be a comprehensive view of justice –such as Habermas's– and his own political conception of justice, as exposed in *Political Liberalism*. It seems that both procedural devices of representation (Habermas's ideal speech situation and Rawls's original position), inspired by Kant's categorical imperative (particularly, its principle of universalizability) and supposedly reformulated in nonfoundationalist, normative terms, remain decisive for any serious evaluation of their critical remarks on each other's theoretical claims. While the theory of communicative action claims to ground meaning, reference, and truth or validity upon practical reason in a quasi-transcendental version of Kant's procedural formalism, Rawls's theory of justice denies any role to be played by truth in the practical realm and confines justice to the political sphere, in particular, to the basic structure of a liberal-democratic society qua unified system of social cooperation among moral persons (i.e., free and equal humans). Both Rawls's and Habermas's conception of state and society seems thus inseparable from their respective conceptions of the self. Both Rawls and Habermas fail to elaborate on this basic correlation, perhaps because of their programmatic concern to avoid foundationalist articulations of the problem of human nature (the metaphysical foundations thematized, in classical terms, by philosophical anthropology) with ethics and politics, i.e. how the *animal rationale* discovers herself as a *zoon politikon*. To be sure, Habermas's conception of *Lebenswelt* and its articulation within his theory of society must be regarded as an attempt to account for the intersubjective, sociolinguistic constitution of the self qua human being and citizen. And Rawls's early remarks on Kohlberg's moral psychology anticipates Habermas's reconstructive turn as the latter departs from psychoanalytical approaches and a subject philosophy of the self towards Piagetian developmental analyses in the seventies, coinciding with the so-called linguistic turn.⁸ Still, both authors seem to be evasive when they are challenged by their critics to take into account the "concrete other" and her complex, empirical

⁸ Cf. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976).

otherness, cutting across the taken-for-granted differentiations of private and public spheres. This can be perceived in Rawls's response to Habermas's criticisms. Although he recapitulates all his procedural formulations, Rawls focuses his reply on remarks (2) and (3) of his interlocutor. Rawls observes that, to the surprise of many readers, "public reason" in his political liberalism must not be confused with the "public sphere" invoked by Habermas, making a rather unusual distinction between the public and nonpublic. The conception of an "overlapping consensus" is thus decisive to bring together Rawls and Habermas on the constituting intersubjectivity of the social world lived out by civil society, at the same time that one opposes their nuanced conceptions of publicity –which Rawls formulates in terms of a political culture and of a "background culture." As opposed to a simplistic reading of Rawls's shift from his earlier formulations of a theory of justice and the political constructivism of his later liberalism, following the communitarian critique, I think this debate must be recast in the conceptual terms of both authors' critical, political appropriation of Kant's conception of autonomy.

Rawls's political conception of justice can be valued by its critical appropriation of Kant's procedural constructivism, in opposition to Hobbes's conception of justice as mutual advantage or regulation of interests, on the one hand, and to Rousseau's (failure to) undertaking an account of the infallible "*volonté générale*," on the other. Hence the renewal of the contractarian issue –in terms of foundations, in Rawls's attempt at a non-foundationalist theory and in contrast with Habermas's critique of contractarianism and natural law—attests to their subscription to Kant's "arbitration" between Locke and Rousseau.⁹ As Habermas quotes from Kant's *Rechtslehre*:

The legislative authority can be attributed only to the united will of the people. Because all right and justice is supposed to proceed from this authority, it can do absolutely no injustice to anyone (...) only the united and consenting will of all – that is, a general and united will of the people by which each decides the same for all and all decide the same for each—can legislate.(BFN 472)

⁹ This problem is elaborated by Habermas's essay "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy," in *Theory and Practice* (Boston: Beacon, 1973).

Although Habermas criticizes Rawls's problematic shift from a Kantian, liberal contractarianism towards a pluralist, political culture, both authors share in the concern to maintain Kant's universalizability without its foundationalist aporias. Thus, starting from the continuity between Rawls's earlier formulation of a comprehensive doctrine of justice as fairness in TJ and his later political conception of justice in PL, it can be shown to what extent Rawls succeeds in maintaining the normative principle of universalizability without falling back into the moral foundationalism of Kant's "fact of reason" and accounting for the stability of a "well-ordered society," where are met the demands of rational bargaining in the arbitration of conflicting interests.¹⁰ And yet, it must be recalled that, for Kant, political life, just as sociability itself, cannot be rationally conceived without resorting to a theory of morality rationally grounded in the very conception of autonomy or as pure practical reason being self-determined qua willing what ought to be freely willed. Although one seems to be either begging the question or moving back to square one, it is the problem of "vindicating reason," as Onora O'Neill put it, that must be tackled here: as one attempts to avoid foundationalism, one is inevitably caught in the self-referentiality of a critical standpoint that posits problems rather than provides axiomatic solutions, is historically reflexive (circular), and nevertheless remains open-ended.¹¹ Rawls's political liberalism must therefore be approached in its dual foundations of a contractarian theory of political obligation and of a procedural theory of justice. Even in his earlier attempt at a nonmetaphysical recasting of Kant's proceduralism, Habermas outlines the *Diskursethik* device in light of Rawls's TJ, especially the two steps of justification-- the principle of universalization (U) and its universal validity-- based on a transcendental-pragmatic demonstration of universal and necessary presuppositions of argumentation. Habermas's critique of Kant, parallel to Rawls's study of the deduction in the Stanford conference,¹² avows that "we may no longer burden these arguments with the status of a priori transcendental deduction along

¹⁰ Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge University Press, 1971); *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993; Paperback edition, 1996). Hereafter respectively abbreviated as TJ and PL.

¹¹ Cf. Onora O'Neill, "Vindicating Reason", in P. Guyer (ed.), *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, 1992, p. 280-308.

¹² J. Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy," in Eckart Förster, ed., *Kant's Transcendental Deductions* (Stanford University Press, 1989).

the lines of Kant's critique of reason."(MKH 116). It is in this context that Habermas asserts that his "universalization principle can be understood on the model of Rawls's reflective equilibrium as a reconstruction of the everyday intuitions underlying the impartial judgment of moral conflicts of action." Habermas maintains that his proposed formulation of the U principle is even more fundamental (and nonfoundational) than any other versions of cognitivist, universalist and formalist views, including (*peut-être même surtout*) Rawls's –whose theory of justice fits the second and third criterion but fails to be consistently "cognitivist" in that it holds the dualistic separation of truth and justice. (MKH 120) And yet Rawls's influence upon the device of procedural representation in the theory of communicative reason is implicitly recognized by Habermas. Habermas also points to Rawls's contribution to the pragmatism inherent in Lawrence Kohlberg's moral psychology –Habermas even quotes Kohlberg's fourfold formula of moral reasoning ("impartiality, universalizability, reversibility, prescriptivity") (MKH 119)

By placing the Rawls-Habermas dialog at the heart of the ongoing debate among universalists in their opposition to communitarians' and noncognitivists' critique of liberalism, I hope to contribute to elucidating the nature of morality and political philosophy in their correlation with the classical question of human nature as it has been critically recast since Kant's critique of metaphysics. According to this view, political philosophy cannot account for the nature and justification of political institutions without presupposing a universalizable, normative conception of morality, itself constitutive of the human person. As Richard Bernstein remarked as early as 1983,

A new conversation is now emerging among philosophers –a conversation about human rationality – and as a result of this dialogue we are beginning to gain a new understanding of rationality that has important ramifications for both theoretical and practical life.¹³

Such is the Kantian thrust of this view, as opposed to the communitarian

¹³ R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 2.

grounding of ethics and political philosophy on the tradition and context out of which discursivity itself takes place. *Grosso modo*, both universalists and communitarians can be called “cognitivist,” insofar as they agree on the possibility of knowing the foundations of moral principles and the necessity of coming up with some moral theory. In short, there must be objectivity in moral reasoning, as one seeks to avoid the pitfalls of both foundationalism and relativism. In this sense, both teleological (i.e., virtue ethics and utilitarianism) and deontological ethics (i.e., Kantian-inspired and others) are to be opposed to noncognitivist approaches to moral philosophy – such as the ones advocated by postmodernists and those inspired by the radical critique of modernity (and of liberal democracy in particular) undertaken by Nietzsche, Heidegger, Foucault and Derrida.¹⁴ As Kenneth Baynes has shown in NG, the constructivist account of practical philosophy advocated by these thinkers aims at specifying “a procedure for critically assessing the legitimacy of social norms and institutions by reference to a normative conception of practical reason”(NG 8). Moreover, by elaborating on the main arguments of these versions of constructivism, the latter is shown to constitute a highly defensible “clarification of the normative grounds” of social criticism, whose justification is “ultimately reflexive or recursive in the sense that there can be no higher appeal to something beyond the idea of that to which free and equal persons can rationally agree.”(NG 2) Both Rawls’s and Habermas’s reading of Kant’s political philosophy rejects the reduction of the problem of justice either to a teleological actualization in history (Hegelian-inspired reading of the “kingdom of ends”) or to an instrumentalization of practical reason (either by the denial of the Kantian analogy between the categorical imperative and the universal principle of justice in the *Rechtslehre* or by turning the political-juridical into an extension of the moral foundations).

Since I am confined to investigating how Rawls’s conception of justice as fairness succeeds in preserving the universalizable, normative foundations intrinsic to Kant’s constructivism without falling back into foundationalism, I am assuming, from the outset, that there is a systematic continuity between Rawls’s *A Theory of*

¹⁴ I examined this problematic in my Ph.D. dissertation, “On the Genealogy of Modernity: Kant, Nietzsche, Foucault” (State University of New York at Stony Brook, 1994). Published as *Foucault’s Social Philosophy* (Nova Science, 2003).

Justice of 1971 and his later writings leading to the 1993 volume on *Political Liberalism*. Justice as fairness, according to John Rawls, "is a theory of human justice and among its premises are the elementary facts about persons and their place in nature." (TJ 257) As opposed to Immanuel Kant's original conception of pure practical reason, Rawls stresses that fairness qua practical reasonableness is peculiar to human beings --and not to rational beings überhaupt. In effect, Kant seems to shift away from the non-demonstrable *Faktum der Vernunft* assumed in the second Critique towards a human practical reason in his later writings (notably MdS and political writings) so as to account for the tension between autonomy and heteronomy in the very "unsociable sociability" that characterizes human nature. Hence the modern problem of articulating ethics and political philosophy through a critical conception of human nature lies at the heart of Kant's critique of metaphysical foundations. For Kant, as Rawls rightly contends, the place of human persons in nature constitutes the counterpart to the Copernican revolution in theoretical philosophy (KrV), insofar as causality in the phenomenal realm can be experienced by humans both as object and subject of events in one single, sensible world.¹⁵ The transition from a theoretical account in KrV to a practical philosophy in KpV does not oppose nature to freedom in a dualism of "two worlds" –one sensible and another intelligible—but rather defines the limit-situations of thinking our own human finitude, at once as *causa phaenomenon* and as *causa noumenon*. As Pierre Kerszberg puts it,

Freedom in the Kantian sense cannot be said to belong to the essence of man. The ability of human beings to choose between right and wrong, good and evil, does not proceed from their freedom. Rather, freedom is the beginning of a series which insinuates itself into the causal series of the world of experience. It is to be met with only in acting, and it works as the principle of action.¹⁶

As Kerszberg shows in his meticulous study of Kant's cosmic philosophy

¹⁵ I am using the following abbreviations for Kant's collected works: KrV, KpV, KU, GMS, MdS (ed. W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1968).

¹⁶P. Kerszberg, *Critique and Totality* (Albany: SUNY Press, 1997), p. 14.

(both in the sense of *Weltbegriff* and of a *weltbürgerlich* concept), "transcendental freedom is still part of the cosmic concept of philosophy." It is therefore a question of perspectivism whether one takes the standpoint of theoretical or practical reason when dealing with human agency in nature, in accordance with Kant's own distinction between negative and positive freedom. Rawls carefully contrasts Kant's intuitionism in the theoretical use of pure reason with the constructivism of his practical philosophy. According to Rawls, such is indeed the systematic, philosophical hallmark of Kant's transcendental idealism, namely, that the unity of reason stands or falls with the "two-world thesis." It seems, however, that Rawls succumbs somewhat to the very dualism he struggles to overcome –and Habermas has correctly detected it in the former's opposition of truth in theoretical reason to justice in practical reason. In order to avoid what he takes for a foundationalist predicament, Rawls views the original position "as a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorical imperative"(TJ § 40) with the proviso that "the person's choice as a noumenal self" is taken as "a collective one."(TJ 257) The criticisms raised by utilitarians and communitarians against Rawls's theory of justice seem to converge on the correlated problems of maintaining, on the one hand, the Kantian priority of right/justice (*Recht*) over the good --or the universalizable principle of justice over the principle of utility—and a model-conception of the person in a given political culture, on the other hand. Although the former problem appears to be dealt with in TJ while the latter is only formulated in PL, I argue that they complement each other and are essential to a correct understanding of Rawls's constructivist theory of justice, as over against moral intuitionism and utilitarianism in both texts. It is thus my contention here that Rawls's political constructivism can be better understood in the very terms of its critical account of the foundations of a theory of justice, and more specifically, in light of his critical appropriation of Kantian moral constructivism.

One of the greatest pretensions (and, to my mind, one of the greatest merits) of Rawls's theory of justice is to provide us with an ethical-political conception of the normative foundations of social life. The theory of justice may be thus viewed as a universalizable procedure of construction capable of accounting for human sociality in constitutional, democratic societies, where claims to basic liberties and fair

participation in social life allow for the pluralist coexistence of different, incompatible religious, philosophical, and moral beliefs. Therefore, at the very level of its foundation, the concept of justice is to practical philosophy what truth is to the theory of knowledge (TJ § 3). According to Rawls, "a conception of justice characterizes our moral sensibility when the everyday judgments we do make are in accordance with its principles." (TJ 46) The two fundamental principles (the Equal Liberty Principle and the Difference/Equality Principle) formulated by the Rawlsian theory of justice, as well as the original devices (dispositifs) of the original position and reflective equilibrium, are to be understood in this precise context of foundation--if not in the sense of a Kantian *Grundlegung* (as in the GMS and KpV) at least as a *Begründung*--, insofar as they must be understood as formal-procedural rules capable of establishing normative criteria and determining results to be judged fair (*beurteilen*). Just as the sense of grammaticalness is presupposed in everyday practices of speaking one's mother-tongue (or at least "functioning" in a given language) and a rational faculty is presupposed in the conception of judgments and thoughts, the sense of justice and capacity for a conception of the good are inherent to the conception of moral persons, free and equal, living in a democratic society. "Justice as fairness," according to Rawls, seeks to unveil the fundamental ideas (latent in common sense) of liberty and equality, of an ideal social cooperation and the person. Rawls continuously reviews his theory of justice so as to better elucidate its foundations. In particular, Rawls addresses many of the questions raised by his critics as for his interpretation of Kant's moral philosophy, on the one hand, and as for the arguments he uses against utilitarian conceptions, on the other. As early as 1971, Rawls asserted that TJ sought to "bring together into one coherent view the ideas expressed in the papers... written over the past dozen years or so." The central topics of these essays were then taken up again, "usually in considerably more detail," so as to construe a TJ. "Theory of justice" was already understood as a philosophical analysis of what justice is, avoiding both metaethical and substantive exclusive approaches to ethics. Thus, Kant's moral philosophy, a refutation of eudaimonism, intuitionism, and utilitarianism, the rehabilitation of the concept of justice inherent to constitutional contractarianism--classical-liberal (Locke) and radical-democratic (Rousseau)--, the problem of constructivism, the question of the foundation of moral principles, the

question of the just and the good (Aristotle)-- these and other related problems are all thematized by the TJ. At the end of the book (TJ § 87), Rawls reminds us that his conception of the foundations or justification of morals is to be distinguished from the two models that prevailed in the history of ethics, namely, the Cartesian deductive model (inferring a body of standards and precepts out of self-evident, moral first principles) and the naturalist model (definitions of moral concepts can be compared/reduced to nonmoral concepts). Rawls clings to the Socratic principle (TJ § 9) insofar as moral theory always brings us back to review our principles and judgments, and stresses that "justification rests upon the entire conception [of justice] and how it fits in with and organizes our considered judgments in reflective equilibrium."(TJ 579) Only then can we proceed to a "substantive theory of justice". By his implicit reformulation of a theory of society and of a theory of moral person, a theory of justice as fairness is supposed to strike us as being more defensible and more effective than any other version of contractarianism.(TJ 584) This is of course understood to be extended to any other theory of society. If human beings want to live in society and keep all their cultural, religious, and moral differences they should subscribe to such a theory of justice. My main contention here is that the question of its foundations (Rawls's constructivism) underlies the entire development of concepts that structure the Rawlsian theory as a whole, being extended and more explicitly articulated with questions of political-practical order in later writings, notably in his lectures on "Kantian Constructivism in Moral Theory" (Columbia University, 1980) and in the volume on Political Liberalism. Even when he seems to concede to some form of theoretical retraction, Rawls ends up reformulating an original concept or its first version in TJ so as to deepen the central theses of his theory of justice. For instance, in PL Rawls indicates straightforwardly that the major problem with TJ lied in the inconsistencies between the account of stability (part III, in part. § 76, the problem of relative stability) and the rest of his magnum opus—prior to Habermas's criticisms in the *Journal of Philosophy*. In other words, the question of articulating a well-ordered society, conceived as a regulative ideal of a society that seeks to promote its well-being through the public conception of justice, with a basic notion of an "association of social cooperation." In spite of his insightful remarks on the idea of social union in TJ § 79, the question of sociality remains problematic in

Rawls's conception of a hypothetical society strategically idealized in a form accepted by each citizen who also knows that all the others accept the same principles of justice, satisfied by the basic social institutions (TJ § 69). According to a theoretical-conceptual construction of the original position in TJ, the two principles are the only ones to be effectively chosen by the parties for the realization of society tout court, i.e., to account for the state of civil society. The problem, as reformulated by Rawls in PL, is to sustain this theory as an alternative to utilitarian and intuitionist conceptions of morality underlying our liberal, democratic societies. In effect, the alliance of these apparently opposed traditions (the liberal and democratic contractarian models, respectively upheld by John Locke and Jean-Jacques Rousseau) constitutes the political-philosophical platform common to Kant, Rawls, and Habermas. Rawls's "Kantian interpretation" is precisely what marks him off from Habermas's appropriation of the same principle of universalizability. The democratic pluralism of liberal societies, as opposed to the ideal speech situation of discourse ethics, is regarded as a problematic starting-point by Rawls, not so much for the diversity of religious, philosophical, and moral doctrines, but for the pluralism of comprehensive doctrines that prove themselves incompatible for not being accepted by all involved parties --Rawls resorts thus to a distinction between the public and the nonpublic viewpoints (non-private). To be sure, Rawls does not distinguish between the moral and the political in TJ (cf. PL xv), the social contract being understood within moral philosophy: whatever is just always excels that which is better for society. A just well-ordered society must be founded in such a way that people will put up with all their religious, ethnic, and cultural differences, as free and equal persons who seek to live well.

Habermas has also extensively written on the moral grounds of his political theory. Parallel to Rawls's account of competing models of morality in TJ, one finds in Habermas's main writings on *Diskursethik* (especially in MKH and *Justification and Application*) similar arguments to sustain a postmetaphysical reformulation of Kant's deontological, procedural universalism in moral philosophy. One important difference to be signaled is that while Rawls seeks to focus on a specifically political account of justice --as seen above, to the point of departing from a moral doctrine--, Habermas maintains the moral basis of his political theory, although subscribing to

Hegel's critique of Kant's moral view, which allows for Rawls's contention that Habermas remains within a comprehensive view of practical rationality. It can be seen that, beyond their similarities and differences, Rawls and Habermas are both dealing with the same problem of sustaining a universalizable model of ethics and political philosophy that accounts for the diversity of goods to be sought empirically and the unity of social binding that makes political institutions desirable for all. It is in this sense that I place the question of public autonomy at the intersection of human rationality and sociality.¹⁷ The debate opposing John Rawls and Jürgen Habermas helps us thus reexamine the specific question of their appropriation of Kant's conception of autonomy in their respective conceptions of public reason. Both Rawls's and Habermas's "procedural universalism," insofar as they resort to a normative, universalizable conception of practical reason, follows Kant's proceduralism at the same time that it reverses the latter in their attempt to ground and justify sociality in our constitutional, liberal democracies. The theory of communicative reason, according to Habermas, proposes to overcome the late capitalist crisis of legitimation in our fin-de-siècle modernity, without falling back in the aporias of a critique of ideology and philosophies of consciousness / subject, on the one hand, and avoiding the pitfalls of relativism, skepticism and historicism, on the other, in an overt attack upon postmodern criticisms of modernity. Habermas reclaims thus the Kantian legacy of a normative foundation for the political sphere, at the same time that he maintains the separation of morality and legality, and the primacy of a communicative normativity regulated by rational discourse, shared by all and capable of guiding human action in democratic, pluralist societies. Political questions are to be debated, therefore, within the context of a discourse ethics, founded in the form of an argumentative, moral logic, hence both normative and universalizable. The Habermasian theory succeeds in articulating the question of normativity with the political, social question of institutionalization, in the very conception of an integrated model which differentiates the systemic world of institutions (defined by their capacity of responding to the functional demands

¹⁷ I am indebted to Professor Bernstein's usage of the term "sociality" –juxtaposed to sociability and socialization– to denote the intersubjectivity of social life, inherent in our political existence as human beings. Cf. Richard J. Bernstein, "Rethinking the Social and the Political," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11/1 (1986): 111-130.

imposed by the environment/context) of the lifeworld (Lebenswelt, i.e. forms of cultural, societal and personal reproduction that are integrated through the norms consensually accepted by all participants in the social world). In effect, it is the rationalization of the Lebenswelt which renders possible the differentiation of autonomous subsystems, opening thus the utopian horizon of a civil society in which the spheres of action formally organized of the bourgeoisie constitute the foundations of the posttraditional social world of human beings (private sphere) and citizens (public sphere). According to Habermas, the normative thrust of democracy, in a social-theoretical sense, can be expressed in the idea that the satisfaction of functional needs of action systematically integrated must find its limits in the integrity of the lifeworld, i.e. in the demands of the spheres of action which are socially (i.e., communicatively) integrated. (TKH, vol. 1, p. 307).

Although I cannot elaborate on this question here, it is my contention that Sandel's criticisms addressed to Rawls's liberalism may as well be applied to the Habermasian attempt to articulate a Kantian proceduralism with a Hegelian-inspired view of ethical life. Indeed, a similar problem lies at Habermas's procedural formulation of an ideal speech situation, which can be solved with the support of an analysis of civil society's voluntary associations that secure democratic values against the state and economic colonizations of the lifeworld. In his later formulation of his procedural model of deliberative, participatory democracy in BFN, Habermas contends that his theory of communicative action stands as a third way between a systemic-theoretical sociology of law (such as the one advocated by Niklas Luhmann) and a liberal, universalist theory of justice (such as John Rawls's). After having developed a theory of justice "in vacuo," says Habermas, Rawls recasts the "old problem of how the rational project of a just society, in abstract contrast to an obtuse reality, can be realized after confidence in the dialectic of reason and revolution, played out by Hegel and Marx as a philosophy of history, has been exhausted—and only the reformist path of trial and error remains both practically available and morally reasonable." (BFN 57) For Habermas, Rawls's problem appears as "the return of a repressed problem," insofar as it recasts the modern model of natural law (social contract) in procedural terms ("original position"). The normative features of the Rawlsian model –which, according to Habermas, can be equally

characterized as “liberal” and “social-democratic” depending on whether one takes on an Anglo-American or a Continental, European terminology—come under attack for idealizing the “well-ordered society,” with its mere constructs (“artificial entities”), not to “be identified with flesh-and-blood citizens who would live under the real conditions of a society erected on principles of justice.” (BFN 58) Hence Habermas claims to spot Rawls’s later problematic of “self-stabilization” (TJ § 86) already at the level of the latter’s early formulation of a “thin theory of the good,” inevitably prone to fall into Hegel’s critique of Kant’s *Moralität* / *Sittlichkeit*. According to Habermas, “the self-stabilization of a well-ordered society is therefore based not on the coercive force of law but on the socializing force of a life under just institutions, for such a life simultaneously develops and reinforces the citizens’ dispositions to justice.” (BFN 58) I think it is precisely at this level of the historicity and sociality of an intersubjectively constituted self that Habermas seeks to bring Hegel’s critique of Kant so as to corroborate the communitarian critique of the self in Rawls. As McCarthy remarks in his Introduction to the English Translation of MKH, since philosophy or ethics cannot provide an answer to the question “How should we then live?” –as opposed to Kant’s procedural universalism—in order for a principle to be universalizable it must be acceptable to all participants in a practical, public discourse. And in this distinctive feature vis à vis Kant’s transcendental subjectivity of a pure practical reason, McCarthy –like Habermas—places Rawls’s “original position” as a monological device of representation invoked by “rational egoists prudently contracting behind a veil of ignorance” (MKH viii). That is why Rawls’s later attempt to articulate his political constructivism with the abstract theory of reflective equilibrium can easily lead to anti-Kantian interpretations, in sheer opposition to his original “Kantian interpretation.” It is no wonder that Habermas invokes Richard Rorty’s reading of Rawls as the philosopher of liberalism in order to call into question the very idea of resorting to a particular model (US liberal democracy) when facing the same charges Hegel raised against Kant’s “abstract universalism” and “terrorism of pure conviction.” (MKH 195f.) For Rorty develops a veritable “immanent critique” of Rawls’s liberalism, in what is supposed to be an ironical, radical appropriation of the pragmatism one finds in Peirce, James, and Dewey. In fact Rorty’s charges of historicism raised against Rawls’s liberalism attest to this problem in Rawls’s

formulation. Although Habermas's point is well taken, I do not think Rorty's criticisms aim only at the internal difficulties of Rawls's theory. After all, Rorty draws also very close to Rawls's noncomprehensive, political conception of justice insofar as his staging of the primacy of democracy (politically conceived) over philosophy is precisely what motivates his unorthodox pragmatism. However, as unveiled in Bernstein's critique of Rorty's reading of Rawls and Habermas, what is at stake is not a historicist basis creating the conditions as it were for the emergence of a liberal-democratic political culture, but rather to account for the foundations (both moral and political) of democracy.¹⁸

McCarthy's reading of the Rawls-Habermas debate can be invoked here in our attempt to recast Kant as the "*Schiedsrichter*" between Rawls and Habermas, more specifically, in their respective constructivist and reconstructivist interpretations. McCarthy's terminology (constructivism vs. reconstructivism) is a felicitous rapprochement of these two political thinkers, at their very attempt to provide us with a philosophical justification of political institutions and forms of government. In effect, political philosophy thus understood maintains its nonempirical thrust (even with a nonfoundationalist intent) at the same time that proves useful for theoretical, epistemological, and methodological researches in the social sciences. Habermas's earlier criticism of positivist, hermeneutical and phenomenological approaches to the social sciences is very instructive—e.g., in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) and *Erkenntnis und Interesse* (1968)--, insofar as it attests to the contemporary challenge imposed by social and political theory, in Bernstein's formula, to be at once "empirical, interpretative, and critical."¹⁹ In this regard, it must be recalled that Habermas's appropriation of Kant is reconstructive both in a philosophical and a sociological sense. As in a model of proceduralism, both Rawls and Habermas ground ethics in universal terms, transcending all cultural, empirically constituted norms. For Rawls, it is in the original position that the universalizability principle is at work, in the principles of justice chosen by the parties under the veil of ignorance. For

¹⁸ Cf. R. Bernstein, "Rorty on Liberal Democracy and Philosophy" and "Rorty's Liberal Utopia," in *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), p. 230-292.

¹⁹ R. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976), p. 235.

Habermas, discourse ethics is itself grounded in a mutual understanding that is linguistically and empirically at work in everyday, discursive practices. Theory must thus be undertaken with a practical intent, articulating praxis and action, attesting to what Bernstein identifies with “the dominant concern of the most influential philosophic movements that have emerged since Hegel.”²⁰ As Bernstein has shown, Habermas’s entire work can be regarded “as a rethinking and rewriting of the Dialectic of Enlightenment,” as he systematically seeks to fulfill the emancipatory promise of modernity and overcome its shortcomings and contradictions.²¹ It is therefore a question of relating our present (political) praxis to social action, particularly to the “purposive-rational” (*Zweckrationalität*) action that, according to Max Weber, pervades every domain of modern culture and society. And yet, as Bernstein has pointed out, “the meanings of the rationalization of purposive-rational actions and communicative actions are categorically distinct.” While purposive-rational actions can be rationalized in terms of systemic integration, systematically distorted communication can be mediated towards mutual understanding and consensual regulation of conflicts. As Bernstein puts it so well,

[Habermas] wants to do justice to the integrity of the lifeworld and social systems, and to show how each presupposes the other. We cannot understand the character of the lifeworld unless we understand the social systems that shape it, and we cannot understand social systems unless we see how they arise out of activities of social agents. The synthesis of system and lifeworld orientations is integrated with Habermas’s delineation of different forms of rationality and rationalization: systems rationality is a type of purposive-rational rationality, lifeworld rationality is communicative rationality.²²

To be sure, there is no clear-cut separation of lifeworld and systems rationalities, since it is precisely because of the systemic colonization of the lifeworld

²⁰ Cf. R. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), p. xiii.

²¹ R. Bernstein, “An Allegory of Modernity/Postmodernity: Habermas and Derrida,” in *The New Constellation*, op. cit., p. 207.

²² Cf. R. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), p. 22.

that social actors can have more and more access to its general structures and are urged to seek integration amid all complex differentiations, with a view to attaining emancipation and understanding. Hence, to the structural differentiation of the lifeworld in its social integration, cultural reproduction and personal socialization, there must be an interactive differentiation of the systemic institutions steered by money and power (economy and bureaucratic administration). What is at stake, after all, is the institutionalization of the social world, beyond traditional accounts of society and state. It is in this sense that McCarthy goes as far as to observe that much of Habermas's writings can be understood "as a protracted examination of, and barriers to, the implementation of practical discourses."(KCR 48) Hence the proceduralist conception of deliberative democracy parallels that of Rawlsian reflective equilibrium, as the discourse ethics marks out the conditions of discourse as the procedure or form of discourse as the central praxis of democracy. More specifically, this proceduralist conception "applies the idea of justification by appeal to generally acceptable reasons to the deliberations of free and equal citizens in a constitutional democracy." The central focus and example of such deliberation is "the institutionalization of political autonomy, that is, of the public use of reason in the legal-political domain." In this domain, reasoned agreement involves three sorts of practical reasoning, "pragmatic discourse about how best to achieve our ends, ethical discourse concerned with goods, values, and identities, and moral discourse concerning what is just, fair, or equally in the interest of all." Such an agreement will further require "negotiation and compromise which, if the agreements arrived at are to deserve to be called reasonable, will themselves have to be regulated so as to ensure a fair balancing of interests." As McCarthy sums it up,

Thus the normative conception of democratic deliberation that Habermas proposes weaves negotiations and pragmatic deliberations together with ethical and moral discourses, under conditions that warrant a presumption that procedurally correct outcomes will be ones with which free and equal citizens could reasonably agree. He conceives of the basic principles of the democratic constitutional state primarily as a response to the question of how such conditions of rational deliberation can be implemented both in official

governmental arenas and in unofficial arenas of the political public sphere.(KCR 48f.)

McCarthy finds here an initial divergence between Rawls and Habermas, in that the latter defines "public reason" so as to include the "unofficial arenas of the political public sphere." Indeed, these unofficial arenas, "independent public forums, distinct from both the economic system and the state administration, having their locus rather in voluntary associations, social movements, and other networks and processes of communication in civil society - including the mass media - are for Habermas the basis of popular sovereignty."(KCR 49) Ideally, not only are these unofficial forums "translated via legally institutionalized decision-making procedures --for example, electoral and legislative procedures -- into the administrative power of the state," but also as McCarthy adds,

In this model of a deliberative decentering of political power, the multiple and multiform arenas for detecting, defining, and discussing society's problems, and the culturally and politically mobilized publics who use them, serve as the basis for democratic self-government and thus for political autonomy. (KCR 49)

Rawls's concept of "public reason," on the other hand, excludes such unofficial forums - i.e., the unofficial arenas of public discourse which for Habermas are the source of democratic self-rule and political autonomy (PL Lecture VI: The Idea of Public Reason, § 1-3). McCarthy concludes by noting that Habermas's proceduralist conception of democracy, as rooted in the ongoing processes of public reason, remains formal and empty of content:

The constitution is viewed as a "project" that is always incomplete and subject to the ongoing exercise of political autonomy, as shifting historical circumstances demand. Because the public use of reason is ineluctably open and reflexive, our understanding of the principles of justice must remain so as well. It is for this reason that Habermas limits himself to reconstructing the conditions and presuppositions of democratic deliberation and leaves all substantive questions to the public use of reason itself. His discourse theory of deliberative democracy

focuses exclusively on the procedural aspects of the public use of reason and derives the system of rights from the idea of legally institutionalizing it [i.e., the public use of reason]. It can leave more questions open because it entrusts more to the process of rational opinion- and will-formation.(KCR 49)

As noted above, Rawls distinguishes public from nonpublic uses of reason, in PL, by reference to governmental and quasi-governmental venues and functions (e.g., parliamentary debates, administrative acts and pronouncements, and the workings of the judiciary, but also with political campaigns, party politics, and even the act of voting). (PL 214 ff.) "Nonpublic" reason, on the other hand, is connected with nongovernmental venues and functions –e.g., with churches, universities, professional groups, and voluntary associations in civil society (PL 213, 220) -- that is, largely with the unofficial networks of private people communicating about public matters that Habermas considers to be the nervous system of the political public sphere.(KCR 50) Rawls's conception of public reason and its limits, includes a duty of civility, by which citizens see themselves as obligated to a public use of reason in publicly discussing fundamental issues of justice (PL 217-18). Being thus "reasonable," in Rawls's sense of the term, they "don't appeal to the whole truth as [they] see it," but seek to show how their positions can be supported by political values. Hence, as McCarthy remarks, "the picture of public reason adumbrated in these limits and duties is likely to give pause to theorists with a more robust conception of democratic discourse. It would, in particular, be unacceptable to Habermas, who is no less interested in public criticism than in public justification."(KCR 51) Rawls seems committed to a more restricted notion of public reason --one which, for the sake of achieving agreement in a pluralistic society, apparently restricts the critical function of reason in public venues. Another point of rupture is the primacy of the observer's perspective in Rawls, as opposed to the participant's perspective in Habermas. And yet the observer cannot be taken for an ideally impartial one --as in Thomas Nagel's "view from nowhere." The neutral standpoint, for Rawls, simply means that there must be no reference to moral goods when affirming the primacy of justice. (PL 191 ff.) Hence Rawls maintains that "justice as fairness is not procedurally neutral," in that its principles are substantive

and “express far more than procedural values, and so do its political conceptions of society and person, which are represented in the original position.”(PL 192) It is a question therefore of “neutrality of aim,” in search of “a common ground as the focus of an overlapping consensus,” so that no particular comprehensive doctrine be favored. It is in this particular feature that McCarthy criticizes Habermas's optimism regarding the possibility of achieving consensus on decisive norms. According to McCarthy, Habermas should follow Rawls's “greater abstraction,” as the latter suggested in his reply, and move to meta-values, “for example, from different preferences to freedom of choice, from opposed beliefs to liberty of conscience, from conflicting values to rights of privacy, and the like.”(KCR 56) McCarthy then proceeds to propose a synthesis of both attitudes, the public reason endorsed by both participants and observers:

Stylizing somewhat, we might regard the two basic aspects of the reasonable as standing in a tension As “participants,” to use Habermas's terminology, we want to justify our actions to others on grounds that all could rationally accept. As “observers,” however, we note the fact of reasonable pluralism and anticipate that some of the reasons acceptable to us will be unacceptable to others. How are we to combine these two points of view? ...Rawls's strategy is to discount the pluralism in advance, so to speak, by restricting public reason to the ambit of an overlapping consensus. There I argued, in effect, that this deprives the participant's perspective of its proper weight, and I suggested that the imbalance results from the way Rawls now builds the problem of stability into his normative-theoretical approach.(KCR 58)

According to McCarthy, Rawls in effect ends up to assign a certain primacy to the observer's perspective: “the concern with stability in light of the fact of reasonable pluralism limits the scope of what may count as good reasons in matters of public justification. His understanding of the principle of moral motivation - a principle that could serve as the motto of Habermas's discourse ethics - supports this reading.” As Rawls observes,

Since many doctrines are seen to be reasonable, those who insist, when fundamental political questions are at stake, on what they take as true but others do not, seem to others simply to insist on their own beliefs.... They impose their beliefs because, they say, their beliefs are true, and not because they are their beliefs. But this is a claim all equally could make; it is also a claim that cannot be made by anyone to citizens generally. So when we make such claims, others, who are themselves reasonable, must count us unreasonable. (PL 61)

For Rawls, that would be the problem with maintaining a comprehensive view, even with many reasonable ones, as a "sectarian" standpoint, likely to bring about political division. The point is that "once we accept the fact that reasonable pluralism is a permanent condition of public culture under free institutions, the idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification for a constitutional regime than the idea of moral truth." (PL 129) This would secure observers in a liberal democracy to avoid the unreasonableness and prefer to keep pluralism reasonable. To the extent that he seeks to promote the fact of reasonable pluralism so as to replace Kant's practical foundationalism –beyond his problematic account of Kant's fact of reason in the Stanford paper--, I think that Rawls's argument in favor of a supposedly nonmetaphysical political constructivism in opposition to Kant's moral constructivism succeeds in preserving the primacy of justice over the good and the universalizable thrust of the latter in strictly political terms. In this sense, Rawls seeks to avoid the idealized standpoint of a communicative community, although his device of representation in the original position seems to be exposed to the same sort of criticism --even if one emphasizes his continual resort to the idea of a wide reflective equilibrium. In this sense, McCarthy misses here the problematic opposition between truth and right/justice sustained throughout Rawls's writings from TJ to PL. As he writes in PL 243,

It is only...by accepting that politics in a democratic society can never be guided by what we see as the whole truth, that we can realize the ideal expressed by the principle of legitimacy: to live politically with others in the light of reasons all might reasonably be expected to endorse.

That is the very reason why Rawls endorses an anti-Hegelian view of freedom, in his reply to Habermas, who reconstructs Enlightenment rationality in terms of a normativity autonomously and rationally created within the community of rational agents seeking understanding through communication. Habermas's Kantian rationalism cannot be maintained without his explicit endorsement of Hegel's *sittliche* dialectic of society and freedom, even though Habermas categorically rejects an objective teleology. Habermas clearly seeks to avoid the abstractness of Kant's "narrow conception of morality," as opposed to a Hegelian-inspired materialist conception of society. (MKH 210f.) As McCarthy characterizes Habermas's reconstruction, the key to communicative rationality is the appeal to reasons or grounds --the unforced force of the better argument --to gain intersubjective recognition for such claims. For Habermas, language and sociality entail each other: humans become social as they acquire and develop communication abilities, very much along the Hegelian phenomenological conception of experience and self-consciousness processes. Habermas's moral conception of political, public reason is also unveiled in his critique of Freud's metapsychological conception of the unconscious. Habermas, like Lacan and others from the French Left, endorses the linguistification of the unconscious (the unconscious being structured like a language). If the theory of communicative reason involves a procedural reformulation of the categorical imperative, it does so by submitting "my" maxims to others for purposes of discursively testing their claim to universal validity, rather than ascribing to others as valid those maxims I can will to be universal laws, so that it reverses the Kantian proceduralism. As McCarthy remarks, the emphasis shifts from what each can will without contradiction to what all can agree to in rational discourse. Validity construed as rational acceptability is not something that can be certified privately; it is tied to communication processes in which claims are tested argumentatively by weighing reasons pro and con. (KCR 45f.) Accordingly, the aim of his discourse ethics is solely to reconstruct the moral point of view from which questions of right can be fairly and impartially adjudicated. The shift away from Kant's solitary, reflecting, moral consciousness to the intersubjective community of moral subjects in dialogue is the main distinctive feature of a communicative reconstructivism. One can understand why Habermas, in his criticisms addressed to Rawls, will insist on the

intersubjective constitution of discursivity and will oppose thus the latter's monological contract behind a veil of ignorance. As McCarthy remarks, Rawls represents only the "rational" directly and the "reasonable" indirectly, through the conditions of deliberation; whereas Habermas, because of the role that discourse plays in his theory, wants directly to represent the rational and reasonable deliberation of agents who have themselves adopted the moral point of view. Consequently, Habermas does not lean as heavily as Rawls does on the distinction between the rational and the reasonable --which refers us back to Kant--, most often using them interchangeably to connote a capacity for and sensitivity to pondering over diverse aspects of our judging, speaking, and acting.(KCR 46f)²³.

Of course, even the comparatively more modest program of attempting to build "simply" a theory of justice which claims validity beyond the bounds of a particular culture still faces various relativist attacks. Habermas seeks more universal grounds by way of action theory: his connecting his theory of justice to action theory is meant to show that our basic moral intuitions are rooted in something deeper and more universal than particularities of our tradition. The task of moral theory, in his view, is reflectively to articulate, refine, and elaborate - that is, to "reconstruct" - the intuitive grasp of the normative presuppositions of social interaction that belongs to the repertoire of competent social actors in any society. (KCR 47)

As for Rawls's "Kantian interpretation," what is at stake is primarily to recast the Kantian foundations of ethics. Besides its refusal to ground the supreme principle of morality in a conception of the good or in a principle of utility, the Kantian procedure refuses the intuitionist thesis, according to which pure or sensible intuition or the experience of the senses, instincts, and emotions could found morals. In its broad definition, Rawls conceives of intuitionism as "the doctrine that there is an irreducible family of first principles, which have to be weighed against one another by

²³ Cf. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon, 1984), vol. 1, p. 1-141.

asking ourselves which balance, in our considered judgment, is the most just."(TJ 34) On the one hand, Rawls maintains the moral-political correlation established by Kant, as well as the distinction between legality and morality. On the other hand, he seeks to recover the binding force of the principle of justice inherent to Kant's appropriation of the liberal, democratic conception of contract, as a regulative idea of practical reason. According to Rawls, universalizability and the primacy of right over the good are precisely what allow for a nonmetaphysical, detranscendentalized formulation of the principles of justice in reflective equilibrium. It is in this sense that Rawls emphasizes the strictly political-philosophical character of the foundations of a theory of justice. By recasting Kant's constructivism, Rawls aims at the normativity of practical reason in a contractarian context, ordered by a constitution and formed by free, morally equal persons, historically and socially conditioned --and not in a supposedly neutral standpoint. Rawls's contractarianism combines thus the Lockean principle of tolerance with Rousseau's general will, already appropriated by Kant. In the conception of *Recht* (justice/right) lies an articulation between the moral-rational *Sollen* and the political-constitutional *Wollen* capable of carrying out the "*volonté générale*" of the social contract. According to Kant, "the will of all individual men living in a legal constitution, according to principles of freedom (the distributive unity of the will of all) is not enough for this end [leading to perpetual peace], but that all together will this state (the collective unity of the united will)." Hence the role of political philosophy in the construction of a fair society ordered according to the rational principles of freedom that make us act out of duty.

McCarthy suggests that solidarity translates into a concern for the common good which seems implicit in Kant's notions of respect for persons and "the community of ends" as the ideal moral community, hence combining Kantian ideal of personality with the Hegelian-inspired interdependence between self and community:

In Habermas's discourse ethics, which grounds (justifies, give reasons for choosing such and such) norms upon the reasoned agreement of those subject to them, equal respect for individuals is reflected in the freedom of each participant to respond with a yes or a no to reasons offered by way of justification

and concern for the common good in the requirement that each participant take into account the needs, interests, and feelings of all others and give them equal weight to her own. Hence the actual practice of moral and political discourse depends on forms of socialization and social reproduction that can be counted upon to foster the requisite capacities and motivations. (KCR 47f.)

Habermas, as noted above, developed his critical reconstructivism in function of the Hegelian critique of Kantian abstract morality. Both Habermas's reconstructivism and Rawls's constructivism refer us indeed back to Kant's fact of reason, which they interpret as an unsuccessful, dogmatic blindspot in the latter's practical philosophy, betrayed by a solipsist, transcendental conception of the self. And yet, as Kerszberg aptly remarks,

The *Faktum* of practical reason is not an ordinary fact in the sense of *Tatsache*. It is the consciousness of moral law, that is, the medium through which reason speaks to itself on the occasion of moral duty that transcends the limitations of the material sphere of experience...In the case of practical reason and its law of freedom, the power of the *Faktum* is such that imagination is left with nothing to do when reason applies the moral law to sensible objects: the mediation is entirely provided by the understanding...²⁴

The faculties of cognition are to be understood within their respective domains, and Kant was very careful in his articulation of nature and freedom, even in the KU. If Kant apparently endorses the primacy of practical over theoretical reason, at the same time he emphasizes their unity:

(...)if pure reason of itself can be and really is practical, as the consciousness of the moral law shows it to be, it is only one and the same reason which judges a priori by principles, whether for theoretical or practical purposes.(KpV 121)

The fact that pure reason is practical is thus parallel to the very reality of the categories and things-in-themselves which cannot be approached by theoretical

²⁴ Cf. P. Kerszberg, *Critique and Totality*, op. cit., p. 132.

reason --since knowledge of the suprasensible is impossible-- but only through its practical use, by requiring the "practical postulates" of reason. If Kant presupposes a metaphysical conception of human nature--insofar as humans are citizens of two worlds, the phenomenal and the noumenal--, it avoids the teleological, metaphysical perfectionism but rather allows for the articulation of both faculties (theoretical and practical) with the major thesis that, according to the teleological principle, the final purpose of nature is "humanity" (*Menschheit*), hence the humanization of the human species taken as an ethical, historical community. (KU 298, 434-5) The Kantian principle of universalizability, according to Rawls, must be understood in light of the unity of the Critiques (the problem of the transcendental deduction) but it cannot overcome the "two-world thesis," insofar as Rawls interprets Kant's attitude towards the *Faktum der Vernunft*. To be sure, as O'Neill has remarked, Kant's critique avoids the foundationalism of Cartesian rationalism by the very distinction of the uses of pure reason.²⁵ Since Rawls seeks not to do injustice to Kant, constructivism is conceived as a more defensible model of morality than intuitionism, and yet seems doomed to its metaphysical dualism. According to political constructivism, a theory of justice as fairness is the most appropriate one for pluralist, democratic societies precisely because it turns out to be the most reasonable of all, the one which best translates the idea of an overlapping consensus. Political constructivism does not aim at opposing intuitionism as such, but only proves to be more fundamental and comprehensive from a conceptual standpoint.

Rawls uses thus the procedural representation of the categorical imperative (required by pure practical reason in the formulation of reasonable, universalizable maxims) so as to construct the content of a political conception of justice (in TJ, the two principles of justice are chosen by the parties in the original position in order to represent their societal interests, although the original position is not itself constructed. As a procedural device of representation, the original position is said to be simply laid out, insofar as it "exhibits reasonable conditions to impose on the

²⁵ Cf. Onora O'Neill, "Vindicating reason", p. 290; id., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge University Press, 1989), p. 206-218; "The Method of A Theory of Justice", in O. Höffe (ed.), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, op. cit.

parties, who as rational representatives are to select public principles of justice for the basic structure of such a society."(PL 103) Rawls contrasts thus the reasonableness and rationality of citizens (in their moral capacities for a sense of justice and for a conception of the good) with the rationality of the parties:

Citizens' capacity for a conception of their good in a manner suited for political justice is modeled within the procedure by the rationality of the parties. By contrast, citizens' capacity for a sense of justice is modeled within the procedure itself by such features as the reasonable condition of symmetry (or equality) in which their representatives are situated as well as by the limits on information expressed by the veil of ignorance.(PL 104)

Although it is not explicitly developed in TJ, the reasonable/rational distinction expresses the Kantian priority of right over the good as the original position represents the standpoint of noumenal selves (TJ § 40) where the veil of ignorance is said to be thick rather than thin and the parties to be symmetrically situated.(PL 24 n. 27) In order to strike a balance between the rational interests of different ethnic, cultural groups and the reasonable constraints that are to model the original position so as to make it fair, the deliberations of the former must be subject to the latter. Rawls is ultimately addressing two questions of foundations, namely, "what conceptions of society and person are appropriate so as to found a just society?" and "how do they arise?," or "by which procedure are they modeled?" His answer remains faithful to Kantian constructivism precisely because the principles of practical reason (both reasonable and rational) and the model-conceptions of society and person must be complementary. (PL 107) By way of conclusion, as Carlos Thiebaut put it, "Rawls's contribution proves itself to be contractarian insofar as the social contract theory is Kantian."²⁶ In this sense, Rawls's political liberalism remains much closer to Kant's political autonomy than Habermas wants to believe. Even when Rawls seeks to go beyond Kant's moral constructivism and thus opposes his political conception of autonomy to the former's moral autonomy, what is at stake is the

²⁶ C. Thiebaut, in *Contrato Social: Ontem e Hoje*, ed. P. Krischke (São Paulo: Cortez, 1994), p. 284.

refusal of transcendental idealism in a nonfoundational theory of justice. Despite its shift from a comprehensive doctrine of justice in his 1971 masterpiece, Rawls's later political conception of justice only recasts Kant's procedural device of self-determination insofar as social agency is inevitably caught in reflective equilibrium. Both the private and the public spheres concur, at the very level of the mediation between popular sovereignty and human rights anticipated by Kant, to account for a complex differentiation of the social world, as the colonization of the *Lebenswelt* by economic and political subsystems attests to its increasing rationalization, as "legal autonomy demands that the addressees of law be able to understand themselves at the same time as its authors."

8. MIGRAÇÕES: POR QUE E COM QUE DIREITO? BREVE ENSAIO A CAMINHO DE UM ESTUDO FILOSÓFICO



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-08>

Roberto Hofmeister Pich¹

“Migração” é um tema contemporâneo muito estudado nas diversas áreas das ciências humanas e sociais, bem como nos domínios da teologia, da psicologia e das ciências econômicas. Trata-se de um fenômeno global, tangendo, por exemplo, a geopolítica do Oriente Médio e da Europa, a política de fronteiras e de abrigo a refugiados de países como o Brasil – se for levado em consideração apenas o drama de ingresso no país por habitantes do lado venezuelano, em anos recentes –, bem como, de forma marcante e por todos conhecida, a vigilância massiva de fronteiras terrestres como feita pelo governo dos Estados Unidos da América diante de movimentos de entrada de imigrantes oriundos do México e dos demais países latino-americanos. Que indivíduos, grupos, instituições e entidades políticas são diretamente afetados pelo fenômeno em questão – no tocante, por exemplo, à sobrevivência, à segurança, à oferta de trabalho, à disposição de recursos, à qualidade de vida, etc. –, não há dúvida qualquer. Nada óbvio é, contudo, o modo como uma reflexão normativa sobre as migrações pode ser feita.

Há uma semântica minimamente comum, em uso, quando pessoas discutem sobre um tema tão interdisciplinar como “migrações”? Recorre-se a alguma tipologia suficientemente rica para abranger de forma razoável a diversidade do fenômeno? Para além do esforço por conceitos comuns e por uma tipologia da diversidade de migrações, seria possível encontrar os seus aspectos essenciais, para então oferecer uma base filosófica para debates normativos sobre o direito de migrar ou a injustiça de fechar fronteiras? Justamente para ajustar o enfoque do debate filosófico-

¹ Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: roberto.pich@pucrs.br; roberto.pich@pq.cnpq.br.

normativo, pode ser muito útil começar com a explicação de palavras – ou, dito de outra forma, com a busca por um léxico unívoco das palavras de uso em torno do tema. O dicionário informa que “migrar”, do latim *migrare*, significa “mudar periodicamente, ou passar de uma região para outra, de um país para outro”. Nessa ação, o dicionário não exige que o protagonista seja, por definição, o ser humano. Seres humanos são, é claro, agentes da “migração”, do latim *migratio*, que significa a “passagem de um país para outro (falando-se de um povo ou de grande multidão de gente)”. Assim foi a passagem de cerca de 5,5 milhões de imigrantes europeus que, em tese, voluntariamente vieram ao Brasil de 1824 a 1953 ou a de cerca de 5 milhões de africanos escravizados que de modo involuntário foram trazidos ao Brasil colonial e imperial, de 1540 a 1850 aproximadamente. Mas também é o caso que migrações designam as “viagens, periódicas ou irregulares, feitas por certas espécies de animais”². Andorinhas migram, gansos selvagens também, e, por via aérea, fazem isso de terra a terra – cetáceos migram de oceano a oceano. Seres humanos e não humanos são animais migratórios.

Percebe-se, pois, pela simples definição, que o ato de “migrar” ou a “migração” não está no abstrato, mas é sempre algo concreto ou no tempo e no espaço da realidade efetiva. Ademais, já na definição do ato há uma dimensão em destaque. Embora se saiba que toda migração leva tempo como movimento e sugere um tempo mais ou menos longo de passagem e de permanência, a ideia mais forte parece ser a de deslocamento espacial, a de troca de lugar, saída e chegada, abandono e encontro, despedida e recepção, fuga e acolhida. Pôr a definição junto do fenômeno só tornaria mais forte a convicção de que, no tocante à migração, é o espaço que indica a dimensão marcante da experiência do migrante: o migrante sai de um lugar e chega a outro, e ele depois de um tempo é, então, um migrado. O “imigrante”, aquele que entra “(num país estranho) para nele viver”³, e o seu antônimo, o “emigrante”, isto é, aquele que deixa “um país para ir estabelecer-se em outro” ou ainda o que sai “(da pátria) para residir em outro país”⁴, são personagens de uma experiência

² Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2^a 1986 (revista e ampliada), 40^a impressão, p. 1133. As citações que definem “migrar” e “migração”, nas frases deste parágrafo, acham-se na mesma página indicada.

³ Id. *ibid.*, p. 919.

⁴ Id. *ibid.*, p. 634.

eminentemente espacial. Sem dúvida, essa emigração⁵ pode ser voluntária (como a busca por trabalho, ganho material ou aprimoramento acadêmico) ou total ou parcialmente involuntária (como a escravidão, o exílio, a fuga, o abandono em busca de asilo ou refúgio). É teoricamente concebível que tanto indivíduos quanto coletividades podem sair de um lugar e nunca exatamente entrar em outro lugar por um tempo estável e bem determinado – podem nunca tornar-se “imigrados”. No entanto, os que sempre saem ou sempre emigram antes são, por assim dizer, e na busca de um significado exato, errantes ou sempre peregrinos: querem imigrar, mas na prática só conseguem ou só lhes é dado sair sempre de novo. Pode-se até mesmo dizer que mais *emigram* do que *imigram*. Todo migrante, em tese, “emigra” e “imigra”, sai de um espaço bem definido e entra em outro espaço bem definido; todo “emigrante” em algum momento se torna “imigrante”, muito embora quem se tornou um “imigrante” talvez não seja outra vez um “emigrante”. Para entender a dinâmica das palavras acima destacadas é preciso só um leve esforço. De toda maneira, a sua neutralidade com respeito aos fenômenos que podem nomear traz o perigo de deixar escapar algo importante: com o movimento pelo espaço que marca a noção mesma de “migrar”, caberia lidar com a suspeita – possivelmente com a convicção – de que, em perspectiva histórico-antropológica, todos os seres humanos ou bem foram ou são ou descendem de migrantes; muito antes de serem conhecidas as fronteiras, houve quem saiu de um lugar e foi para outro. Porém, a semântica de “emigrar” e “imigrar”, sobretudo aquela definida pelo uso, parece comprometida com a existência de fronteiras políticas. Animais não humanos podem ser migrantes, mas não são “emigrantes” ou “imigrantes”. No caso humano, hoje, a ideia de migrar se entende por atravessar fronteiras, tanto internas quanto externas, de entidades políticas soberanas, como estados e repúblicas.

Assim, pois, a ênfase na dimensão espacial da migração de seres humanos não deveria dissimular o fato de que o espaço em questão – da questão de

⁵ Assim como o seu antônimo, a “imigração”. Nas reflexões normativas que seguem, não são consideradas as migrações involuntárias em sentido estrito, como a migração forçada de pessoas escravizadas ou até mesmo aprisionadas por motivos legais. Nesses casos, sobrepõe-se ao tema das migrações, desde o começo, a reflexão sobre a licitude ou ilicitude da própria condição do escravizado e do aprisionado e as restrições do escopo de liberdade de uso de seu corpo para fins por si deliberados.

consideração *normativa* – dos indivíduos e das coletividades não é o da terra homogênea, vista em si como o espaço tangível da experiência mundana de natureza: o tema da migração de pessoas e coletividades humanas não é puramente natural-antropológico, mas é também político, e no tocante ao debate normativo – sobre o direito de migrar e a injustiça de não acolher imigrantes, por exemplo – ele é prioritariamente político. Cabe pensar, pois, na migração que se dá dentro dos espaços de fronteiras políticas ou, através de fronteiras, para os espaços de fronteiras políticas: dentro de um país, entre países; dentro de um continente, entre continentes. As migrações que ora interessam pressupõem a ideia de países ou estados – modernamente concebidos em torno de um princípio de soberania autoproclamada e externamente reconhecida, de jurisdição territorial e poder de governo sobre uma população⁶. Desses países ou estados é em regra assumido, para usar o jargão aristotélico-tomístico pré-moderno, que são entidades políticas completas⁷, que evocam sobre a sua origem um consenso fundante e sempre renovado para constituir e endossar uma autoridade reconhecida – isto é, governo e governantes – que legisla e / ou faz valer leis, tendo também *lato sensu* a prerrogativa de autossuficiência – de recursos, de pessoas, etc. – para prover meios para o bem comum dos cidadãos ou dos sujeitados. Finalmente, tem-se em mira, no que segue, face ao seu caráter polêmico, as migrações externas: aquelas entre países, dentro de um continente ou ainda entre continentes.

*

Um endosso dessas últimas reflexões já poderia ser visto, retroativamente, no primeiro momento, na história da filosofia, em que a migração se tornou assunto de debate⁸, a saber, no tratamento do direito natural dos povos, por mestres da

⁶ A definição esboçada assimila elementos da definição de estado oferecida por Georg Jellinek (1851 – 1911) e daquela proposta por Max Weber (1864 – 1920). Cf. Christoph Horn, *Einführung in die politische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³2012, p. 7-8.

⁷ Cf. Francisco de Vitoria, De los índios recientemente descubiertos (relección segunda) – *De indis recenter inventis relectio posterior*, in: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*, edición por el padre Teofilo Urdánoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, n. 7, p. 821-822 (p. 810-858).

⁸ A expressão usada não era “migração”. O debate, contudo, era sobre o fenômeno em geral ou alguns de seus subtipos, isto é, sobre o movimento de, vindo de outro estado ou outra república, atravessar fronteiras e ingressar, para determinados fins, no domínio de outro estado ou outra república.

Universidade de Salamanca, ao longo de todo o século 16. No contexto de fundo dessa tematização estavam (i) pretensões *de conquista* de entidades políticas sobre outras, (ii) pretensões *de colonização e exploração econômica* de entidades políticas nos territórios pertencentes a outras e, finalmente, da maneira mais geral possível e que em sentido estrito talvez jamais tenha ido além do nível das convicções e mesmo intenções normativas (cf. abaixo), (iii) pretensões *de convivência* ou *sociabilidade* (*societas*) e de "comunicação" ou "partilha" (*communicatio*) de uma entidade política com outra no quadro dos contatos e das descobertas ultramarinas do final do século 15 e do início do século 16 – especialmente, no quadro da "descoberta" do "Novo Mundo". Nesse caso, pois, a migração tangia a situação política – e o fato histórico cheio de ambiguidades – de que indivíduos e grupos oriundos de repúblicas, estados ou impérios – de "entidades políticas" distintas completas ou ao menos reconhecíveis, europeias com efeito – tinham a pretensão de ingressar no território de entidades políticas alheias, ameríndias de fato. No momento histórico em que esse acontecimento político é problematizado de maneira radical, a saber, na história dos espanhóis pós-reconquista com a pretensão de ingressar e permanecer em terras alheias dos múltiplos e nem sempre bem definidos corpos políticos do continente americano, a migração ganha pela primeira vez um desdobramento e um tratamento político-normativo: indivíduos ou grupos enquanto indivíduos ou grupos oriundos de e pertencentes a entidades políticas distintas têm a pretensão de ingressar e permanecer no espaço de indivíduos ou grupos enquanto indivíduos ou grupos de outras entidades políticas. Nesse ponto, ganham importância, então, as seguintes perguntas: por que indivíduos ou grupos de um estado têm essa pretensão? E, mais importante, com que direito ou justificação eles podem fazê-lo?

Sobre essas duas perguntas, que são centrais para a abordagem filosófica das migrações, não cabe dúvida de que a pesquisa histórico-conceitual deveria dar atenção às obras do mestre dominicano da Universidade de Salamanca, isto é, Francisco de Vitoria (1483–1546). Em especial, duas obras ganham destaque, a saber, *De potestate civili* (1528)⁹, que trata, em geral, da origem do poder político ou

⁹ Francisco de Vitoria, De la potestad civil – *De potestate civili*, in: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*, edición por el padre Teófilo Urdánoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 149-195.

da entidade política em torno do consenso para uma autoridade e uma forma de regime de governo, e em seguida *De indis recenter inventis relectio prior* (1539)¹⁰, que problematiza em termos normativos a pretensão de conquista e presença espanhola nos territórios encontrados nas Américas. A bem dizer, o tema da migração aparece somente em – e o mais explicitamente na Terceira Parte¹¹ de – *De indis recenter inventis relectio prior*, e mesmo ali a pergunta que ganharia alguma resposta seria a seguinte: que direito indivíduos e coletividades politicamente definidos têm de migrar? A pergunta “por que indivíduos e coletividades migram” não é abordada. No entanto, pode-se argumentar que a resposta seria indicada caso o princípio básico do direito natural dos povos assumido por Francisco de Vitoria¹² – de que todos os seres humanos também *qua* politicamente identificados ou definidos possuem um direito à *societas* e à *communicatio* naturais – fosse adequadamente interpretado à luz de sua explanação da origem do político feita em *De potestate civili*.

Eis o experimento de pensamento: quanto à pergunta “Por que as pessoas migram?”, a resposta de Francisco de Vitoria e de seus intérpretes se orientaria pelo mesmo sentido natural-político – originalmente pensado por Aristóteles, na sua *Política*¹³ – segundo o qual os seres humanos se unem em sociedade e, em algum momento, entram em consenso quanto ao fato e à forma de sua inclinação natural à vida política organizada. Nesses termos, migrar é, na dimensão coletiva e internacional ou dos povos do orbe, algo análogo à procura que os indivíduos naturalmente fazem uns pelos outros. Os seres humanos individuais e em núcleos familiares se procuram (a) *por necessidade*, para a proteção e a preservação da vida,

¹⁰ Francisco de Vitoria, De los índios recientemente descubiertos (relección primera) – *De indis recenter inventis relectio prior*, in: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teologicas*, edición por el padre Teofilo Urdánoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 641-726.

¹¹ Isto é, acerca dos “títulos legítimos pelos quais os bárbaros terão podido cair no poder dos espanhóis”; cf. Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, n. 1-18, p. 704-726.

¹² Reconhecidamente, na sua *Relectio de indis recenter inventis*, de 1539, Vitoria adotou a interpretação de que o direito das gentes em parte coincide com ou é derivado do direito natural: não há apenas um direito dos povos positivo, mas há um natural também, e esse rege, em sentido axiomático-normativo, pretensões de relação entre indivíduos e coletividades humanas *qua* pertencentes a ou identificados com entidades políticas. Cf. Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706: “Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale, vel derivatur ex iure naturali. *Institut. de iure naturali gentium*: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium””.

¹³ Cf. Aristóteles, *Política*, tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, s/l: Editora Veja, 1998, I, 2, 1252b27-35, p. 52-53; I, 2, 1253a2-3, p. 52-53; I, 2, 1253a29-31, p. 54-55.

e em função (b) da busca ou da inclinação mesma *ao aperfeiçoamento*, seja ele *físico*, *intelectual* ou *moral*¹⁴. Seres humanos não sobrevivem em regra sem outros seres humanos e seres humanos não se aperfeiçoam em regra sem outros seres humanos. Analogamente, é ou ao menos pode ser o caso que indivíduos, grupos ou povos *qua* estados *não sobrevivem* sem os outros povos *qua* estados e *não se aperfeiçoam* sem os outros povos *qua* estados. Se os seres humanos se unem em sociedade e no político por *tais necessidades* e *interesses*, funda-se nisso um “princípio de sociabilidade e comunicação” ou “partilha” naturais, que indica a passagem do natural-político ao político-normativo. É da natureza do humano que ele procure o outro humano, *para que o bem que é sobreviver* e *para que o bem que é aperfeiçoar-se* lhe sejam possibilitados ou assegurados (eis o momento natural-político); a partir disso, o ser humano pode alegar um direito ou fazer uma “alegação normativa” (*titulus*) legítima, para que procure estar com outros seres humanos e realize com eles intercâmbios, no intuito de ter parte nos recursos existentes no mundo, suprindo as suas *necessidades* e *achando espaços de aperfeiçoamento* (eis o passo político-normativo). Se o princípio – que expressa o direito natural – de associação (*societas*) e troca (*communicatio*) vale na escala de indivíduos, vale também na escala de povos humanos. Alegadamente, foi Francisco de Vitoria, e com ele a Escola de Salamanca, quem por primeiro refletiu sobre a escala política internacional – de fato, global – *dos povos* em relacionamento e com direitos ou alegações de justiça devida nesse mesmo contexto¹⁵.

Pode-se bem pensar sobre o que convém pôr sob “necessidade” para a preservação e a continuidade da vida e sobre o que convém pôr sob “interesse em melhoramento”. Essas inclinações – a de procurar outros seres humanos para proteger a vida e de realizar ações de partilha com outros seres humanos para encontrar (ou simplesmente como) meios de aperfeiçoamento – e o princípio de

¹⁴ Com os pontos (a) e (b) penso sintetizar de forma justa, ainda que com certa liberdade de expressão, a maneira como Francisco de Vitoria, na exposição *De potestate civili*, fundamenta a origem do político. Sobre isso, cf. também Renata Floriano de Sousa, *Migrar é um direito natural dos povos: ressignificando os argumentos de Francisco de Vitoria para demonstrar a universalidade do direito de migração*, Tese de Doutorado, Porto Alegre: PUCRS (Programa de Pós-Graduação em Filosofia), 2021, p. 36-43.

¹⁵ Cf. Teofilo Urdánoz, *De los indios recientemente descubiertos* – Introducción a la primera elección, in: *Obras de Francisco de Vitoria – Elecciones teológicas*, edición por el padre Teofilo Urdánoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 569 (p. 491-640).

direito alegado conseguinte são, com efeito, primários e em si anteriores a todo fato político. Mas, como constituem e legitimam o político, acompanham e dão sentido de fundo a todo fato político – tal como o fato da constituição de autoridade para governo sobre outros ou também tal como a divisão da propriedade territorial comum e, nisso, a delimitação de bens imóveis ou de terras, que, em regra, acompanha a pretensão legítima do poder político estabelecido. Nesse contexto, convém ter em mente que, no tomismo, como o mostram os textos em si e os comentários à *Summa theologiae* lallae q. 94, a. 5, llallae q. 57, a. 3 e llallae q. 66 a. 2, de Tomás de Aquino¹⁶, o direito de propriedade privada de bens exteriores, mais em específico o direito de delimitação de propriedade de bens imóveis e comparativamente a legitimidade de delimitação de território político teriam fundamento apenas como um *additum* à lei e ao direito natural, na forma de convenção ou costume estabelecido, pela razão, entre as gentes, para a “utilidade” e a “paz” entre as pessoas, diante da incapacidade fática do ser humano de viver em comunidade de bens exteriores. Esse direito aditivo de propriedade é legítimo apenas na medida em que ele mesmo é coordenado pelo respeito ao bem comum humano, a saber, de que com a instauração e a defesa da propriedade ou da apropriação “privada” ou restrita a alguns de bens materiais exteriores seja possível orientar mais adequadamente o uso dos recursos da natureza em geral para a melhor utilidade humana e a vida pacífica. Ser de utilidade ou servir para o bem da vida humana seria, então, o princípio normativo regulador, por detrás da legitimidade do uso das terras e das divisões de propriedade.

*

É um destaque da abordagem conceitual dos autores escolásticos do século 16 acerca da reflexão sobre direitos a percepção espacial do mundo – e, gradativamente, das suas “gentes” – *como um todo*. Pode-se reportar, aqui, pela primeira vez, em sentido verdadeiramente global, o movimento de indivíduos ou grupos humanos, enquanto pertencentes e, pois, representando entidades políticas,

¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica – Volume IV*, São Paulo: Edições Loyola, ²2010, lallae q. 94, a. 5, resp. et ad 3, p. 569-570; Tomás de Aquino, *Suma teológica – Volume VI*, São Paulo: Edições Loyola, ²2012, llallae q. 57, a. 3, resp., p. 50-51; llallae q. 66, a. 2, resp., p. 157-158.

na perspectiva de sua necessidade e / ou de seu interesse de transitar, visitar, ser hóspede e permanecer no estrangeiro. Não é casual que Francisco de Vitoria tenha cunhado a expressão mesma da dimensão de consideração do direito como “a república de todo o orbe” ou “a coisa comum envolvendo o globo inteiro” (*res publica totius orbis*)¹⁷. De acordo com Francisco de Vitoria e, depois, com os juristas da Escola de Salamanca, a partir do princípio de sociabilidade e de comunicação naturais podem ser derivados princípios diversos de hospitalidade, de peregrinação ou trânsito e também de permanência no estrangeiro, para fins de cumprimento de razões de necessidade e / ou interesse. Em se levando em consideração a necessidade de ligar-se a outros e o interesse em fazer trocas com outros e tomar parte em recursos comuns, conjugando o princípio de sociedade e comunicação naturais com o princípio universal de não lesar o direito alheio, Vitoria propõe de forma original princípios de direito dos povos segundo os quais é universalmente válido que quaisquer pessoas ou grupos de pessoas, enquanto indivíduos ou grupos de uma entidade política diferente, têm o direito de reivindicar ser hóspedes no estrangeiro: isso pode adquirir a forma da visita (*hospes, hospitium*), da passagem ou do trânsito (*ius peregrinandi, peregrinatio*) e também, a partir dos dois movimentos anteriores, da permanência prolongada e talvez definitiva¹⁸ (a ser entendida, hoje, como “migração”, palavra essa que, assim como as semelhantes “imigração” e “emigração”, não são utilizadas por Vitoria). Em havendo o direito de sociabilidade, troca e partilha comum de recursos e em havendo o cumprimento da obrigação de não lesar o bem alheio do anfitrião, não há em princípio nenhum

¹⁷ Sobre o “totus orbis”, segundo Vitoria, cf. Mariano Fazio, *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacques Rousseau*, Roma: Armando Editore, 1998, p. 63-98; Mariano Fazio y Pedro Mercado Cepeda, Las dimensiones política y jurídica del *totus orbis* en Francisco de Vitoria, in: Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: EUNSA, 2008, p. 205-215 (p. 205-225). Atribuiu-se a Vitoria o título de “pai do direito internacional”. Cf. José Gascón y Marín, Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional, in: *Fray Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno (1546–1946)*, Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1946, p. 101-123. Johannes Thumfart, *Begründung der globalpolitischen Philosophie. Zu Francisco de Vitorias „relectio de indis recenter inventis“ von 1539*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009. Arno Dal Ri Júnior, *História do direito internacional. Comércio e moeda, cidadania e nacionalidade*, Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004, p. 66ss., nomeia Francisco de Vitoria e Hugo Grotius os “fundadores” e “principais pensadores do direito internacional moderno”. Cf. Renata Floriano de Sousa, *Migrar é um direito natural dos povos*, p. 80-89.

¹⁸ Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706, 710. Cf. Teofilo Urdániz, *De los indios recientemente descubiertos – Introducción a la primera relectión*, p. 605-609.

impedimento normativo – em sentido natural – para que as pessoas e as coletividades *qua* estados ou repúblicas distintas se vinculem ou abram fronteiras para o encontro mútuo ou para a simples convivência.

Não permiti-lo pode ser o mais puro e simples ato de desumanidade: sobre isso os poetas clássicos falaram¹⁹, e sobre a não naturalidade de todo gesto de evitar um consórcio de amizade entre seres humanos que não se prejudicam mutuamente – na base de um certo parentesco humano universal – já tinham alertado os pensadores estoicos²⁰. Em especial, se há necessidade de mover-se para preservar e continuar a vida, e não há permissão para tal por parte do anfitrião, pode-se ter na situação de “desterro” (*exilium*)²¹ – de não ter um lugar de parada ou morada – a mais cruel das penalidades, uma espécie de punição capital: a de não ter direito a um lugar que preserve e mantenha a vida e não poder dirigir-se a um lugar onde a vida seria preservada e continuada. Não ligar-se a um lugar para fins de sobrevivência e aperfeiçoamento – e nisso não poder ter identidade com a terra, o lugar, o território, etc. – é a pior das punições possíveis. Isso não é a condenação ao nomadismo e à migração reiterada, é a condenação ao não lugar, que talvez inserisse, na condição do desterrado, um sentimento de “horror ao vazio” (*horror vacui*) ou um sentimento de não estar em lugar nenhum ou nunca em um lugar por completo: de estar nas adjacências de lugares que nunca são preenchidos, em analogia ao princípio da arte barroca que ordena preencher com vida, cor e luz todos os espaços do plano artístico, em que o não preenchimento corresponde ao sem sentido do vazio, do lugar onde não há nada e ao qual não se pertence, que se localiza por ausência.

*

Arguivelmente, por detrás de todas as teorias contemporâneas sobre a

¹⁹ Assim pode ser lido in: Virgilius, *Aeneid*, with English Notes by Charles Anthon, London: Whittaker and Co., 1846, I, linhas 539-540, p. 16: “Que raça de homens é essa? Ou que nação tão bárbara permite esse costume? É-nos proibida a hospitalidade das [suas] praias”.

²⁰ Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 707, 709. Cf. também Ángela de Bertolacci, Fundamentos antropológicos en el pensamiento de Francisco de Vitoria, in: Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: EUNSA, 2008, p. 126-128 (p. 119-128); Mario Silar, El *ius gentium* en Francisco de Vitoria: ¿Una génesis de las modernas teorías de la justicia política?, in: Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: EUNSA, 2008, p. 295-296 (p. 291-300). Mais em específico, cf. Marco Túlio Cícero, *Dos deveres*, tradução de Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999, III, v, p. 136; III, xvii, p. 157.

²¹ Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, p. 706.

migração como fenômeno político-social, seja em escala intranacional (como estudadas por um dos pais da pesquisa sobre migração humana nos tempos modernos, a saber, Ernest George Ravenstein (1834–1913)²²) ou internacional e mais recentemente global²³, aparece, no cerne, a ideia de associação e intercâmbio seres humanos, mais ou menos motivada por necessidade ou por interesse em melhoramento. As noções de necessidade e interesse se mesclam, mas também se diferenciam. A necessidade pode motivar a *fuga*, a busca nua e crua por sobrevivência – como a pobreza e a fome motivaram os alemães do Hunsrück, no século 19, a abandonarem a Renânia sob o poder da Prússia, simpática ao Império do Brasil. A necessidade pode motivar o *afastamento de indivíduos para pedido de asilo* (em função, por exemplo, da perseguição por dissidência e perda de direitos civis na pátria), pode forçar o deslocamento de massas populacionais para a condição de *refugiados* (em função da perda explícita de segurança e condição de sobrevivência na pátria), para a obtenção de refúgio diante do fim inevitável, em um outro lugar ou país. A necessidade cria um interesse específico: o interesse por causa da necessidade. Há, porém, também o interesse que se faz não por necessidade – para fugir de um mal e evitar o pior –, mas em função do melhor, do interesse de aperfeiçoamento. É quase impossível não associar essa última reflexão à ideia aristotélica da naturalidade do político como o contexto mesmo de possibilitação da virtude e do florescimento humano²⁴: por razões análogas ou subsumidas a esses fins, pode-se buscar no estrangeiro, por exemplo, não apenas evitar perder bens valiosos que se possui, mas obter aquilo que se quer para além dos bens valiosos conservados, em vínculos como as redes de trabalho e comércio, as redes de estudos e pesquisa, as alianças de colaboração e desenvolvimento individual e coletivo. Necessidade e interesse podem de tal forma se conjugar ao movimento de migração que a migração se transforma em imigração e cidadania, em sociedades de imigrantes que se sedimentam e se fixam, formando sociedades mistas e multiculturais, marcadas por etnias e culturas diversas: a necessidade e o interesse

²² Cf. Ernest George Ravenstein, *The Laws of Migration*, in: *Journal of the Statistical Society of London*, 48:2 (1885), p. 167-235.

²³ Cf. Jochen Oltmer, *Globale Migration – Geschichte und Gegenwart*, München: Verlag C. H. Beck, 2012 (32106); Helen Schwenken, *Globale Migration – Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2018.

²⁴ Cf. Aristóteles, *Política* I, 2, p. 50-57.

de aperfeiçoamento, por grupos humanos, são geradores das sociedades de imigrantes, que fixam residência, casam, reproduzem e deixam legados.

Em que medida as dinâmicas migratórias, junto aos fenômenos políticos e sociais diversos de cada época, são acompanhadas por reivindicações para o bem e o direito humano, isso é o que a reflexão filosófica procura estipular. Questões normativas sobre migrações, essas mesmas investigadas com ampla frente de disciplinas de estudos sociais, são constitutivas e orientam as reflexões sobre políticas públicas destinadas à acolhida, ao apoio, ao suporte e à integração de imigrantes em sociedades complexas. Às políticas públicas sobre migrações internacionais, em especial, exigidas em esfera global nas sociedades contemporâneas, cabe ecoar uma reflexão sobre o princípio de hospitalidade ou o direito de hospitalidade: de que todo ser humano enquanto cidadão de outro país tem o direito de reivindicar ser hóspede, por necessidade ou interesse, desde que, segundo regras de prudência, seja claramente julgado que ele não lesa, com a sua presença, o direito alheio. O direito natural de migrar, relativos a povos, é condicionado pelo princípio normativo universal e não causar dano a outros povos que, em sua condição política mesma, têm uma reivindicação legítima à preservação de sua entidade política enquanto autossuficiente para prover o bem comum aos seus. Como a necessidade humana de associação e o interesse humano em intercâmbio, na perspectiva do mundo inteiro, pode prescindir do movimento de passagem ou migração por meio de outras estratégias de satisfação daquelas mesmas tendências, não cabe discutir aqui.

9. DIREITO DE PROPRIEDADE: TRABALHO, LIBERDADE E JUSTIÇA



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-09>

*Thadeu Weber*¹

RESUMO

O objetivo do texto é justificar o direito de propriedade como direito fundamental individual e explicitar seu conteúdo. Locke, Hegel e Rawls são referidos como fontes históricas consagradas para esse intuito. Locke, pela tese de que o trabalho fundamenta a propriedade; Hegel, pela estreita vinculação entre propriedade e liberdade; Rawls, por ter enumerado a propriedade entre os direitos fundamentais que compõem o primeiro princípio de sua concepção política de justiça. Justifica-se, com isso, ser o direito de propriedade um elemento constitucional essencial.

PALAVRAS-CHAVE: direitos fundamentais, propriedade, justiça, liberdade, trabalho.

Introdução

O direito de propriedade deve ou não ser um direito fundamental? Como justifica-lo? Qual é, propriamente, seu conteúdo? Envolve o direito de herança e o direito de possuir meios de produção? Essas questões sempre foram objeto de muita controvérsia. Conflitos de toda ordem resultam na efetivação desse direito.

O objetivo desse estudo é justificar o direito de propriedade como direito fundamental e, com isso, sustentar que deve integrar o conjunto dos “elementos constitucionais essenciais”. Trata-se, por um lado, de uma conquista da história e, por outro, de um renovado acordo nas democracias deliberativas. Sistemas políticos que o aboliram fracassaram. O fim da União Soviética e a queda do Muro de Berlim, para citar apenas dois exemplos, são provas incontestáveis disso.

O tema, obviamente, não é novo e os tratados sobre o assunto são inúmeros. Autores, com as mais diferentes posições, já se ocuparam desse debate. O propósito, aqui, é se valer de algumas dessas abordagens que em muito contribuíram para a

¹ Texto originalmente publicado na Revista de Estudos Institucionais, vol. 2, p. 799-817, ISSN 2447-5467. 2016. Para essa versão foram feitas algumas correções e alterações.

justificação desse direito, fazendo com que constasse das constituições democráticas mais bem-sucedidas no mundo contemporâneo. Nunca é demais voltar ao tema, sobretudo no contexto em que se discute qual é propriamente a função desse direito e qual seu conteúdo.

A Constituição de 1988 em seu artigo 5º, inciso XXII, consagra o direito de propriedade e no inciso posterior aduz sua função social. Sua justificação está ligada ao princípio da dignidade humana. O debate sobre o que compõe o mínimo existencial situa-se nesse contexto. Sobre seu conteúdo, no entanto, sobretudo no que se refere à função social, há muita controvérsia. O que são propriamente terras produtivas? Que índices de produtividade deveriam ser adotados? Qual é a relação entre valor e trabalho? Essas questões não estão respondidas e são de difícil acordo. O que se pode dizer, sem dúvida, é que o direito de propriedade é uma das formas de concretização do princípio da vontade livre e, enquanto tal, uma expressão do conteúdo da dignidade humana que, por sua vez, é um dos fundamentos da Carta Magna brasileira.

A resposta às referidas questões envolve, pelo menos, dois temas centrais: o problema da justificação do direito de propriedade e o da definição de seu conteúdo. Locke, Hegel e Rawls têm excelentes contribuições a dar.

1. Propriedade e Trabalho (Locke)

O direito de propriedade constitui uma das bases das ideias liberais, defendidas por John Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Trata, inicialmente, de explicitar os pressupostos epistemológicos daquelas ideias. Demonstrou em seu *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* que não existem princípios teóricos nem princípios práticos inatos e que, portanto, todo conhecimento é adquirido. Inata é, somente, a capacidade (cf. LOCKE, 1978, p. 145). Ora, se não existem ideias e princípios práticos inatos é porque também não existe poder político que possa ser considerado inato. Também este é adquirido. Aliás, o poder é de todos. Isso indica que o direito de propriedade, embora seja natural, também não é inato. Ser natural significa que é anterior ao pacto e independente dele. Se não é inato, é porque deve ser efetivado pelo trabalho. Ninguém nasce proprietário, mas apenas

com o direito de sê-lo. Ter um direito, neste caso, é condição necessária, mas não suficiente para sua efetivação. Propriedade e trabalho constituem, pois, o binômio basilar do Estado moderno liberal. Para chegar a esta conclusão, foi fundamental apresentar argumentos sólidos contra a existência de ideias inatas e mostrar sua origem empírica. Havia a necessidade de demonstrar que quaisquer princípios, ainda que evidentes, podiam ser questionados. A dificuldade de compreendê-los não os provaria inatos. A admissão de princípios inatos facilitaria em muito a crença de que tais princípios devem ser aceitos sem exame posterior. O dogmatismo seria o caminho natural. Governar os povos a partir disso era uma tarefa enormemente facilitada. A obra de Locke é um ataque frontal ao inatismo e ao dogmatismo, mas não ao direito natural.

A tese de que o trabalho é o fundamento da propriedade representa o argumento central de justificação do direito de propriedade como inerente a toda pessoa. A natureza deu tudo em comum ao homem, o trabalho o fez merecedor de exclusividade². O pacto, isto é, o Estado, nasce do desejo de conservar os direitos naturais, tais como a vida e a propriedade. Ao definir poder político, Locke é enfático ao afirmar que ele diz respeito ao “direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade” (Locke, 1978, p. 34). Esse poder não é inato, mas nasce do pacto entre os homens. E o Estado origina-se da expressa vontade da conservação dos direitos fundamentais naturais, entre os quais estão a vida e a propriedade. No *Segundo Tratado*, Locke é ainda mais explícito quanto à proteção à propriedade: “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade” (p. 82). Para Macpherson é a partir desse intuito “que é tirada a maioria das conclusões de Locke sobre os poderes e limites da sociedade e do governo civis” (Macpherson, 1979, p. 209).

É extremamente elucidativa a tese do empirista, expressa no *Segundo Tratado*, de que o seu intuito é “mostrar que os homens podem chegar a ter uma propriedade [...], e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade”

² Tese completamente oposta a esta é defendida por Proudhon, em sua obra *O que é Propriedade? Afirma o autor, no capítulo III: “o trabalho não tem, por si próprio, nenhum poder de apropriação sobre as coisas da natureza”* (p. 91).

(LOCKE, 1978, p. 45). Observa-se claramente que a propriedade não é um direito inato, mas ao contrário do que sustenta Hobbes³, é um direito natural que antecede os governos civis e que precisa ser efetivado. É um direito que independe de consentimento. Não é, pois, objeto de pacto. "Chegar a ter propriedade" significa através do trabalho. Mas porque o resultado do meu trabalho me pertence? A resposta é deveras contundente: porque eu tenho a propriedade de minha própria pessoa. Na interpretação de Macpherson "é preciso haver algum meio legítimo de apropriação individual, isto é, algum direito individual de apropriação" e esse direito é a propriedade sobre sua própria pessoa (Macpherson, 1979, p. 212). No *Segundo Tratado*, lemos: "embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem a propriedade em sua própria pessoa; e esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos pode dizer-se, são propriamente dele" (p. 45). Aqui está a mais convincente justificação do direito de propriedade como direito fundamental. Violar este é violar a própria dignidade da pessoa. A propriedade de si próprio torna o resultado do meu esforço minha propriedade. A propósito, M. Merlo afirma: "a apropriação funda-se com efeito sobre a propriedade do corpo e da pessoa, ou seja, sobre o direito natural de cada um à autoconservação mediante os produtos do próprio trabalho" (Merlo, 1999, p. 157). A propriedade, além de um bem, deve ser entendida "como vida, liberdade e posses" (Merlo, 1999, p. 157). O critério de distinção entre o privado e o comum é o esforço pelo trabalho. Dessa forma, a propriedade, como direito, não deriva do Estado. Precede qualquer constituição civil. O fato de o trabalho de um indivíduo lhe pertencer é a justificação mais plausível do direito de propriedade ser um direito natural. A apropriação individual justifica-se pelo fato dos homens terem o direito à conservação de suas vidas e pelo fato de ser o trabalho sua propriedade. Para isso não há necessidade de consentimento alheio.

A pergunta que decorre logicamente disso refere-se aos limites da propriedade. Se o trabalho é o critério, a propriedade não deveria ser ilimitada?⁴ Ora,

³ Para Hobbes, o direito de propriedade é objeto de pacto, podendo ou não ser assegurado pelo Estado. Não é, pois, direito natural.

⁴ Macpherson discute de modo detalhado o problema das limitações da propriedade no que chama de "limitações transcendidas" e distingue três níveis: a) a limitação do desperdício; b) a limitação da suficiência; c) a suposta limitação de trabalho (Macpherson, 1979, p. 214). Mostra, sobretudo, como,

se ela é um direito natural, existe, também, um limite proposto pela própria lei da natureza, qual seja, a efetiva capacidade de usufruir do resultado produzido. O excedente pertence a terceiros (cf. LOCKE, 1978, p. 47). O mesmo ocorre quando o assunto é a propriedade da terra. A terra que é feita produzir pertence a quem a cultiva. É o trabalho que o fez merecedor. “A natureza fixou bem a medida da propriedade pela extensão do trabalho e conveniências da vida” (LOCKE, 1978, p. 48). Esses são, pois, limites naturais. É claro que no transcurso histórico fatores externos alteraram esta relação propriedade/trabalho: a invenção do dinheiro foi o mais significativo. Ele permitiu um mercado de troca e a conservação e acúmulo de bens. Mas é importante registrar que ele foi objeto de “tácito acordo dos homens”. A ampliação das posses e o direito sobre elas contaram com o consentimento de todos, ainda que não precisasse. O esforço e o mérito passaram a ser mais valorizados. E trabalho é mérito.

O estabelecimento de limites à propriedade pela capacidade de fruição poderia indicar, já em Locke, uma certa função social da propriedade. Terras improdutivas pertencem a terceiros, a fim de que efetivem seu direito natural. É claro que a grande dificuldade é estabelecer os índices de produtividade. Mas o princípio motivador e fundamentador está expresso no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. O uso do dinheiro, no entanto, parece minimizar a função social da propriedade, uma vez que permite troca, acúmulo, etc.

O importante é que pelo uso do dinheiro não se feriu o princípio do trabalho como fundamento da propriedade, mas antes se fortaleceu. O aumento da quantidade de propriedade (propriedade da terra, por exemplo) pelo trabalho e o consequente cuidado para que nada se estrague representa uma contribuição para o aumento das reservas da humanidade. Terras produtivas não podem ser limitadas em sua extensão. O cuidado e o zelo pela produção, ainda que trocada por dinheiro ou bens não perecíveis, constituem mérito e “direito peculiar” de quem assim procedeu. Tudo isso está justificado a partir da tese de que o homem é “senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa”. Tem, pois, “em si mesmo a base da propriedade” (LOCKE, 1978, p.51). Com isso, está, de

com “a adoção do dinheiro”, estas limitações podem ser consideradas superadas, o que torna a propriedade um direito ilimitado.

certa forma, justificada a apropriação ilimitada. Com o uso do dinheiro, os limites naturais deixam de existir. Dessa forma, o direito de propriedade é um direito fundamental inviolável. Faz parte do que Rawls chama do conjunto dos “elementos constitucionais essenciais” (Rawls, 2005, p. 227).

É nesse contexto que precisa ser situado e entendido o binômio valor/trabalho. No desenvolvimento do capitalismo posterior a Locke, outros fatores se somaram ao trabalho para determinar o valor, mas as bases foram lançadas pelo filósofo inglês.⁵ No entanto, o “melhoramento pelo trabalho” constitui fator decisivo na composição daquele binômio. (Pesquisas dão conta de que os índices de produtividade nos Estados Unidos são seis vezes maiores do que no Brasil).

Está, pois, plenamente justificado o direito de propriedade. O direito é natural, mas sua efetivação depende do trabalho. É este, portanto, que justifica aquele direito.

2. Direito de Propriedade e Liberdade (Hegel)

Em Hegel, o direito de propriedade aparece como um dos direitos mais imediatos de concretização da ideia da liberdade. Sua *Filosofia do Direito* é uma demonstração inequívoca da efetivação de uma conquista da história: o princípio universal da liberdade que haverá de orientar todas as estruturas jurídicas e sociais. Ora, se a ciência do direito tem a liberdade como pressuposta (e isso aparece claramente no segundo parágrafo da introdução), cabe a “ciência filosófica do direito” indicar suas formas de concretização.⁶ A vontade livre é o princípio a ser realizado pelo direito e, conforme anuncia no parágrafo 4 da *Filosofia do Direito*, “o sistema do direito é o reino da liberdade realizada”. Isso significa que “o conceito de liberdade se realiza efetivamente no mundo social através das instituições políticas e sociais em um momento histórico particular” (RAWLS, 2005, p. 377).

A pessoa do direito, enquanto capacidade legal, é o ponto de partida. Ser pessoa de direito significa ter competência para a titularidade de direitos. O direito abstrato, primeira figura da Filosofia do Direito, trata, pois, das formas mais

⁵ Macpherson explora essa tese, obviamente, para criticar Locke.

⁶ A introdução da *Filosofia do Direito* é a mais inequívoca exposição desse propósito (Rph § 21 – 30). Sobre o assunto, ver também Rosenfield, Denis, *Política e Liberdade em Hegel* e Dotti, J. E., *Dialética y Derecho*, entre outros.

imediatas ou dos direitos mais imediatos da pessoa do direito, enquanto sujeito de direitos. Ou seja, trata da estrutura racional das formas imediatas da vontade livre, no nível das instituições jurídicas e sociais.

A questão que, então, se impõe é esta: quais são as formas de concretização da ideia de liberdade ou da vontade livre? É exatamente aí que entra o direito de propriedade. A forma mais originária mediante a qual esse direito se efetiva ou efetiva a capacidade legal da pessoa é a posse, donde decorre o direito de uso. É pela posse que a pessoa se dirige ao mundo, como expressão de sua liberdade e com o intuito de satisfazer suas necessidades e desejos. "A pessoa deve dar-se uma esfera externa de sua liberdade, para que exista como ideia", sustenta Hegel (1986, § 41). O direito de uso, decorrente da posse, é a forma mediante a qual a pessoa concretiza sua vontade livre numa realidade exterior. A posse determina a sua individualidade, mediante a apropriação das coisas do mundo (cf. WEBER, 1993, pg. 67). Ela torna o indivíduo propriamente pessoa, pois efetiva a sua capacidade jurídica. O direito de posse é a primeira forma de realização da vontade livre. É por isso que o autor fala em "direito de apropriação" de todas as coisas. A ideia de pessoa de direito inclui necessariamente o direito de apropriação. O indivíduo se afirma como pessoa afirmando sua vontade autônoma, expressa no direito de uso. A indeterminação da ideia da liberdade adquire uma primeira determinação nesse direito. Negar o direito de propriedade significa negar a própria capacidade jurídica da "pessoa de direito". Violar esse direito é violar o direito à dignidade, pois a propriedade é a expressão da vontade racional e autônoma da pessoa. O exercício do direito de propriedade é o ponto de partida da libertação do "sofrimento de indeterminação" (Honneth, 2007, p. 98).

No entanto, a posse é insuficiente para constituir o direito de propriedade. Esta requer o reconhecimento de outras vontades. A propriedade, enquanto posse reconhecida, inclui um outro direito constitutivo do direito de propriedade: o direito de troca. Pode-se, então, falar em "propriedade plena e livre" (Hegel, 1986, p. 131). Ela se constitui de uso e troca, portanto, a possível decisão em relação as qualidades das coisas: poder usá-las ou poder trocá-las. A impossibilidade de tornar-se proprietário ou de dispor livremente de sua propriedade constitui a "alienação da

personalidade" (WEBER, 1993, p. 70). Privar alguém de possuir propriedade é violar um direito de personalidade.

É importante salientar que Hegel consagra o direito de propriedade como primeira e imediata expressão da efetiva concretização da ideia da liberdade. O contrato é apresentado como formalização da garantia desse direito ou, como diz Marcuse, interpretando o texto hegeliano, o contrato é o instrumento que "assegura a instituição da propriedade", como decorrência do exercício do livre arbítrio (MARCUSE, 1978, p. 184). O reconhecimento mútuo é a base de sua legitimidade. Dessa forma, o reconhecimento da propriedade, expresso no contrato, é o reconhecimento da vontade livre. Isso mostra que não há perda da extensão da liberdade, mas antes a garantia da mesma. Em seu comentário de Hegel, a propósito do reconhecimento, Valcárcel afirma: "um indivíduo só é livre, quando é reconhecido como tal e só obtém esse reconhecimento quando tem mostrado seu poder sobre as coisas exteriores, objetos de sua vontade, que pode levar à cabo uma apropriação. [...] O processo não se completa senão até que outros indivíduos consentam com essa apropriação" (VALCÁRCEL, 1988, p. 331). O exercício da liberdade se dá por diferentes mediações. O reconhecimento da propriedade, através do contrato, é uma delas. Cumpre salientar que Hegel não justifica o direito de propriedade, pura e simplesmente, em vista das necessidades e desejos das pessoas, mas o faz como direito de personalidade; como direito da vontade livre. O respeito a ele é respeito à dignidade humana.

Em síntese, pode-se dizer que em sendo a liberdade o princípio orientador e fundamentador das estruturas jurídicas e sociais, o direito de propriedade é a expressão mais imediata da realização daquele princípio. A pessoa de direito, enquanto capacidade legal, encontra na propriedade a efetivação dessa capacidade. Em outras palavras: a pessoa do direito como sujeito de direitos tem no direito de propriedade a sua realização. Violar esse direito significa violar a própria pessoa de direito, em sua liberdade e dignidade, ou seja, significa negar um dos direitos de personalidade.

3. Direito de Propriedade e Justiça (Rawls)

O direito de propriedade está expressamente contemplado na formulação e explicitação do primeiro princípio de justiça de Rawls. Faz parte da lista de direitos fundamentais enumerados. No *Liberalismo Político*, assim se expressa: “entre as liberdades fundamentais da pessoa, está o direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal” (Rawls, 2005, p. 298). Esse direito encontra sua justificação no acordo das partes na posição original. Faz parte, portanto, dos “elementos constitucionais essenciais” em torno dos quais o acordo é possível e necessário. Já em *Uma Teoria da Justiça*, quando da apresentação de uma lista de direitos fundamentais básicos, o direito de propriedade é indicado.

É sabido que o autor defende uma concepção política de justiça, isto é, “elaborada para um tipo específico de objetivo, qual seja, para instituições políticas, sociais e econômicas”, o que chama de “estrutura básica da sociedade” (Rawls, 2005, p. 11). Além disso, ela não deriva de nenhuma doutrina moral abrangente. Goza, pois, de autossustentabilidade. Isso significa que não se pode recorrer a valores éticos ou religiosos para justificar os direitos fundamentais. Não haveria acordo. Isso só é possível com os valores políticos. É o caso do direito de propriedade. A sua justificação como valor político é a condição de possibilidade de um acordo como elemento constitucional essencial. O estabelecimento dessas prioridades deve-se à efetiva possibilidade de sua proteção.

É importante salientar que o direito de propriedade ou o que Rawls chama de “direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal”, consta da lista de liberdades fundamentais “verdadeiramente essenciais” para o desenvolvimento dos cidadãos (Rawls, 2005, p. 298). O estabelecimento dessas prioridades deve-se à efetiva possibilidade de sua proteção.

Mas como o autor elabora a lista de direitos e liberdades fundamentais especificados no primeiro princípio de justiça? A resposta encontramos no *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Há duas maneiras de fazê-lo: a primeira é histórica e a segunda é analítica. Quanto à primeira, é preciso examinar os regimes democráticos mais bem-sucedidos e identificar os direitos e liberdades protegidos. O direito de propriedade, sem dúvida, estará entre

eles. Certamente haverá uma grande semelhança com a lista apresentada por Rawls. A segunda envolve a concepção normativa de pessoa. Quais são os direitos fundamentais necessários para viabilizar o pleno exercício de suas qualidades morais, isto é, o senso de justiça e a concepção do bem? Que direitos precisam ser protegidos para o desenvolvimento dessas qualidades dos cidadãos? O direito de propriedade é um dos que compõem a lista dos direitos enumerados (cf. Rawls, 2005, p. 298 e cf. WEBER, 2013, p. 149).

Percebe-se que os direitos fundamentais têm, pois, uma dupla justificação: o sucesso histórico e o atendimento da efetivação das qualidades morais. O fundamental é perceber que as pessoas enquanto livres e iguais, investidas do "véu da ignorância", concordariam sobre o estabelecimento do direito de propriedade no rol dos direitos e liberdades básicos. Isto porque, primeiro, consta da lista de direitos fundamentais contemplados pelas constituições democráticas mais bem-sucedidas e, segundo, porque é condição indispensável para a realização das qualidades morais dos cidadãos e o exercício pleno da cidadania. Não se desenvolve o senso de justiça e uma concepção do bem sem a garantia de certos direitos fundamentais, entre os quais é fundamental o direito de propriedade. Ele é inerente a concepção normativa de pessoa. O que está em jogo é a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, condição para o exercício dos demais direitos fundamentais. Dessa forma, o direito de propriedade é uma espécie de carro chefe dos direitos fundamentais. Sem efetivação dele, falta a base para satisfação das necessidades básicas dos cidadãos. Falta o componente indispensável que compõe o conteúdo do mínimo existencial. Este é o significado da referência a um "princípio lexicamente anterior" ao primeiro princípio de justiça (Rawls, 2005, p. 07).

Mas o que se deve entender especificamente pelo direito de propriedade? Qual é o seu alcance? Se entre os direitos e liberdades fundamentais da pessoa está "o direito de adquirir e ter o uso exclusivo da propriedade pessoal", qual é a função desse direito para o exercício pleno da cidadania, ou seja, para a realização política da pessoa e qual é propriamente o seu conteúdo? Para o autor, o objetivo é "permitir uma base material suficiente para haver um sentimento de independência pessoal e autorrespeito, ambos essenciais para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais" (Rawls, 2005, p. 298). O autor refere, inclusive, "as bases sociais

do autorrespeito". Ter e desenvolver senso de justiça e ter e desenvolver uma concepção do bem requer um sentimento de autorrespeito, proporcionado pelo direito de propriedade, efetivamente assegurado e concretizado. O autorrespeito faz parte da lista dos bens primários, fundamentais para o exercício pleno da cidadania, uma espécie de mínimo existencial em sentido amplo. É por isso que se constitui num elemento constitucional essencial.

Há que se enfatizar que, ao fazer parte da lista dos bens primários, o direito de propriedade é condição do exercício da cidadania e não só elemento constitutivo do mínimo existencial em sentido estrito, isto é, da satisfação das necessidades básicas para uma vida digna. Rawls está se referindo "às necessidades das pessoas em sua condição de cidadãos", isto é, como livres e iguais, e não só à sua condição de seres humanos (Rawls, 2005, p. 179). O sentimento de independência e, por conseguinte, de autonomia, está diretamente ligado à possibilidade de efetivação do direito de propriedade. Em síntese: O desenvolvimento da concepção normativa de pessoa e o exercício pleno da cidadania requer o direito de propriedade assegurado.

No entanto, Rawls limita esse conceito de propriedade excluindo "duas concepções mais abrangentes". O "direito de herança" e "o direito de possuir meios de produção e recursos naturais" são excluídos desse direito de propriedade. Esses direitos, segundo o autor, "não são necessários para o desenvolvimento e exercício das capacidades morais" (Rawls, 2005, p. 298). Isso não significa que não possam ser contemplados. Sua avaliação deve ser feita nos estágios posteriores, como, por exemplo, no estágio legislativo, tendo em vista circunstâncias específicas e aspectos históricos particulares de uma determinada sociedade. Mas eles não constituem elementos constitucionais essenciais. Sobre o direito de herança e sobre o direito de controlar os meios de produção, há muita controvérsia e dificilmente haverá acordo.⁷ Devem, portanto, ficar fora da agenda política. Além do mais, não são indispensáveis para a realização das qualidades morais das pessoas, ou seja, da concepção política de pessoa. O exercício pleno de cidadania inclui o direito de propriedade, mas não

⁷ Sobre o tema da propriedade e os meios de produção e o sistema de mercados, ver *A Theory of Justice*, p. 270 e ss. Rawls aponta a principal diferença entre uma economia de propriedade privada e o socialismo, no referente ao setor público. Também mostra como um sistema de mercados é consistente com seus princípios de justiça, ou seja, com as liberdades iguais e a igualdade equitativa de oportunidades.

necessariamente o direito de herança e o do controle dos meios de produção. A indicação das "bases sociais do autorrespeito", como bem primário, dá bem a ideia de que a propriedade dos meios de produção é de direito público. É fundamental perceber que a concepção normativa de pessoa requer a garantia de certos direitos e liberdades para a sua efetiva realização. O direito de propriedade é sempre lembrado e deve ser assegurado.

A delimitação do seu conteúdo, no entanto, deve-se ao fato da necessidade de se estabelecer prioridades tendo em vista possíveis conflitos com outras liberdades. Rawls limita os direitos fundamentais àqueles "verdadeiramente essenciais" a fim de efetivamente garantir a sua proteção. É o caso do direito de propriedade, nos termos definidos acima. Ele é um direito essencial para a realização da concepção política de pessoa. Para obter um acordo em torno dele, e poder assegurá-lo, os aspectos controvertidos devem ser retirados da agenda política.

Considerações finais: O direito de propriedade e justiça

A análise dos três autores indica claramente o direito de propriedade como direito fundamental de todo cidadão. Seja vinculado ao trabalho, seja uma forma de concretização da ideia de liberdade, seja como conquista da história, ou seja, enumerado no rol dos direitos que compõem os princípios de justiça, ele é, efetivamente, um elemento constitucional essencial. Estados democráticos de direito não podem ignorá-lo. É elemento constitutivo de uma sociedade justa.

A tese de que o trabalho é o fundamento do direito de propriedade valoriza o esforço e o mérito, indispensáveis para a organização de uma sociedade justa. O fato de ser um direito natural não o torna imune às flutuações do mercado e dos interesses ideológicos de certas corporações, mas o garante como direito fundamental que nem mesmo o contrato social pode desconhecer. Dessa forma, pode-se endossar a tese de Jean-Philippe Lévy, segundo a qual a propriedade responde "a uma das necessidades da natureza humana". Ela representa "o último refúgio capaz de garantir a segurança e a liberdade" (1973, p. 151). Macpherson, referindo-se à "contribuição de Locke", afirma ser "a teoria da propriedade uma justificação do direito natural, não apenas à propriedade desigual, mas a uma

apropriação individual ilimitada" (Macpherson, 1979, p. 233). A justificação estaria no fato de o trabalho do indivíduo lhe pertencer. Daí a qualificação de "individualismo possessivo". Ignora, no entanto, o autor, que trabalho é mérito e esforço e que precisa ser valorizado, por questões de justiça.

Tomar como ponto de partida de justificação o direito de propriedade a propriedade da própria pessoa é associá-la à inviolabilidade de sua dignidade. Uma Constituição justa, que tem a dignidade como um dos seus fundamentos, haverá de garantir o direito de propriedade como constitutivo de seu conteúdo e como uma de suas formas de concretização. Caso contrário, a dignidade torna-se uma palavra vazia. A base do pensamento liberal está posta.

Justificar o direito de propriedade pela ideia da liberdade como conquista da história é apontar outro critério que não a exclusividade da autoridade da razão kantiana. Justificá-lo como expressão da liberdade é dar-lhe o caráter de inviolabilidade.

É significativo o avanço de Rawls no sentido de estabelecer, através do anúncio dos princípios de justiça, sobretudo o primeiro, a necessidade de "satisfação das necessidades básicas dos cidadãos" para uma vida digna, exigência esta imposta pelo próprio exercício dos direitos fundamentais, mormente o direito de propriedade (Rawls, 2005, p. 7). Este direito é, pois, componente do "princípio lexicamente anterior" ao primeiro princípio (o dos direitos e liberdades básicos) (Rawls, 2005, p. 7), na medida em que é parte do conteúdo do mínimo existencial necessário para o exercício desses direitos. A importância do direito de propriedade está no fato de fazer parte de um conjunto de direitos que têm prioridade sobre o segundo princípio, ou seja, o que trata das desigualdades sociais e econômicas. O estabelecimento dessa prioridade dos direitos fundamentais lhes dá o status de inviolabilidade, uma vez que constituem o conteúdo base da dignidade da pessoa humana. Não podem, pois, ser restringidos em nome de quaisquer vantagens econômicas. A capacidade de serem membros cooperativos da sociedade e de poderem desenvolver o senso de justiça e uma concepção do bem requer que os cidadãos tenham seus direitos fundamentais assegurados. O direito de propriedade é decisivo, sobretudo no atendimento das condições materiais básicas para uma

vida digna. Uma sociedade justa, fundada na dignidade, deverá apresentar garantias daquele direito como forma de concretização desta.

O que fica claro é que a motivação da instituição do Estado e sua manutenção quase sempre esteve ligado, e continua assim, à proteção do direito de propriedade. Trata-se, pois, de uma conquista irreversível e inviolável da história. Assegurar a propriedade dos indivíduos e dar-lhes as garantias do seu devido uso e possível troca é a função fundamental do Estado. Isso está claro em Locke, faz parte da concretização da liberdade em Hegel e é componente constitutivo do mínimo existencial em Rawls. Assim, pois, os princípios de justiça, que orientam as principais estruturas jurídicas e sociais, devem contemplar, dentro de um conjunto de direitos fundamentais, o direito de propriedade. Isto inclui sua função social. Trata-se de um elemento constitucional essencial. Nenhum Estado Democrático de Direito pode ignorá-lo.

Referências

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1979.

HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

LÉVY, Jean-Philippe. *História da Propriedade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

LOCKE, J. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil/Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MERLO, Maurício. *Poder natural, propriedade e poder político em John Locke*. IN: O Poder: História da Filosofia Política Moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

PROUDHON. *O que é a propriedade?* Lisboa: Editorial Estampa, 1971.

RAWLS, J. *Do Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. 1971.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *A Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VALCÁRCEL, Amelia. *Hegel y la Ética*. Barcelona. Anthropos, 1988.

WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ROSENFELD, Dennis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DOTTI, J.E. *Dialectica y Derecho*. Buenos Aires: Hachette S.A., 1983.

MACPHERSON, C.B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

10. COOPERAÇÃO COMO BASE DA ÉTICA



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-10>

Thomas Kesselring

Resumo

Em vez de fundamentar os Direitos Humanos na "troca transcendental", como Otfried Höffe propôs, tentei mostrar que eles se fundamentam num tipo de cooperação, que eu chamo de "qualificada" (cooperação com base na Regra de Ouro ou no Princípio da Generalização). John Rawls argumentou que o consenso vivo sobre os direitos fundamentais (os Direitos Humanos mais importantes) é uma condição prévia para a convivência pacífica e justa (fair). Tentei justificar esta hipótese, aliás não provada por Rawls, e para isso me baseei na ideia de uma "fundamentação última" que tanto inspirou o Professor Manfredo Araújo de Oliveira.

Mas, em vez de escolher o discurso como ponto fixo da argumentação (como Apel, Kuhlmann e Hösle o fizeram), tomei como ponto de partida a mencionada cooperação. Como o discurso segue o padrão daquela cooperação, os princípios subjacentes a ela determinam também o discurso. Portanto, quem nega o princípio "P" (ou seja, o papel fundamental da "cooperação qualificada") participa, com este ato mesmo, de uma tal cooperação; e quem apenas nega que este princípio também vale fora do discurso, e tenta desrespeitá-lo ao máximo, cai fora da comunidade daqueles que praticam esta cooperação ou deve se explicar a eles e, com isso, voltar ao discurso. Neste caso, ele se enquadra novamente no raio do princípio "P". A parte mais importante dos Direitos Humanos pode ser justificada e explicada como instrumentário para garantir os pré-requisitos dessa cooperação. Boa parte das normas morais com validade universal representam as obrigações implícitas relacionadas com estes direitos fundamentais – direitos que os seres humanos devem conceder-se mutuamente para tornar a convivência pacífica e próspera.

Manfredo Araujo de Oliveira é, no meu ver, o filósofo com maior mérito e brilho do Brasil. Sempre engajado, ele lida com tópicos de altíssima importância no mundo atual. Animadamente argumenta contra o relativismo dominante. Portanto, no seu pensamento a chamada "fundamentação última" desempenha um papel chave (p.e. Oliveira, 1993). Nisso, ele se inspira em Apel, Kuhlmann, Habermas e, com particular cuidado, Hoesle. O núcleo da "fundamentação última" é a contradição dialética, ou seja, a contradição na qual se enreda o relativista com suas pretensões (demasiado)

céticas. Quem reivindica que não há verdade, comete uma contradição, pois ele mesmo deve alegar que sua afirmação é verdadeira. Consistentemente, Apel e Habermas concentraram as suas reflexões sobre o discurso e analisaram, em primeiro lugar, as contradições cometidas pelos céticos da verdade e do princípio da não-contradição. Segundo eles, a fundamentação se aplicava à epistemologia e à lógica. Höslé (1990) tentou ampliar o foco da fundamentação para a própria ontologia. Mas todas as tentativas de oferecer uma tal fundamentação à ética fracassaram.

Visto que todo o trabalho de Manfredo se relaciona basicamente com questões de ética (p.e. Oliveira 2010), gostaria de me referir, a seguir, à questão de se a ética se oferece a uma "fundamentação última" e como uma tal fundamentação poderia ser apresentada. Quando, há 22 anos, passei algumas semanas em Fortaleza, estive trabalhando sobre questões de ética. Naquela época meu projeto principal era elaborar uma argumentação do tipo "fundamentação última" dos Direitos Humanos (pelo menos dos mais essenciais). Hoje considero minha argumentação daquele tempo com certa ambivalência. Penso que ela tem um lado esclarecedor e acrescenta novos aspectos aos trabalhos dos autores citados, mas duvido que ofereça a solução pretendida ao problema. Como nunca publiquei a minha argumentação no Brasil, vou fazê-lo agora, em homenagem ao querido amigo, Manfredo Araujo de Oliveira.

Parto da seguinte tese:¹ Os Direitos Humanos estão intimamente relacionados com a cooperação, pois, por um lado, é preciso cooperar para realizar uma sociedade na qual esses direitos sejam universalmente respeitados e, por outro lado, eles pertencem às condições necessárias para que os seres humanos sejam capazes de cooperar de maneira bem sucedida.

Esta tese pode parecer trivial. No entanto, na época atual do capitalismo globalizado, quando se fala muito mais sobre concorrência, competição, comércio, negócio e intercâmbio, vale a pena recordar o papel chave que a cooperação desempenha na vida humana. O mercado é um palco para transações de permuta e troca que ocorrem sob a condição de concorrência. Na teoria da evolução, a

¹ Agradeço cordialmente Luiz Carlos Bombassaro pela revisão lingüística deste texto.

competição também está em primeiro plano. No entanto, ela é inadequada como base para fundamentar os Direitos Humanos. O mesmo vale para a troca ou permuta, o comércio, etc. Na competição temos vencedores e perdedores; e no mercado os vencedores podem ditar o preço aos perdedores.

1. Cooperação ou troca?

Otfried Höffe tentou derivar os Direitos Humanos a partir de um cenário que ele chamava de "troca transcendental" (Höffe 1999, cap. 2.5. para a crítica: Kesselring 2001): Para que as pessoas estejam dispostas a trocar "renúncias de liberdade", na linguagem de Höffe, elas devem referir-se à Regra de Ouro: *Não faça aos outros o que você não gostaria que fosse feito a você*. Mas a troca pressupõe uma luta ou competição, como Max Weber recordou: "Todo intercâmbio racionalmente orientado é a conclusão de uma luta prévia aberta ou latente de interesses através de concessões" (Weber 1972, 36). No entanto, a Regra de Ouro falha na luta, na competição e também é parcialmente inadequada na troca.

Para chegar a uma ordem social baseada nos Direitos Humanos, cada membro da sociedade deve concordar com a exigência de restringir o uso de sua liberdade em troca do consentimento dos outros com a mesma restrição. Este é o ponto de partida da argumentação de Höffe. É um mérito que Höffe tente derivar os Direitos Humanos a partir de uma forma de interação que é *comum a todas as sociedades humanas* e cuja importância para a vida humana, portanto, pode ser confirmada por todas as culturas humanas. Mas a idéia de justificar os Direitos Humanos na base de uma troca é errônea.

Isso se torna nítido quando se considera mais de perto os procedimentos numa situação de troca. Há duas etapas para distinguir: uma primeira, que é a da negociação ou "barganha"; e a segunda, que diz respeito ao cumprimento do contrato, caso a negociação tenha levado a um resultado positivo. A segunda etapa é essencial, e ela é um claro exemplo de cooperação: Todos os membros contribuem para o estabelecimento de uma ordem social pacífica como objetivo comum. Mas a segunda etapa não ocorre, se a negociação na primeira etapa não traz resultado. Na realidade negociações muitas vezes levam a um fracasso. Numa negociação cada

parte determina o preço pelo qual ela se dispõe a prestar um serviço. No caso de Höffe, o serviço é a renúncia ao uso de certas liberdades. No entanto, se a base do consentimento fosse o puro interesse próprio, e isso é a suposição de Höffe, então a parte para a qual o intercâmbio não parece ser vantajoso não participará do contrato. Um segundo problema é a improbabilidade de que as renúncias trocadas sejam de igual valor. As condições de troca de mercado assumidas por Höffe estão longe de garantir a equivalência dos valores trocados. Mas os Direitos Humanos são os mesmos para cada um e, nesse sentido, eles têm o mesmo valor para todos. Resumindo, a ideia de que os Direitos Humanos sejam negociáveis cria muita confusão.

Ao contrário de Höffe, John Rawls enfatizou o papel da cooperação. Ele considerou os direitos fundamentais (a parte mais fundamental entre os Direitos Humanos) como resultado de um contrato original, ou mais precisamente, de um acordo global que as pessoas realizam no chamado "estado original". Na procura de um critério para determinar quais direitos são os mais importantes, ele recorreu às condições justas (*fair*) ou equitativas para uma cooperação.² Segundo ele, os direitos fundamentais são aqueles direitos cuja aceitação geral é necessária e suficiente para que essas condições sejam viáveis. Com este argumento Rawls justificou o primeiro princípio da justiça (no segundo, Rawls acrescentou a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença, aos quais não vou recorrer aqui).

Como Rawls repetidamente enfatizou (por exemplo, Rawls 1971, § 1, § 18), as pessoas cooperam para seu próprio benefício. Mas ao contrário de Höffe, Rawls disse explicitamente que o egoísmo desafia toda noção do que é eticamente certo (Rawls 1971, § 23, último parágrafo). É fácil compreender porque: Como maximizadores da utilidade racional, os membros da sociedade são tentados a explorar a cooperação para seu próprio benefício, recorrendo a estratégias parasitárias. O chamado cavaleiro livre ("free rider") não coopera para contribuir com um projeto conjunto, mas para maximizar o próprio proveito. Um controle social é necessário para combater a tentação de parasitismo. No entanto, este controle por

² „As such members [members of groups – associations, corporations, and estates], persons have rights and liberties enabling them to meet their duties and obligations and to engage in a decent system of social cooperation" (Rawls 2000, 68).

sua vez fracassa sem que haja cooperação. Para evitar que os controladores colaborem com os cavaleiros livres, eles também devem ser controlados. Assim o problema que surgiu no primeiro nível se reproduz no segundo, e assim por diante (Baurmann 1996, Cap.2.F.4.). O controle por si só, portanto, não resolve o problema.

Rawls estava consciente de que o efeito do egoísmo deve ser eliminado já ao nível da "posição original", no qual as pessoas participam de uma reunião fictícia para determinar os princípios de justiça que devem valer no Estado. Para evitar os problemas da negociação tipo Höffe, Rawls impôs aos parceiros do contrato original um "véu de ignorância": Ninguém deve saber que capacidades e preferências ele vai ter, qual será o seu lugar social (profissão, status, gênero, etc.) e quais interesses ele defenderá. A ideia desse véu é um truque engenhoso de Rawls para garantir a imparcialidade dos votantes na posição original, mas não corresponde às condições no mundo empírico. Não há como conciliar os Direitos Humanos com a imagem do homem como um ser egoísta.

Como Adam Smith escreveu na primeira frase da sua *Teoria dos sentimentos morais* (Smith 2015), no entanto, o ser humano não é apenas um egoísta. Existem nele "princípios da sua natureza" que fazem com que ele compartilhe a felicidade dos seus semelhantes sem tirar proveito disso". O ser humano é capaz de *empatizar* com seus pares. Adam Smith chama a empatia de "simpatia" e a toma como base de suporte à certas normas internalizadas que nós chamamos de morais.

Uma sociedade cooperativa não se sustentaria sem um sistema de tais normas. Cada sociedade tem suas próprias normas morais, mas cada moral contém, em seu núcleo, algumas normas universais. Parece evidente que uma parte dos Direitos Humanos, quer dizer, os direitos à proteção de certas condições imprescindíveis para uma vida humana digna, correspondem um a um a certos deveres que recaem sobre cada indivíduo, ou seja, a certas normas morais: a proibição de matar, por exemplo, corresponde ao direito à vida, e o dever de não espionar os outros, ao direito à esfera privada, etc. Um regime de Direitos Humanos só é confiável na medida em que as pessoas se dispõem a cumprir seus deveres correspondentes, ou em outras palavras, a cooperar no cumprimento das suas obrigações morais.

Agora passo a defender a tese de que estas normas morais estão relacionadas a uma forma de interação humana que ocorre em todas as sociedades: a cooperação. Pois as normas morais, por um lado, protegem os direitos individuais mais importantes (essenciais) e, portanto, são as normas que *asseguram as condições justas (fair) da cooperação*. Por outro lado, *os membros de uma sociedade precisam cooperar* para garantir um sistema normativo que concede aqueles direitos essenciais a todos e todas.

2. Dois tipos de cooperação

A ideia básica do que segue é, portanto, que o respeito universal dos Direitos Humanos pressupõe que os seres humanos não se comportam como indivíduos isolados e egoístas, mas se vêem como membros de uma comunidade (sociedade) cooperativa. A seguir, quero explicar e diferenciar ainda mais esta tese. O meu objetivo é, ao mesmo tempo, esboçar (e não mais que esboçar) uma "fundamentação última" das normas morais.

Há muitíssimas maneiras como os seres humanos podem cooperar. Para classificá-las uma tripla distinção é útil. A primeira (a) refere-se ao motivo subjacente à cooperação, a segunda (b) ao número de parceiros da cooperação e a terceira (c) ao tipo de atividades que devem ser coordenadas numa cooperação.

(a) O motivo pode ser mais ou menos egoísta. Se olhamos para os extremos, podemos diferenciar entre dois tipos de cooperação. No *primeiro*, o motivo egoísta é mais acentuado. As pessoas cooperam com o objetivo de se beneficiar da colaboração do(s) outro(s), mas concedem a eles o mesmo motivo. Esta cooperação segue o padrão de "uma mão lava a outra" ou o slogan latino, "do ut des". Esta cooperação, no entanto, não é estável, pois colapsa quando um dos parceiros segue uma estratégia parasitária e explora o seu colega. Esta estratégia parasitária ocorre muito frequentemente na cooperação coletiva: Uma minoria pode explorar os serviços dos "bem-intencionados". Uma pastagem comunitária pode estragar, quando alguns membros da comunidade enviam mais gado para pastar do que o acordado. Um Estado é privado de recursos financeiros, quando muitos cidadãos burlam seus impostos, etc. Um egoísta puro tenta tirar o maior proveito da

cooperação, contribuindo o mínimo possível e deixando que os outros trabalhem. Essa é a estratégia do "cavaleiro livre". Onde há cooperação, sempre haverá um certo risco de parasitismo.

No *segundo* tipo da cooperação o motivo egoísta é atenuado. Existe uma proteção, intrínseca aos participantes, contra a tentação de se comportar como "cavaleiro livre". Esta proteção é a *Regra de Ouro*, bem conhecida no Evangelho: "*Façam aos outros o que querem que eles façam a vocês*" (Mateus 7:12). Cinco séculos antes de Cristo, Confúcio já pregava esta regra. Ela era conhecida também no Induismo, no Judaísmo, no Islamismo, etc., e até entre povos nativos das Américas antes da chegada dos Europeus. Aparentemente, ela é uma regra moral universal. A razão disso é evidente: Se duas pessoas cooperam, elas podem ter certeza de que o parceiro não deseja ser enganado ou explorado. A Regra de Ouro é, portanto, destinada à cooperação em dupla.

(b) Onde mais de duas pessoas cooperam (cooperação entre muitos, cooperação coletiva), a bússola normativa que atenua tendências egoístas é o *Princípio da Generalização* (que é análogo à primeira formulação do imperativo categórico de Kant): "*Comporte-se como você quer (ou pode querer) que todos se comportem*". A Regra de Ouro e o Princípio da Generalização previnem estratégias parasitárias.

(c) Cabe salientar aqui que, em situações competitivas, a Regra de Ouro e o Princípio de Generalização não se aplicam de forma direta, pois quem deixa o seu concorrente vencer perde. Uma olimpíada não poderia ser baseada no slogan: *Deixem vencer os outros!* A Regra de Ouro e o Princípio de Generalização tampouco se aplicam diretamente à troca do mercado, pois ela pressupõe a concorrência (entre as ofertas, mas também entre as demandas). As duas regras se aplicam à competição apenas indiretamente, pois a distinção entre comportamento lícito e ilícito vale também em jogos competitivos e na economia de mercado. Existem regras ou leis que regulam a interação, e os participantes esperam mutuamente uns dos outros o cumprimento dessas regras. Esta expectativa mútua é novamente nada mais que a Regra de Ouro e, na competição entre muitos ou no mercado, onde há inúmeros participantes, o Princípio de Generalização. Neste caso, esses princípios se referem à atitude que os participantes têm em relação às regras. Se Regra de Ouro

e Princípio de Generalização não têm força motivadora suficiente, uma ameaça de sanções pode ajudar (um sistema de sanção faz parte das regras da cooperação).

A troca e a competição civilizada baseiam-se na *expectativa mútua generalizada de cooperação no plano das regras*, e isso vale também em situações de competição e de mercado. A cooperação refere-se, portanto, tanto à atividades físicas quanto ao cumprimento das regras. A base da nossa convivência pacífica, no entanto, não é a concorrência, nem a troca, mas sim a cooperação guiada pela Regra de Ouro e pelo Princípio da Generalização.

Chamo o segundo tipo de cooperação – seja na variante entre duas ou na variante entre mais de duas pessoas - de "*cooperação qualificada*".

3. Esboço de uma "justificação última" dos Direitos Humanos e das normas morais básicas

Os Direitos Humanos são aqueles direitos que todos nós devemos conceder uns aos outros para que possamos nos engajar numa "cooperação qualificada". Para estarmos dispostos a participar de uma "cooperação qualificada", nós precisamos ter certos direitos, habilidades e liberdades. Dizer que uma pessoa aproveita os *direitos fundamentais*, no sentido de Rawls, significa nada menos que as condições que tornam possível a cooperação justa ou qualificada são cumpridas e abertas àquela pessoa, ou seja, ela tem aqueles direitos, habilidades e liberdades necessários.

No que segue, queria propor uma justificação dos Direitos Humanos a partir das considerações até aqui apresentadas. Primeiro, formularei um "*princípio P de cooperação qualificada*" (cooperação em dupla ou coletiva): "*Se você coopera, coopere de acordo com a Regra de Ouro e/ou de acordo com o Princípio da Generalização*". Ou seja, coopere de acordo com estratégias que você pode conceder igualmente a todos os seus parceiros de cooperação e que eles também podem aprovar!

Para fundamentar os Direitos Humanos, vou me orientar por um esquema argumentativo de Apel (1973 e 1988) e Kuhlmann (1984). Estes autores fundamentam certos princípios lingüístico-pragmáticos, semânticos e lógicos cuja

validade devemos pressupor quando entramos num discurso argumentativo. Portanto, quem nega a validade desses princípios deve argumentar e argumentando deve pressupor a validade desses princípios. Portanto, enreda-se numa contradição performativa (ou dialética, seguindo a atribuição de Hösle (1990)).

Em nosso contexto, porém, não se trata de fundamentar certos princípios lingüístico-pragmáticos, semânticos ou lógicos, mas os Direitos Humanos (ou seja os Direitos Humanos mais importantes). O discurso argumentativo que Apel (e, aliás, também Habermas) assume, distingue-se claramente de uma comunicação competitiva ("Quem é o retórico mais impressionante?", "Quem consegue transmitir a maior informação falando o menor lapso de tempo? " etc.), mas também se distingue de uma negociação ou troca comunicativa: "Se você aceita meu argumento, eu aceitarei o seu!", "Se você se abster de me refutar, eu o deixarei dizer o que quiser"!). O discurso argumentativo visa um objetivo comum, compartilhado por todos os participantes; tem, portanto, caráter de uma cooperação qualificada ("Vamos descobrir juntos o que é verdadeiro", "... quais são os melhores argumentos!"). Uma vez que o *discurso se baseia nos princípios da cooperação qualificada*, as mesmas normas (os mesmos princípios) que regulam a cooperação, também regulam o discurso.

Agora, o princípio "P" da cooperação qualificada pode ser justificado de forma semelhante como Apel e Kuhlmann justificam os princípios lingüístico-pragmáticos, semânticos e lógicos na base do discurso. Nós constatamos que:

1) Não se pode negar coerentemente a validade do princípio "P". Pois quem nega o papel fundamental da cooperação qualificada participa, com este ato discursivo mesmo, de uma tal cooperação. O cético ainda poderia defender a opinião de que fora do discurso o princípio "P" não tem importância. Por razões de coerência, ele deveria, na sua vida fora do discurso, infringir abertamente o princípio "P" ou renunciar completamente à cooperação. Mas neste caso, ele cairia fora da comunidade daqueles que praticam a cooperação qualificada ou deveria se explicar, e isso significa, voltar no discurso.

2) Não se pode afirmar a validade do princípio "P" (ou justificá-lo com argumentos) num ato discursivo sem reivindicar a sua validade neste mesmo ato.

Neste caso, a afirmação explícita corresponde à aceitação implícita dos pressupostos desse ato linguístico.

O princípio "P" mostra uma semelhança formal com certas regras linguístico-pragmáticas. A negação da validade deste princípio leva a uma contradição pragmática (ou dialética), da mesma maneira que o faz a negação dessas regras. Quem, por exemplo, nega que proposições verdadeiras existem, nega com isso também que sua própria proposição é verdadeira. Com esta contradição ele desvaloriza a sua própria asserção. O princípio "P" é do mesmo tipo: Quem nega a sua validade comete uma contradição e, assim, desvaloriza a sua asserção.

Vou passar agora para a análise das condições prévias que devem ser satisfeitas para que as pessoas possam seguir o princípio "P", ou seja, cooperar de forma qualificada. Limitar-me-ei a algumas dicas.

A cooperação qualificada se baseia numa série de condições prévias que são, ao mesmo tempo, condições necessárias do discurso. Isto se aplica em particular à condição (1) do respeito mútuo: uma pessoa deve respeitar a outra e vice versa. Numa relação de cooperação qualificada, (2) ambos os parceiros são formalmente (ou legalmente) iguais enquanto parceiros, na medida em que ambos perseguem um objetivo comum, cuja realização depende da interação regulada entre eles. Cada um, portanto, depende do desempenho do outro. (3) A cooperação qualificada como o discurso pressupõem *a liberdade de ação e a liberdade de decisão* (não mencionadas por Apel e Kuhlmann).

No entanto, existem também condições prévias que não são condições prévias do discurso. De particular importância é *a liberdade contratual*. Por exemplo, os parceiros dão o seu consentimento para a cooperação. É quase um contrato implícito, o que implica que ambas as partes concordam livremente. Nisso, a liberdade de decisão também é pressuposta. Se um impõe sua vontade ao outro e lhe dita as condições, a vítima não age com liberdade. Um contrato forçado é nulo, pois não satisfaz as condições prévias da cooperação qualificada.

Os parceiros de uma cooperação qualificada esperam mutuamente, uns dos outros, que observem uma série de normas morais elementares. Esta expectativa refere-se à reivindicação recíproca de certas obrigações ou proibições de caráter fundamental. Eis alguns exemplos que também valem no discurso: Deve-se

- não matar o outro (= o parceiro de cooperação), não feri-lo,
- não usar violência contra ele, não causar-lhe prejuízo importante (por exemplo, roubá-lo),
- não humilhar ou insultar o outro (não danificar / destruir sua identidade social),
- não mentir, não enganar o outro.

Estas normas pertencem ao acervo das normas morais clássicas e, na verdade, são proibições generalizadas. Outras normas subjacentes à cooperação qualificada não pertencem a este acervo e na maioria não ocorrem ou não têm importância no discurso:

- cumprir o contrato implícito ('pacta sunt servanda') e cumprir promessas feitas,
- não instrumentalizar ou explorar o outro, ou seja, não parasitar, não comportar-se como cavaleiro livre,
- não exigir mais do que o outro é capaz de realizar com base em suas habilidades e meios,
- adjudicar ao outro as liberdades de ação, de decisão e de contrato,
- conceder-se mutuamente o direito de lutar por seus direitos (este direito torna-se explícito, quando os direitos legítimos forem violados).

4. Explicações

1. A argumentação proposta se inspira nas ideias da "fundamentação última" tipo Apel, mas desvia do modelo. Os princípios que Apel pretendia justificar referem-se à lógica, à semântica e à pragmática subjacentes ao discurso e estão fora do âmbito da moralidade. Não podemos negar a validade desses princípios sem nos enredarmos numa contradição. E quem os infringe não se faz entender e, de certa forma, se coloca fora da "comunidade de entendimento" (Verständigungsgemeinschaft).

O princípio "P" é, por outro lado, uma regra com conteúdo moral, mas as regras morais (p.e. não roubarás!, ajudarás os necessitados!) são de outro caráter, diferentes das regras linguístico-pragmáticas: Nós podemos afirmar ou negar a sua

validade sem cair numa contradição e, se alguém as desrespeita, ele se comporta como um "cavaleiro livre", que apesar de causar danos à comunidade da cooperação, não cai fora dela. O princípio "P" está situado entre os dois tipos de princípios. Ele pertence à moralidade, mas tem uma semelhança formal com certas regras pragmáticas que regem atos de fala. Isto permite que se lhe aplique o argumento da contradição. Qualquer pessoa que tente ferozmente convencer o maior número possível de pessoas para que devem agir contra o princípio "P" o mais freqüentemente possível, cai fora da comunidade cooperativa.

2. Como Habermas, Apel e Kuhlmann mostraram, o *discurso* também é regido por alguns princípios morais, como *igualdade* dos participantes na prática discursiva, *honestidade* (não mentir ou enganar os outros), *veracidade* (não ocultar ou distorcer fatos essenciais), *renúncia à agressão* etc. A subordinação de normas linguístico-pragmáticas a certas normas morais não ocorre por acaso, pois estas normas morais derivam da Regra de Ouro ou do Princípio da Generalização, respectivamente. As normas morais que tiramos das regras subjacentes ao discurso provêm do seu conteúdo moral, que coincide com o núcleo ético da cooperação qualificada.

3. O esboço apresentado, no entanto, não é uma "fundamentação última". A cooperação é apenas um tipo de interação entre vários e a "cooperação qualificada" implica uma regra ética universal, a *Regra de Ouro* ou o *Princípio da Generalização*, respectivamente. Sua validade não é derivada de um fundamento inconcusso, mas sim, pressuposta com base em reflexões empíricas.

4. Tomando a cooperação qualificada como ponto de partida, chegamos aos Direitos Humanos através de uma reflexão sobre as condições necessárias dessa cooperação. Quem não tem a sorte de se beneficiar de certos direitos fundamentais, é impedido de participar de uma cooperação qualificada ou sofre graves dificuldades. As normas morais clássicas negativas (não matar, não escravizar, não roubar, etc.) representam o lado imperativo dos direitos fundamentais: Cada direito implica obrigações, na maioria negativas (ou seja, proibições) para as outras pessoas. Portanto, fundar certos Direitos Humanos significa também fundar as normas morais correspondentes.

5. Apel e Habermas distinguiram entre uso discursivo e uso estratégico da linguagem e debateram se o uso discursivo é pressuposto e está implícito no uso estratégico. Habermas defendeu e Apel negou essa hipótese (Apel 1998, 704-711). Mas eles não se deram conta da importância da distinção entre *discurso*, *negociação* e *debate*. O *discurso* corresponde à cooperação e mira o consenso. O consenso, no entanto, nem é o objetivo imediato da *negociação* nem do *debate*. A *negociação* corresponde à *troca* e almeja, em primeiro lugar, um compromisso. Para atingi-lo, cada parte diminui sua reivindicação para que a outra também reduza a sua. O consenso final se refere ao compromisso atingido ou, no caso negativo, ao seu fracasso. Passando ao papel do *debate*, no sentido literal, vale a pena lembrar que a sua designação é etimologicamente relacionada com as palavras "bater", "combate" e "batalha". Aparentemente, o debate corresponde à *competição* que produz vencedores e perdedores. Se um debate leva a um consenso, este se refere à graduação do poder persuasivo dos debatedores ou do número dos aderentes persuadidos por cada debatedor (ou a graduação do número de votos). Uma quarta forma de conversa, esperamos mais rara, é a *disputa raivosa*. Ela corresponde à *guerra* e tende a ofender e enfraquecer o outro. Este tipo de interação foge completamente a cooperação qualificada. O consenso está fora do horizonte.

6. Como o consenso se sobrepõe ao compromisso entre os negociadores e à graduação do poder persuasivo entre debatedores, a cooperação qualificada também pode sobrepor-se às interações do tipo de troca e de competição. A cooperação qualificada não ocorre apenas no plano material, mas também no trato com regras. *Intercâmbio* e *concurso*, *troca* e *competição*, também são freqüentemente orientados para certas regras morais (que reclamam justiça, [fairness], oportunidades iguais, não agressão, etc.), o que é nítido em jogos desportivos e vale na convivência civilizada em geral (inclusive, mas talvez um pouco menos, no mundo diplomático). Isso significa que essas interações são, de certa forma, dependentes da cooperação qualificada ou estão nela embutidas. Os participantes devem respeitar certas normas de natureza moral que servem para evitar dificuldades graves. Caso contrário, se expõem à sanções. Na base dessas normas encontra-se a Regra de Ouro e/ou o Princípio da Generalização. Considerando o papel da cooperação qualificada ao nível das regras, pode-se dizer

que ela é imprescindível para estabelecer, melhorar e garantir as condições de uma convivência pacífica e de um ambiente viável e saudável.

Bibliografia (O artigo usa, em grande medida, as referências em literatura alemã)

Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt: Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto (1988): *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto (1998): *Das Problem des offenen strategische Sprachgebrauchs in transzendental-pragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*. Em: Apel, Karl-Otto: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatische Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 703-725.

Baurmann, Michael (1996): *Der Markt der Tugend*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.

Hösle, Vittorio (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Munich: Beck.

Kesselring, Thomas (2001): *A troca transcendental – análise de um conceito central na teoria de Otfried Höffe*. *Veritas*, v.46, 2001, pp.29-33).

Kuhlmann, Wolfgang (1984): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg: Alber.

Oliveira, Manfredo Araujo de (1993): *Sobre Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCS.

Oliveira, Manfredo Araujo de (2010): *Ética, Direito e Democracia*. São Paulo: Paulus.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard Univ.Press.

Smith, Adam (2015): *Teoria dos sentimentos morais*. Editora JusPODIUM.

Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

11. ESTRABÔNIA. UM DIÁLOGO SOBRE RELIGIÃO¹



<https://doi.org/10.36592/9786581110499-11>

Vittorio Hösle²

Tradução por Gabriel Almeida Assumpção³

Encefálio⁴: Para dizer a verdade, alguém como eu, que atualmente adquire considerável financiamento de terceiros para um projeto interdisciplinar e internacional do novo Cluster de Excelência "*Cognitive Science*" [Ciência Cognitiva], não deveria mais descer ao nível de uma conversa sobre a questão: se Deus é um

¹ Este texto é uma tradução do diálogo de HÖSLE, V. "Strabonia. Ein Gespräch über Religion". In: HÖSLE, V. *Gott als Vernunft*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2021, 295-314. Segundo o autor, o título do diálogo e nome da personagem professora de Ciências da religião recorda o geógrafo e etnógrafo grego Estrabão (ca. 62 AC – ca. 24 DC), e também alude ao vesgo, que não consegue ver com clareza. Este texto é uma forma de uma autocrítica da obra, originalmente em inglês: HÖSLE, V. *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013 (Daqui em diante, *GaR*). A tradução brasileira está no prelo, com previsão de lançamento em novembro de 2021: HÖSLE, V. *Deus enquanto razão. Ensaios sobre teologia filosófica*. Trad. G. Assumpção. São Paulo: Edições Loyola, 2021 (no prelo). A tradução alemã da obra conta com dois textos inéditos: o presente diálogo ("Strabonia") e "Da teoria da Trindade de Agostinho à de Hegel", presente em inglês em Hösle, V. (2020). From Augustine's to Hegel's theory of Trinity, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie: NZStH*, 62 (4): 441-465. DOI: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0023>. (N. do T.)

² Vittorio Hösle é professor da cátedra Paul G. Kimball de Artes e Letras no Departamento de Línguas e Literaturas Germânicas, além de professor adjunto de filosofia e ciência política na Universidade de Notre Dame. Ele foi diretor do Instituto de Notre Dame para Estudos Avançados. É o autor e editor de muitas obras e artigos, inclusive *The Philosophical Dialogue: A Poetics and a Hermeneutics [O diálogo filosófico: uma poética e uma hermenêutica]* (2012) e *Morals and Politics [Moral e Política]* (2014), ambos publicados pela University of Notre Dame Press. (N. do T.)

³ Professor Colaborador no POSDEFIL da UFOP, Professor Assistente 1 na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, residente pós-doutoral no PosLit da UFMG. Traduziu três obras de Vittorio Hösle, uma das quais já foi publicada: HÖSLE, V. *Filosofia da crise ecológica: conferências moscovitas*. Trad. G. Assumpção, São Paulo: LiberArs, 2019. As outras duas obras estão no prelo, em traduções a ser publicadas por Edições Loyola: a obra *Deus enquanto razão*, mencionada na nota anterior, e HÖSLE, V. *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtphilosophische Kartierung der Gegenwart*. München: Karl Alber Verlag, 2019 [*Forças centrífugas globais: um mapeamento do presente a partir da filosofia da história*]. (N. do T.)

⁴ Trata-se de um personagem com uma mentalidade naturalista, como o nome sugere. Ele é o personagem que dá o título ao diálogo "Encephalius: A conversation about the Mind-Body Problem" [*Encefálio: uma conversa sobre o problema mente-corpo*], o quinto capítulo de *GaR*, em 101-136. Originalmente publicado como: HÖSLE, V. Encephalius: Ein Gespräch über das Leib-Seele-Problem, in: HERMANNI, F.; BUCHHEIM, T. (eds.), *Das Leib Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München, Wilhelm Fink, 2006, 107–36; tradução para o inglês por James Hebbeler: HÖSLE, V., "Encephalius: a Conversation about the Mind-Body Problem", *Mind and Matter*, v. 5, n. 2 (2007): 135–65. (N. do T.)

objeto legítimo da filosofia. Eu mesmo já deixei, há muito tempo, minha crise de adolescência (e até mesmo minha crise de meia-idade) para trás e, felizmente, não vivemos mais na Idade Média, mas na Era das Ciências Exatas. Hoje, todos sabem (com isso, quero dizer: todos que importam, ou seja, todos os que sabem contar e pensar claramente) que Deus, como tema filosófico, não é mais *in*. Para teólogos, o tema pode ainda não estar totalmente *out*⁵ por condições de prebenda e de tradição, mas ao menos estes não reivindicam mais pretensões filosóficas.

Também achei, originalmente, outro desaforo quando recebi seu convite, Teófilo⁶, que nossa conversa deva ser inspirada pelos temas dos ensaios que sua alma gêmea⁷ colou na forma deste livro cuja primeira prova está na mesa, diante de nós. Mas, então, ao virar as páginas, eu vi que apareço no diálogo aproximadamente no meio do livro e que ele me nomeia e que eu, na verdade, tenho a última palavra no diálogo. Vaidade não é nenhum ornamento, mas nesse caso eu me confesso a ele!

Teófilo: E, em nosso diálogo de hoje, você já possui a primeira palavra! Perdoe, se eu não posso evitar a associação com o alfa e ômega do Evangelho segundo João – mas, se neste caso, se deva falar de ômega e alfa, pois você encerrou o primeiro diálogo e iniciou o segundo, talvez você possa conviver com essa inversão daquela passagem expressão bíblica.

Encefálio: Que assim seja! No entanto, desta vez não vejo Filônio e Hilas⁸, mas ao invés deles, um desconhecido. Quem é ele?

Revelado: Eu me chamo Revelado e sou um daqueles teólogos de quem você destronou preliminarmente. Todavia, claramente estamos em acordo em uma coisa, inteiramente. Não se deve permitir, de modo algum, que Deus seja deixado a cargo dos filósofos – Ele é muito sublime para isso. Ele é oculto à razão, apenas como revelado e encarnado Ele é acessível a nós – verticalmente! E da revelação e sua interpretação, nós teólogos somos, definitivamente, os encarregados. Eu rechaço,

⁵ "In" e "out", expressões utilizadas em inglês no original alemão, referem-se a algo estar fazendo sucesso, "na moda", e algo estar "fora de moda", ultrapassado, respectivamente. (N. do T.)

⁶ É outro personagem do diálogo "Encefálio". Esse personagem representa o idealismo objetivo, a postura filosófica defendida pelo próprio Vittorio Hösle. Trata-se de uma síntese entre naturalismo e idealismo subjetivo. (N. do T.)

⁷ Expressão "soul mate", em inglês no original alemão. (N. do T.)

⁸ São personagens presentes também em "Encefálio", e que remetem ao famoso diálogo de Berkeley. (N. do T.)

como ouvinte do Verbo Divino, todas reivindicações de avançar a Deus por meio da razão como atrevidas e arrogantes. Se você mostrar, até por meio de argumentação puramente filosófica, que a razão não é capaz desse avanço, você se encontrará de acordo comigo de forma benevolente e eu cuidarei para que você, confiando apenas na pobre e, todavia, soberba razão, desvende o conceito de Deus, pois a sabedoria deste mundo é tolice para Deus. Ao menos, você não se machuca por levantar excesso de peso como o autor desse livro, que deveríamos considerar. Todavia, observo que apenas falo de mim, quando digo, que *eu* deverei cuidar de você – pois o que sou eu, senão odre humilde? Se o Oleiro te perdoa, isso só depende Dele, pois Ele tem piedade de quem quer, e obstina quem Ele quer.

Teófilo: Isso promete ser uma conversa empolgante, pois a teologia racional será evidentemente atacada de dois lados, de um filósofo naturalista de um lado, de outro lado um teólogo fideísta. Ao menos em sua rejeição da teologia racional, são aliados. Todavia, eu poderia ainda esperar a ajuda da quarta parceira da discussão, que eu ainda aguardo? De todo modo, cada um de nós devia iniciar com uma impressão geral do livro. Vejam só, ali aparece Estrabônia! Bem-vinda! De onde veio?

Estrabônia: Eu acabo de voltar de Bornéu⁹, onde conduzo um projeto de pesquisa acerca da história oral local sobre os caçadores de cabeças do povo Dayak, e esse projeto é parte de um consórcio de universidades de alto prestígio do mundo inteiro – se eu fosse ler a lista delas para você, ela seria ainda mais longa que dos títulos de soberania dos imperadores da Áustria, reis da Hungria, etc. etc.! Todavia, eu não poderia evitar seu convite, pois eu me interesso por tudo que diz respeito à religião, como professora de ciências da religião –, e porque não, também pelo diálogo filosófico-teológico do presente? "Atende-vos à vida humana plena! Cada um a vive e dela é ignorante, E onde a pintais, se torna interessante"¹⁰. Além disso, me estranhei que, no livro do seu amigo só tenha escrito, no sexto capítulo sobre religião, teologia e filosofia a partir de uma "perspectiva êmica"¹¹ – todavia, precisa-se também do

⁹ Uma grande ilha localizada na Ásia, próxima de Java e da península da Malásia. (N. do T.)

¹⁰ GOETHE, J. W. *Fausto. Uma tragédia. Primeira parte*. Trad. J. K. Segall. 6ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016. Trata-se de uma passagem do *Fausto*, de Goethe, no prólogo no teatro. No original: "*Greift nur hinein ins volle Menschenleben! Ein jeder lebt's, nicht vielen ist's bekannt, / Und wo Ihr's packt, da ist's interessant*". (N. do T.)

¹¹ A perspectiva do sujeito, do grupo social a que pertence. Opõe-se à perspectiva ética, da perspectiva do observador, de fora. (N. do T.)

olhar externo, "ético", das ciências da religião sobre o fenômeno religioso! Apenas assim, há objetividade! Por causa disso, estou aqui!

Teófilo: Ficamos honrados, que você nos acha quase tão interessantes quanto os dayak. Todavia, deixe-me expressar, sobre meus amigos, que você voltou sem sua cabeça!

Estrabônia: Os dayak já pararam de caçar cabeças há séculos...

Revelado: Infelizmente, relapsos nunca podem ser excluídos entre os pagãos!

Todavia, eu sou o primeiro que admite que também o cristianismo conhece seus próprios perigos. Estes, certamente, não consistem exatamente em querer capturar a cabeça de outros, mas que muitas vezes se superestima tanto a própria cabeça, que se esquece da crença e da revelação, como o autor dessa obra, que submete Deus à razão. Afinal, que razão? Ora, naturalmente, sua própria. Eu falarei primeiro sobre este livro, pois se tratando de Deus, a teologia possui precedência. Nessa obra, Deus é transfigurado em uma razão objetiva e, com isso, é banalizado. Milagre, Graça, Escritura, Igreja, mesmo o próprio Cristo são, neste sistema, reinterpretados de tal maneira que não são mais reconhecíveis. O Criador se mostra, necessariamente, orientado a especificações de valor e, com isso, é privado de sua liberdade. O mal não é reconhecido em sua dramaticidade ontológica, mas relativizado como um momento no conceito de um plano divino. A liberdade humana é traída a favor de um conceito compatibilista de liberdade, a palavra "liberdade" aqui colocada nos lábios como uma piada, onde se trata apenas da liberdade do assador giratório¹². Leis psicofísicas reduzem a imprevisibilidade do espírito humano. Ao mesmo tempo, o pensador dualista defende, ainda que com ressalva cética, a possibilidade da imortalidade da alma – como se essa fosse a mesma coisa que a promessa bíblica da Ressurreição do corpo! A passagem da teologia à filosofia é habilidosamente apresentada como se fosse um progresso, análogo ao que leva da religião à teologia. No todo, percebe-se claramente que o autor cobre o abismo da história humana com

¹² Aqui, Revelado alude a uma expressão kantiana, "*Freiheit eines Bratenwenders*", "liberdade de um assador giratório". Cf. KANT, AA 05: 97. Essa expressão é utilizada por Kant para criticar o autômato espiritual de Leibniz (um dos mais famosos compatibilistas), que seria uma forma de mecanicismo, segundo Kant. É como se fosse um frango de domingo na padaria, que se move, mas sempre controlado pelo assador. Na expressão de Revelado, em alemão no original, "*Freiheit des Bratenwenders*", "liberdade do assador giratório". (N. do T.)

seu otimismo histórico, que de um lado, teologiza tudo em prol de seu próprio racionalismo e, de outro lado, possui até mesmo a insolência de interpretar o ateísmo moderno como providencial. Além disso, devo indicar, ainda, que o autor insinua, com interpretações pérfidas do conceito de *pneuma* do Novo Testamento via Agostinho, da cristologia de Anselmo e do diálogo inter-religioso da Idade Média, que havia uma tradição teológica racionalista. O ápice é que Agostinho e Hegel – ou seja, de um lado, o maior Padre da Igreja, caro tanto a católicos quanto a protestantes, de outro lado, o mais heterodoxo entre os gnósticos modernos – podem ser pormenorizadamente comparados entre si e, ainda por cima, a respeito do mais profundo Mistério cristão, a Doutrina da Trindade, que é tão reinterpretada que passa a caber em um espartilho lógico.

Teófilo: Eu posso, como amigo do réu, estar enviesado, mas me parece que a familiaridade do autor com os textos que ele interpreta é considerável.

Revelado: Ele pode tê-los lido e relido, até mesmo no original. Mas teólogos sabem que também o diabo cita a Bíblia e os Padres da Igreja, quando lhe é adequado.

Teófilo: Mas que conclusão fulminante de sua invectiva – um gancho no queixo, claramente fornecido pela ira divina! Mas me permita algumas perguntas, com o que poderei apreender melhor sua crítica. Deus, então, não é racional? Como você compreende, então, o conceito de *lógos* do Evangelho segundo João?

Revelado: Deus não é nem racional, nem irracional; ele é o Mistério do mundo e o inteiramente Outro da razão.

Teófilo: E de onde vem seu saber sobre isso? Da razão?

Revelado: Eu não sou pego tão facilmente! Eu sei isso graças à Revelação.

Teófilo: E a revelação é baseada na Bíblia?

Revelado: Onde mais?

Teófilo: Ora, isso não se compreende de si mesmo. Em primeiro lugar, parece-me que tal suposição é, de todo modo, carente de fundamentação.

Revelado: As próprias Sagradas Escrituras dizem, que são a Palavra de Deus! “chamado para ser apóstolo, separado para proclamar as boas novas de Deus, que ele havia prometido por meio de seus profetas nas Escrituras sagradas”, escreveu

Paulo¹³. E isso é revelado!

Teófilo: Eu não tenho total certeza de que tal fundamentação é o suficiente, pois textos de religiões inteiramente diferentes reivindicam, de forma análoga, ser revelados, e haver circularidade em sustentar a convicção da validade de um texto apenas em declarações do próprio texto, uma vez que a validade do texto é precisamente o que se questiona. Então, você estaria disposto a reconhecer o dogma da infalibilidade papal apenas porque foi proclamada *ex cathedra* com infalibilidade papal?

Revelado: Então, eu seria um papista? Eu sou teólogo reformado!

Teófilo: Então, analogamente, você não deveria tomar cuidado para não fundamentar o caráter revelatório de um texto apenas com base no fato de que ele é reivindicado no próprio texto?

Revelado: Além da credencial externa, há também uma interna – minha decisão de fé responde à Escritura.

Teófilo: Analogamente, por exemplo, também a fé dos muçulmanos responde ao Corão.

Revelado: Todavia, a crença deles é precisamente a falsa; a minha é a correta.

Teófilo: "*Païen unt tort e chrestiens unt dreit*", "Os pagãos estão no erro e os cristãos, no bom direito", já é dito na Canção de Rolando¹⁴. Então, você está em uma tradição honrada. De todo modo, os pagãos, ou melhor, os muçulmanos possuem uma opinião inteiramente análoga ao seu ponto de vista – os muçulmanos possuem as crenças verdadeiras; os cristãos, as crenças falsas. Todavia, você quer fundamentar sua própria crença no caráter revelatório da Bíblia e, a menos que você renuncie inteiramente a uma explicação, um segundo problema me atormenta. Como você interpreta a Bíblia?

Revelado: As Sagradas Escrituras são suas próprias intérpretes!

Teófilo: Eu estou familiarizado com essa frase, mas eu nunca a entendi inteiramente. Em primeiro lugar, parece-me que uma atividade como a interpretação deve sempre partir de um sujeito; e livros nunca são sujeitos. E, quando se quer dizer que própria Bíblia fornece regras hermenêuticas, naturalmente se põe, em segundo lugar, a

¹³ Rm 1, 1s. (N. do T.)

¹⁴ Poema épico composto no século XI em francês antigo, com fortes temáticas medievais. (N. do T.)

questão de como se pode e se deve entender essas regras. De todo modo, eu já devo poder entender a Bíblia, antes de poder me servir das regras que se encontram na própria Bíblia. Quais são seus critérios para uma interpretação correta? Claramente, a hermenêutica é, para você, uma disciplina chave, uma vez que você refere verdades teológicas, sobretudo, à interpretação das Escrituras e, portanto, eu devo supor que você dispõe de critérios gerais para diferenciar o certo do errado.

Revelado: Interpretar é uma forma de escuta! Portanto, não introjete na leitura de um texto o que se toma por certo, mas acolha, humildemente, o que é dito, ainda que seja o inteiramente Outro da razão, ainda que seja paradoxal.

Teófilo: Sem dúvida, aquele que deseja compreender, contará com o fato de que quem deve ser compreendido possui outra opinião que ele próprio. Todavia, Donald Davidson, professor de meu amigo Hilas mostrou que, então eu só possuo uma chance de compreender um idioma – portanto, de atribuir um sentido aos signos linguísticos de atos intencionais – quando eu parto da noção de que estes atos não abrangem sempre, mas apenas na maioria dos casos, proposições verdadeiras. Se não houvesse uma razão comum, a razão seria apenas a minha própria, como você sugere, e uma compreensão recíproca seria inteiramente impensável, pois eu não poderia ter certeza de qual ato de pensamento correlaciona com qual expressão linguística. Ainda que você rejeite uma teologia racional, você não pode se dar ao luxo de renunciar a uma hermenêutica racional, caso suas interpretações possam mesmo ser levadas a sério, e cujos princípios eu ouviria com prazer de você.

Todavia, seja garantido você, em prol do argumento, que você compreende corretamente a Bíblia. Fundamentado em regras racionais de interpretação, cujos fundamentos filosóficos, todavia, só se tornaram raramente explícitos. Desde o século XVIII tardio, de fato, foi possível determinar a intenção de diversos autores da Bíblia – e se chegou à conclusão de que, de acordo com nosso estado atual de saber, falsas suposições foram repetidamente adotadas, por exemplo, sobre história natural ou política. Nossa terra, por exemplo, é poucos anos mais velha que a Bíblia ensina.

Revelado: Acreditar na revelação não significa, de modo algum, defender uma verdade literal da Bíblia! Eu mesmo ensino regularmente um seminário com um colega da biologia, de diálogo entre teologia e teoria da evolução, e não sou

criacionista, como alguns de meus colegas norte-americanos. Eu sou respeitável intelectualmente! Todavia, eu defendo, de maneira ainda mais decidida, a verdade fundamental do Cristianismo.

Teófilo: De fato; não se pode mais defender essa visão em boa consciência, ainda que saibamos, desde a hermenêutica protestante, que o sentido literal geralmente é precisamente aquele entendido pelos autores. De fato; não se pode mais defender essa visão em boa consciência, ainda que saibamos, desde a hermenêutica protestante, que o sentido literal geralmente é precisamente aquele entendido pelos autores. No entanto, isso não basta para afirmações verdadeiras. E os fundamentalistas que estão até dispostos a sacrificar o conhecimento científico em prol da verdade aceita do sentido bíblico do mundo devem ser referidos às contradições que podem ser encontradas em numerosas passagens da Bíblia, tanto em relação aos fatos e normas morais quanto ao próprio conceito de Deus. Basta que se compare o relato de criação do Javista com o da Fonte Sacerdotal. Certamente, é melhor falar, aqui, de uma evolução da representação de Deus (claro que não do próprio Deus, ainda que ele as controle), do que, para falar com todas as letras, divulgar o princípio do terceiro excluído. Havendo, todavia, ainda uma necessidade irrefutável de contestar repetidamente a Bíblia onde ela contradiz a razão, evidentemente parece também ser necessário pensar a fundo nas experiências nela descritas – e como isso pode ocorrer sem a razão, na qual você pode reconhecer o obrar do Espírito Santo?

Revelado: Mas, se a Bíblia é apenas o trampolim para a ascensão rumo à razão, então a história será superficial e, com isso, finalmente também a teologia e, então, até mesmo eu. Todavia, Deus é histórico!

Teófilo: Eu tenho bem mais medo que que a teologia se torne superficial, caso ela insista em se opor à razão. E no que tange à historicidade de Deus, eu não entendo o que você quer dizer. Deus é, então, um ser temporal?

Revelado: Dificilmente, antes da encarnação; todavia, certamente após ela.

Teófilo: Todavia, também a encarnação foi uma parte de seu plano eterno, e o plano existe antes da encarnação. Portanto, não há contradição alguma entre a concepção de Deus como um ser atemporal e o reconhecimento do processo histórico que se inicia com a vida e doutrina de Jesus. Ao mesmo tempo, o mais tardar desde Lessing,

é epistemologicamente claro que nós não podemos ter certeza sobre eventos de um passado muito distante, e que é absurdo fundamentar a veracidade de verdades éticas e metafísicas nestes eventos. A validade da ética enunciada por Jesus não depende da verdade dos fatos históricos admitidos sobre ele.

Revelado: Jesus não era meramente doutrinador moral! Ele viveu sua doutrina, morreu na Cruz e ressuscitou por ela.

Teófilo: Sem dúvida, o entrelaçamento da vida de Jesus com sua doutrina é de uma suprema força motivacional. Todavia, conhecemos o caráter exemplar dessa vida, como Agostinho nos ensina, em função de uma ideia *a priori* de justiça; e essa ideia, portanto, permaneceria válida, ainda que Jesus não tivesse existido. Todavia, não é um fato contingente, que a lei moral possa ter vindo a uma existência histórica.

Nosso autor não contesta, em nenhum lugar, que a revolução ético-espiritual que tem êxito no Cristianismo, também foi o motor mais importante da metamorfose da tradição da teologia natural dos Antigos; caso contrário, ele não teria se juntado a eles, na segunda parte da obra.

Revelado: Mas é precisamente essa mescla de teologia e filosofia que eu recuso! A teologia é autônoma e não precisa da filosofia. Conceitos filosóficos devem ser obliterados da teologia.

Teófilo: Como protestante, você não reconhece o caráter canônico do Livro da Sabedoria (a questão sobre, então, é canônico, não é fácil de se responder, mas nós hoje a deixaremos de lado). Todavia, a presença do pneuma no Novo Testamento e do Logos no Prólogo do Evangelho segundo João não deve ser recusada; e se pneuma e logos não são termos filosóficos, então nem sequer sei quais termos o são.

Revelado: "Pneuma" é a tradução de "ruach", "atem", portanto, não é nenhum conceito filosófico! **Teófilo:** Já no Antigo Testamento, a palavra começa a perder seu significado originário, pois a peculiaridade do espírito nasce – é uma descoberta filosófica, ainda que também tenha tido sucesso em meio a experiências religiosas. Experiência é mais que pensamento, mas nenhuma experiência pode escapar da reflexão – ainda que isso signifique, que experiências religiosas diferentes podem ser reinterpretadas graças ao trabalho do conceito – aliás, que devam ser corrigidas.

Revelado: Com isso, todavia, Deus seria submetido à razão e perderia,

consequentemente, sua absolutez.

Teófilo: A razão é transcendental – ela é a condição de possibilidade de todo compreender. Como ela precede toda reivindicação de validade e é seu fundamento, ela mesma é algo absoluto.

Revelado: Absoluto é apenas o transcendente, não o transcendental! Deus não é limitado por algo exterior a ele.

Teófilo: Certamente não – por isso, a razão não pode ser externa a Deus. Deus é a razão. Com isso, evidente não quero dizer a faculdade humana correspondente, que participa da razão ideal das formas mais diversas, histórica e individualmente. Todavia, a razão não é algo exterior ao ser humano, mas apela a ele como sua própria determinação, na qual ele deve se aprofundar. E quando ele sucede em fazê-lo, ele sente que foi presenteado com a mais genuína Graça. Deus não vem de cima, mas do interior do ser humano e, portanto, a autonomia não é ferida pela experiência de Deus, mas consumada.

Revelado: Isso é panteísmo, como em Hegel, e deve ser recusado como heresia.

Teófilo: Primeiramente, você havia chamado Hegel de um gnóstico; agora, ele é para você um panteísta, ainda que os gnósticos fossem dualistas e o absoluto oposto de panteístas – o mundo era, para aqueles, contrário a Deus. No entanto, talvez, você queira dizer, com "gnóstico", nada mais que "racionalista", não obstante isto seja errôneo, pois a gnose dos gnósticos era muito limitadamente racional. Todavia, como sempre é o caso com a história intelectual, sua tese é que Deus deve ser experienciado como algo outro em relação ao indivíduo.

Revelado: Como o inteiramente outro!

Teófilo: No entanto, a alteridade não é uma categoria que possui seu próprio lugar precisamente no mundo espaço-temporal, no qual as coisas finitas são separadas umas das outras? Você não estaria determinando Deus precisamente com categorias puramente intramundanas, quando O apreende como o inteiramente Outro? Um artista não é tão maior, quanto mais ele se expressa em sua própria obra? Certamente, ela não é idêntica a ele; mas o grau de diferença reduz, quanto mais ele compreende sua obra. E se uma parte decisiva do plano divino é o retorno de seres individuais do mundo espaço-temporal a Deus, então ele será particularmente presente naquela capacidade que, sozinha, possibilita esse retorno, portanto, a

razão.

Revelado: Como se a razão fosse tudo! Deus age por Amor; para salvar a humanidade, e ele quer despertar o amor, e não a razão.

Teófilo: Isso quer dizer que a ação de Deus é moralmente motivada – portanto, racional, quando se apreende, como o nosso autor, o conceito de razão de modo que seu ápice seja a razão prática. O ideal mais elevado desta é a ética do amor ensinada por Jesus, porque ela explode o egocentrismo inato e subordina o privilégio do próprio eu ao universal. Todavia, essa ética deve ser reconhecida e, em última instância, só podemos amar uma pessoa se também a reconhecemos – conhecimento e amor não se excluem, de modo algum. Os livros ético-políticos de nosso autor mostram ser claramente inspirados em concepções éticas cristãs.

Revelado: No livro *Moral e política*¹⁵, é apresentado um sistema elaborado de legalismo, em conexão com noções católicas de direito natural. No entanto eu sei, como cristão, que ninguém poderá estar à altura das normas de Deus. É a fé em minha salvação por meio de Cristo que me salva – nada mais. E precisamente essa crença não é apreensível por meio da razão, mas é um presente da Graça.

Teófilo: O fideísmo e anti-racionalismo teológico atual possui muito a ver com a contração do conceito de razão que vivenciamos na filosofia do século XX; e meu instinto me diz que nós em breve encontraremos essa contração em nossa conversa. Todavia, não me parece ser sábio, como teólogo, aceitá-la como algo evidente. Deus age racionalmente, eu já disse – portanto, devido a valores morais justos. Esses valores não são externos a ele – Ele é esses valores, como Ele é os princípios da razão. Ele é estes princípios e esses valores, e concebido como ativo – nisso consiste a Criação do mundo.

Revelado: A Criação é um ato absolutamente livre – assim como, também, o retorno do humano a Deus.

Teófilo: Ela é sem dúvida livre, pois não obriga nada externo a Deus – pelo seguinte motivo: não há nada que seria externo a Deus. Todavia, ela surge de sua necessidade interna – a partir da vontade de aumentar a riqueza de valores por meio das

¹⁵ HÖSLE, V. *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Verlag C. H. Beck, 1997. Trad. para o inglês: HÖSLE, V. *Morals and Politics*. Trans. Steven Rendall. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004. (N. do T.)

aventuras de subjetividades finitas, encarnadas e suas complexas relações.

Pensa, então, que Deus poderia agir imoralmente?

Revelado: Ele poderia agir de outra forma, se ele apenas quisesse, mas ele não o fará.

Teófilo: Todavia, esse não querer de outro modo¹⁶ surge de sua própria essência! Não é aquele, que não pode agir de outro modo senão bem, melhor do que aquele que se reserva o direito de agir mal, quando ele apenas o querer? Esse não querer de outro modo não é precisamente o traço essencial de um santo? E, então, essa forma de coerção interna não seria uma forma de liberdade mais elevada que o *liberum arbitrium indifferentiae*? Por isso, é absurdo enxergar, no agir do vilão, uma comprovação peculiar da liberdade, e é muito mais racional buscar as causas externas que cegam uma pessoa, de modo que ela venha a cumprir o mal. Uma dessas causas, certamente, é uma compreensão errada da liberdade e uma falsa luta pela autonomia.

Revelado: Você me entendeu errado – eu não quero dizer, que Deus possa agir contra seus próprios mandamentos. Todavia, Ele determina, devido à Sua vontade livre, o que é moral – ninguém mais! E Ele compartilha o que é moral conosco na Revelação. Se Ele quiser que um inocente como Isaque seja sacrificado, então é justo, pois é precisamente Sua vontade. Todavia, pela morte na cruz do Cristo, Ele comunicou que está sempre do lado dos inocentes.

Teófilo: E como você sabe se, nós admitindo que o que você reconhece como Revelação vem diretamente dele, isso não seria um ardil que ele tramou para brincar com os seres humanos? Se ele houvesse decidido assim, isso seria justo, segundo seus princípios.

Revelado: Oh, seus filósofos horríveis! Desde Descartes, pensam sempre hipóteses mais absurdas, nas quais vocês cada vez mais se emaranham, pois vocês não reconhecem a Revelação, a única coisa que poderia libertá-los desse labirinto.

Teófilo: Meu caro Revelado, meu último argumento indicou que a Revelação também não é imune a dúvidas céticas. Quem possui gosto pelas questões céticas – eu certamente não gosto dessa colocação, pois a *sképsis* é mais um tormento do que algo de que se possa desfrutar; portanto, quem foi pego no questionamento cético,

¹⁶ No original, "*Nichts-Anders-Wollen*". (N. do T.)

não pode contar com a ajuda do freio de emergência da Revelação, porque ele não tem certeza de que se trata de uma Revelação divina, de que é honestamente transmitida por um Deus benevolente ou que ela pode ser compreendida. Todavia, quem sente que nunca saíria da areia movediça de perguntas deveria sair de seu caminho; e caso se tenha crescido em uma tradição no conjunto validada pela razão, deve permanecer fiel a ela.

No entanto, ele deveria deixar a disputa contra aqueles que acreditam que a razão pode alcançar a razão; pois, enquanto visão religiosa não é irracional no todo, a polêmica teológica contra a razão – como poderia ser de outro jeito? – é irracional e, além disso, uma expressão de falta de confiança em Deus. Claramente, a aventura da razão é difícil, pois também é árduo para o racionalista permanecer consistente em relação aos seus princípios. Descartes, por exemplo, cuja demonstração do mundo exterior pressupõe que Deus não é enganador, professa ao mesmo tempo o voluntarismo, a pressuposição que, na verdade mina essa exigência; pois ele não pode excluir, então, que Deus se decidiu pela enganação, ou que ele não é senão um espírito mau onipotente (segundo nossos critérios). E sua demonstração de Deus, que deveria fundamentar a confiança em nossa razão, na verdade pressupõe, como prova, precisamente essa razão. Todavia, isso não mostra, de modo algum, que o racionalismo não cumpre o que promete; apenas mostra que precisa de um racionalismo levado às últimas consequências e que isso não é uma tarefa simples. É necessária uma confiança instintiva em Deus, para professá-Lo.

Todavia, outros devem ter a vez. Como Encefálio iniciou a conversa e, em seguida, Revelado exerceu seu direito de teólogo, como o primeiro a apresentar sua crítica, parece-me adequado que Estrabônia agora tenha a vez.

Estrabônia: De modo algum! “Eu vim olhar, mas não consegui”¹⁷ não diz a verdade inteira sobre mim, mas eu irei em primeiro lugar olhar e ouvir, antes de me expressar abertamente. Encefálio, por favor!

Encefálio: Eu já disse, que o melhor na obra é o diálogo e nele, as partes mais inteligentes são sem dúvidas, aquelas que partem de um certo Encefálio. Mas

¹⁷ No original: “Zu schauen kam ich, nicht zu schaffen”. Trata-se da cena 3 do ato II da ópera *Siegfried*, de Richard Wagner. Trata-se da terceira parte das quatro consistentes na tetralogia *O Anel do Nibelungo* (N. do T.)

também o quarto capítulo, sobre racionalismo e determinismo, contém alguns bons pensamentos. O segundo capítulo erra totalmente em sua defesa da teleologia, mas certamente o autor leu seu Darwin, presumivelmente com a mesma meticulosidade que seus Padres da Igreja, sobre os quais não posso e não quero dizer nada, pois eles não me interessam. A verdadeira armadilha se encontra, entretanto, no primeiro capítulo, no qual o autor busca tanto polir o conceito de Deus, de modo que ele poderá ser atraente também para pessoas como eu, que podem pensar cientificamente, por exemplo, por meio da abdicação do conceito de milagre. Mas longe disso, não caio em suas teias! No final, esses teólogos racionais são ainda mais insidiosos que figuras como o Revelado. Nosso amigo aqui, ao menos, luta com viseiras abertas, e se sabe imediatamente onde se está quando ele vala de uma Revelação vinda de cima. Ao contrário, o nosso autor faz como se ele reconhecesse as revoluções científicas que os modernos nos proporcionaram, e irá se ater, apesar disso, a uma crença "depurada" em deus. Mas quem traz a fé em minha estação de trabalho lógico-empírica, não leva mais nada para casa.

O fato é: só há fatos; e esses são pesquisados pelas ciências naturais duras. As leis da física, **talvez** as da química, na medida em que são redutíveis às da física, e o mecanismo da evolução natural são tudo de que nós precisamos para explicar o mundo, como ele é, e não como ele deveria ser, o que é apenas uma expressão pretenciosa: como nós gostaríamos que fosse, porque somos muito fracos para olhar à realidade face à face. E o esplêndido é: não se pode apenas explicar evolutivamente como a ciência veio a ser, pois quem observava mais precisamente, era mais apto a evitar predadores e a capturar presas particularmente nutritivas! Eu posso também explicar, porque alguns cérebros produzem bolhas de dever de natureza religiosa. Elas tornam mais fácil para eles sobreviverem! De fato, a religião apenas só oferece explicações ilusórias; ela é o lugar de fuga do ignorante, que então se refere a Deus, quando não se consegue encontrar as causas verdadeiras de um processo. No entanto, como fuga, a religião é útil; ela fornece coragem às cabeças não científicas, para sobreviver, inclusive, a transmitir a vida; e é o verdadeiro motivo pelo qual uma aguardada secularização universal não ocorreu até o presente: o maior número de filhos de casais religiosos desacelera, infelizmente, a vitória da razão e da ciência.

Além disso, eu acho pitoresco quando alguém acredita em Deus, pois ele leu na Bíblia, que o Redentor podia andar sobre as águas, e como liberal, eu tenho tão pouco contra procissões de Corpus Christi quanto contra a história oral dos dayak, e só reagiria sensivelmente se alguém quisesse me arrastar para a fogueira ou se quisesse me decapitar. Todavia, como os *homines religiosi*, ao menos neste país e atualmente, parecem ter se apaziguado, eles deveriam, por favor, continuar o cultivo de suas tradições e recitar, como profissão de fé, apenas o que eles desejam – e deixem a mim a minha ciência, que possui um estatuto epistêmico totalmente distinto, porque ela não se baseia em afirmações arbitrárias. De fato, eu planejo, em meu novo projeto de pesquisa, utilizar tomografia de ressonância magnética funcional (verdadeiramente, um progresso em relação ao Cerebroscópio) e descobrir quais áreas cerebrais estão ativas quando as pessoas têm suas chamadas experiências religiosas – e, para isso, eu preciso dessas pessoas!

Todavia, teologia racional é a última coisa de que eu preciso. Ela não é nem ciência, nem científica, isto é, religião pesquisável por meio de fisiologia cerebral. Ela é uma pseudociência, como se pode demonstrar com fundamentos epistemológicos, ontológicos e em análise de conceitos; pois, em primeiro lugar, ninguém viu deus; e com a lógica, também isso não é demonstrável. Mas o conhecimento sensível e a lógica são nossas únicas fontes de conhecimento. Em segundo lugar, o autor do livro é totalmente incompreensível com o conceito de deus. Que o deus dele surja sem barba e chibata, é-me claro; mas ao menos, eu consigo me representar algo concreto, com os conceitos mais tradicionais [de deus] (eu mesmo já o tive, em minha infância), já no caso do conceito teológico-racional, não consigo representar nada.

Revelado: Aqui eu devo interromper e responder ao que foi dito, caso isso tenha sido dirigido contra mim; pois algo assim me torna mais agressivo. Também o Deus que eu professo não possui barba; e apenas uma chibata, se for uma metáfora para sua ira divina.

Encefálio: Obrigado pela lição; todavia, de volta ao autor do livro não apreciado por nós dois. Como o deus dele é, presumivelmente, não um ser intolerante, pergunto, em terceiro lugar, ao seu amigo: deus possui, então, um cérebro?

Teófilo: Não.

Encefálio: Agora vocês estão em maus lençóis! Ora, eu demonstro conclusivamente:

Primeira premissa: O que existe e pensa, possui um cérebro.

Segunda premissa: Deus não possui cérebro.

Conclusão: Portanto, deus não pensa, ou não existe. Se quer se chamar as montanhas de "Deus", por mim; mas esse deus, então, não pensa. Todavia, se pensamentos pertencem ao seu conceito, então deus não existe.

Teófilo: Essa merece ir para a história do pensamento como o argumento encefálico (ou dir-se-ia "encefalístico"?). Sem dúvida, o argumento é válido; a conclusão segue das premissas. E a segunda premissa procede. Precisamos, todavia, ainda reconhecer a primeira e, então, seu argumento será, também, conclusivo.

É claro, de repente tenho preocupações se o nosso autor realmente compartilha dele. Como você quer aproximá-lo da argumentação do livro dele, se você que você simplesmente pressupõe o materialismo em seu argumento ontológico contra Deus? Ele é a tese principal de seu credo; e porque em uma ciência liberal esse credo deveria ser mais honrado que outros?

Encefálio: Ele deveria me mostrar, por exemplo, um exemplo de algo que existe, pensa e não possui cérebro.

Teófilo: Mas como ele poderia mostrar a você algo que pensa?

Encefálio: Ora, aqui estou eu! Ele só precisa aponta-lo a mim.

Teófilo: Ninguém duvida de sua posição como pensador. Todavia, não me refiro à qualidade indisputada de seus pensamentos, mas de algo bem mais simples: o simples fato de que você pensa. Você certamente é consciente do fato de que você pensa (embora, em nossa última conversa, você tenha tendido a negar *qualia* até mesmo a si próprio), mas com que base devem os outros, então, saber que você pensa? Você só pode observar comportamento externo, por exemplo, se sua testa pensante estiver enrugada, você só poderá ouvir ondas sonoras a fluir de sua boca – com base em que você sabe, que isso possui um sentido determinado? A partir da lógica, ou da experiência?

Encefálio: Ambos sugerem que sim. Eu constato que, na observação de meu cérebro, penso em algo; e, então, concluo que seres com cérebros similares também pensam em algo. Isso se depreende da universalidade das leis da natureza que prevalece, sobre o mundo.

Teófilo: Deixe passar minha lerdeza, mas eu não compreendo inteiramente ainda, como você pode concluir algo aqui. Mesmo na unanimidade de todos os casos presentes, a indução no futuro não é nem logicamente permitida, e nem se ampara na experiência, uma vez que essa se refere apenas ao passado e ao presente; desde Hume, isso é conhecido, e o progresso do teórico da ciência tem sido bem modesto nessa questão (e não apenas nela). A universalidade das leis da natureza, que é a espinha dorsal de seu naturalismo, não pode se fundamentar nem por meio da lógica, nem da experiência e, por isso, seu argumento epistemológico contra Deus me parece se voltar, também, contra sua própria visão de mundo. Todavia, mesmo quando cabe a nós lhe conferir o direito genérico à indução, nenhuma indução a partir de um caso individual é tida por admissível e, como você só tem acesso a si mesmo, eu não vejo como você pode concluir outros casos de consciência. A partir da fumaça, conclui-se o fogo, porque se pode ver o fogo ou, ao menos, seus vestígios, quando se dirige ao lugar de origem da fumaça. Todavia, como se dirigir ao mundo interior de outro? Você não pode aduzir nenhum caso bem-sucedido disso; pois se permanece sempre na superfície exterior. E a suposição de que outros que se relacionam como si mesmo são zumbis não é logicamente contraditória. Você costumava ser inclinado a ela também; mas em diálogos filosóficos (para não mencionar os bem mais importantes financiamentos de terceiros), defender essa suposição é, geralmente, contraproducente.

Encefálio: O que é esse psicologizar?

Teófilo: É com intuito de lembrá-lo de que todos nós, inclusive você, fazemos suposições que não podem remeter nem à lógica, nem à experiência; por isso, seu argumento epistemológico, assim como seu argumento ontológico demonstraram a partir da mera observação da premissa decisiva. Ora, a falha de sua refutação está longe de uma prova de Deus. Mas seu fisicalismo com seleção natural não é, de modo algum mais racional até mesmo que a fé tradicional em Deus. Ele explica muito mais pouco do que você alega – ainda que, naturalmente, você possa simplesmente rejeitar alguns dos elementos mais perturbadores da explicação, como valores e consciência, de modo a não mais precisar explicá-los. Em primeiro lugar, é absurdo afirmar que o mecanismo da seleção natural explica o desenvolvimento superior da vida. Ele apenas explica por que organismos que desenvolvem novas funções, as

quais explicam seu sucesso evolutivo, reproduzem-se mais populosamente do que não as desenvolvem – todavia, ele não pode explicar por que essas funções se desenvolvem, pois elas pressupõem a existência desses organismos. Pode ser que ainda encontraremos essas leis que expliquem a gênese de funções mais complexas; mas essas próprias leis, evidentemente, não são explicáveis, sendo no máximo redutíveis a outras, mais gerais (ainda que o sucesso em reduções seja mais raro do que geralmente se acredita). Uma “explicação” teleológica dessas leis – elas estão lá, para possibilitar a vida e o espírito – certamente é de outra lei que a explicação nomológica-dedutiva normal; mas, na medida em que tais explicações obviamente falham em leis, parece-me que a alternativa teleológica é melhor do que simplesmente se concentrar com o fato bruto de leis. Explicações teleológicas, evidentemente, são inadmissíveis em eventos, e sua substituição por meio desse tipo causal-científico (como, por exemplo, o mecanismo de seleção natural) é, sem dúvida, um progresso. Todavia, eu falo da “explicação” da própria lei.

Em segundo lugar, em outra conversa já falamos que, no caso da vida mental – na medida em que não se identifica com o material e que se atém à causalidade fechada do mundo físico – o mecanismo da seleção natural nem ao menos explica porque o mental se proliferou, pois ele já não opera causalmente, e tudo o que ocorre sob sua companhia poderia muito bem ocorrer isoladamente. Ainda assim, a seleção pode explicar a base sob a qual o mental supervêm. Mas a existência do mental é inexplicável para o fisicalismo, pois leis psicofísicas são, certamente, irredutíveis às leis da física e da química. Em terceiro lugar, fuge a mim como, a partir da seleção de movimentos conduzidos pela base física de percepções, a ciência moderna pôde se desenvolver. Ela pressupõe a matemática; e não há conexão causal alguma entre objetos matemáticos e os atos de pensamento que lhes apreendem. Muito na matemática e na física teórica não é relevante para a sobrevivência, e também a reprodução não é estimulada por essas questões. E, em quarto lugar, a teoria evolutiva do conhecimento somente explica por que determinadas previsões (ou melhor, a base física destas) foram selecionadas, e não se essas previsões estão corretas, pois tudo pode e deve, como você próprio já disse, ser explicado, entendimento verdadeiro e convicção errada, bom e mau comportamento. O fisicalismo não fornece critérios normativos, e como não apenas a ética, mas

também a teoria do conhecimento é uma disciplina normativa, questão ética alguma não se deixa responder com base em fundamentos fisicalistas, mas, além disso, nem ao menos a reivindicação de verdade é algo que escapa ao fisicalismo.

Parece-me que seu argumento mais forte foi o de análise conceitual. De fato, concordo com sua crítica, segundo a qual o conceito de Deus do livro permanece vago. O autor lida com diversos conceitos da tradição; e é claro que ele não possui uma opinião decisiva acerca de todos os atributos divinos. Em relação à natureza do objeto, a hesitação é bem mais adequada que uma determinação precipitada. O que ele ensina, todavia, é que Deus é a epítome de todas as normas epistêmicas e morais, e que ele "cria" o mundo espaço-temporal de tal maneira que diante dele surgem espíritos finitos que, fundamentalmente, podem conhecer esse mundo e a si mesmos, bem como formar suas relações segundo regras morais. Como a natureza é organizada de modo a ser cognoscível pelo espírito, o espírito se aproxima mais da essência de Deus do que o físico, ainda que o espírito de Deus seja radicalmente distinto do espírito humano, uma vez que aquele não é temporal. Esse conceito de deus se diferencia daquele das pessoas ingênuas que inevitavelmente o antropomorfizam; mas a crítica ao antropomorfismo é uma constante da teologia mais inteligente desde os Padres da Igreja. O tirano colérico divino, que talvez tenha te atemorizado em sua infância, realmente não existe, por ser apenas um construto humano. Todavia, se não se sucede em desvendar o cerne racional do conceito de Deus, não apenas o respeito de si individual do espírito e todo reconhecimento de normas sociais irá colapsar, mas o caos social e uma abundância de puros tiranos humanos irá surgir, que tornará o mundo um inferno, sem ajuda alguma desse tirano divino.

Estrabônia: De fato, agora Encefálio deveria reagir a esse longo discurso, mas eu agora já observei e ouvi há muito tempo, querendo dar uma sugestão de bondade, que talvez possa conduzir nossa navegação por novas águas. Eu acho todas suas posições altamente interessantes. Tudo isso! E como vocês os explicaram! Encefálio representou, máscula e secamente, o mundo físico; Revelado entusiasmadamente despertou a alma; e Teófilo, com especulações abstratas, despertou o espírito. Isso foi quase como em minha juventude, quando me apaixonei, simultaneamente, por três homens. Por um deles, Aphrus, a paixão foi sexual; pelo

outro, Heron, foi psíquica e, pelo terceiro, Ateneu, foi espiritual! No entanto, que caos divertido foi aquilo!

O que vocês três ainda não compreenderam, uma vez que cada um de vocês fornece apenas construções que, por sua vez, são tidas por evidentes, porque elas são "in" na sua comunidade social¹⁸. O senhor pastor possui uma clientela religiosa, que quer ouvi-lo interpretar corretamente a Bíblia, Encefálio tem muita relação com cientistas naturais por causa de seu projeto de pesquisa, que defende uma visão de mundo naturalista como o espaço mais natural de sua própria práxis social, e Teófilo – eu por pouco disse, que ele sustenta o que a guilda filosófica espera dele; mas os filósofos que eu conheci até hoje falam coisas bem diferentes dele. Seu grupo social, presumivelmente, não é grande. Eu suponho que sejam pessoas que, para darem a si mesmas uma adrenalina moral, devam pensar menos em chibatadas e mais em valores e que não se sentem tão em casa na natureza livre axiologicamente quanto Encefálio e seus amigos. Então, cada um possui sua opinião e seus construtos, e todos deveriam se sentir bem. Por favor, apenas não briguem!

Encefálio: Com licença, você acabou de insinuar que a reivindicação de verdade das ciências naturais é uma construção social?

Estrabônia: O que mais? As ciências modernas da natureza se desenvolveram apenas no século XVII, em uma parte pequena do mundo, a saber, na Europa Ocidental, desenvolvida por um punhado de homens brancos que, ao longo do tempo, adquiriram uma posição de poder social cada vez maior. E, então, eles forneceram cada vez mais construções científicas. Às vezes, eles acreditavam, ingenuamente, que elas captavam a realidade. No entanto, hoje sabemos, que o sistema social da ciência natural não tem nada a ver com a "realidade em si", mas que, para isso, está conectado com outros sistemas sociais, como a técnica e a economia capitalista. Você quer contestar, por exemplo, que é uma parte de tal sistema social?

Encefálio: E você quer contestar, por exemplo, que você e seus sistemas sociais são parte da natureza? As primeiras formas de sociabilidade se desenvolveram a partir de organismos primitivos e, no fim de uma longa e contingente evolução de cérebros, surge o sistema social dos seres humanos, que se diferenciou em subsistemas cada

¹⁸ No original, a expressão está em inglês, "social community". (N. do T.)

vez menores e mais detalhados, um dos quais é a sua abertamente amada sociologia da ciência.

Estrabônia: Nem chegou perto, Encefálio! Eu já liquidei, há muito tempo, o conceito de “sociologia da ciência”, porque ele se baseia no preconceito segundo o qual haveria, entre os sistemas de opinião, um excelente, a chamada ciência. Não, para mim tais tratamentos preferenciais são apenas preconceitos – construções. Eu lido de maneira totalmente idêntica com suas crenças científicas, a teologia da revelação de Revelado e a teologia racional do Teófilo. Cada um de vocês representa uma visão de mundo que corresponde a ele como pessoa e ao seu grupo de ocupação, e não há mais a dizer sobre isso. A teoria biológica da evolução, na qual você quer encaixotar o desenvolvimento dos sistemas sociais, para mim, já é um construto. Isso já foi dito também por Teófilo...

Teófilo: Foi mesmo? Acho que eu contestei o desempenho explicativo da teoria da evolução, e não o fato da gênese do ser humano dentro da evolução biológica.

Revelado: Eu também não contesto isso! Eu inclusive ensino um seminário de Evolução e Teologia com um colega...

Encefálio: E se você até mesmo torna a teoria da evolução em um construto social, eu explico sua sociologia dos sistemas de opinião com uma estratégia adaptativa para conseguir bolsas de pesquisa – o que, a longo termo, pode aumentar suas chances de reprodução.

Teófilo: Eu não duvido que essa redução recíproca, que eleva a um novo nível a antiga disputa entre realistas e idealistas, poderá prosseguir *ad infinitum*. Parece-me que vocês possuem diferentes pressuposições genéticas em mente – naturalmente, o ser orgânico humano e ser humano social de suas teorias – e que vocês falam sobre coisas diferentes: Encefálio sobre objetos, Estrabônia sobre teorias acerca de objetos. Talvez possamos nos elevar das questões de gênese rumo às questões de validade.

Estrabônia: Aff, mas a diferença entre gênese e validade não é nada nova! Além disso, ela própria é um construto social. Teófilo, você parece supor que há um ponto de vista externo, que permite determinar quais construtos sociais são superiores. Isto é, os seres humanos investigam constantemente, mas, naturalmente, no quadro de seus próprios construtos! Nós somos todos envolvidos em histórias e em

construtos. Suas ideias filosóficas, por exemplo, são um destilado de certas concepções religiosas e não poderiam ocultar sua herança de meu olhar sociológico sobre opiniões. Nada disso é crítica, mas quero dizer isso totalmente livre de valores. Então é precisamente assim: processos sociais só se desenrolam de modo que nós abordamos os outros com nossos construtos, e projetamos neles o que está em nós, e desencadeiam um processo dinâmico ininterrupto de projeções recíprocas que então, constitui algo como a sociedade.

Encefálio: E quando você descreve esse processo como cientista social, então, você também não lê nele precisamente o que está zumbindo em sua cabeça?

Estrabônia: Mas certamente! O processo de pesquisa de um sistema social também se baseia em interações sociais – eu me permito que meu tradutor me conte, como os jovens Dayak ouviram, de seus avôs, sobre os caçadores de cabeças. E, uma vez que cada interação social é construtiva, também a descrição de interações sociais é uma atividade construtiva.

Encefálio: E então, alguém com outras categorias não apresentaria uma descrição de ciência social distinta da sua a partir dos mesmos fatos?

Estrabônia: Exatamente! Isso faz nosso trabalho tão empolgante, pois há perspectivas tão diferentes a partir das categorias dos cientistas sociais interagindo e nós nunca estamos em acordo, exatamente como na teoria da relatividade! Embora algum(as) cientistas sejam mais bem-sucedidas(os) que outras(os), e atuem em consórcios com universidades altamente prestigiadas...

Encefálio: Isso é o fim de toda e qualquer ciência objetiva. O fim das transformações de Lorentz na teoria especial da relatividade é precisamente determinar em geral a passagem entre diferentes sistemas de coordenadas com os mesmos direitos e permitir que, nesses sistemas de referência, as mesmas leis naturais se apliquem, como, por exemplo, a constante da propagação da luz! Qual leis de perspectivismo você conhece? E essas leis não valeriam, da mesma forma, de maneira perspectivista?

Estrabônia: Naturalmente, e isso pode ser uma diferença em relação a vocês, cientistas da natureza. Nós, cientistas sociais radicais, pensamos até as últimas consequências o que só foi tocado nas revoluções em ciência natural do século XX.

Teófilo: Estrabônia, eu estou impressionado pelas perspectivas espirituais de que você se serve, ainda que eu, presumivelmente ainda precise de anos, para assimilar essas novas ideias. Sim, eu temo ser bem idoso para poder sondá-las inteiramente antes de minha morte. No entanto, uma questão me atormenta. No início você nos disse, que é uma falta no livro de nosso autor, ele ter se engajado em apenas uma perspectiva interna sobre a religião – diferentemente da teologia e da filosofia da religião, a ciência da religião, de outro lado, oferece um olhar externo. Eu acho que você tem razão. Nosso autor é muito fixado no cristianismo; também o diálogo inter-religioso aparece apenas sob um ponto de vista cristão. Uma filosofia da religião abrangente não pode apenas consistir de reflexões sobre a própria religião e sua teologia; ela deve debater com outras tradições religiosas, ainda que isso quase sempre possua como consequência um ímpeto cético, pois isso compele a ver a si mesmo, simultaneamente, de fora. No entanto, com esse olhar de fora, parece haver uma promessa de se atingir uma objetividade maior. Ora, todavia, você compartilha conosco que é ilusório acreditar em um olhar a partir de lugar nenhum. De onde vem, então, o *pathos* da objetividade, que a ciência da religião apresenta, frente à teologia, desde o século XIX?

Estrabônia: Facilmente: todas e todos vivem de construtos sociais, mas os teólogos e filósofos da religião não o sabem – nós, cientistas da religião, ao contrário, já o sabemos. E porque sabemos de construtos sociais, podemos, em princípio, desconstruir tudo, inclusive a nós mesmos. Como cientistas da religião, nós precisamos de nossos conceitos, mas como teóricas da ciência da religião, nós os relativizamos – olhamos uma hora nessa direção, uma hora na outra, às vezes nas duas ao mesmo tempo!

Teófilo: Isso é magnífico! Revelado não pode e não quer contemplar sua própria religiosidade de fora, pois ele a relativizaria, com isso; todavia, você consegue publicar seus estudos de ciências da religião e dizer que eles são apenas a perspectiva de uma pessoa privilegiada, globalizada e definindo de alteridade cultural. No entanto, reproduz essa alteridade segundo as próprias necessidades dos intelectuais ocidentais do século XXI. Mas você desconstrói, eu suponho, não só a si mesma, mas também a crença em Deus?

Estrabônia: Em sua versão ingênua, sem dúvida! Pois o religioso ingênuo pensa em deus como algo do qual o ser humano é totalmente dependente – como escreveu Schleiermacher. Tal deus, todavia, não pode existir de modo algum. Aqui está minha prova. Primeira premissa: Deus é um construto social.

Segunda premissa: Construtos sociais são feitos pelo ser humano.

Conclusão: Deus é feito pelo ser humano; portanto, um deus do qual o ser humano fosse totalmente dependente, não existe.

Isso, parece-me, é um argumento melhor que o de Encefálio.

Teófilo: Absolutamente; e para nos atermos ao gênero da pensadora a que lhe somos gratos, gostaríamos de chamar tal argumento o argumento da mestra. Ele é complementar ao argumento do mestre de Encefálio; e os ateus agora podem triunfar pois, ainda que se possa partir de premissas totalmente diferentes, materialistas ou construtivistas, sempre se pode chegar ao mesmo resultado. No entanto, sua primeira premissa não é verdadeiramente a negação da primeira premissa encefálica e, por isso, não é logicamente impossível que as duas sejam falsas.

Estrabônia: Você quer contestar, por exemplo, que deus é um construto social?

Teófilo: Atormenta-me a suspeita de que essa frase não seja tão autoevidente quanto você parece supor. Você consiste de moléculas orgânicas e, na medida em que não contradiz Encefálio, também de atos mentais, você consiste de dez letras¹⁹?

Estrabônia: Eu tenho medo de que, aqui, alguém me confunda com meu nome.

Teófilo: E eu tenho medo de que você troque conceitos com os objetos a que eles se relacionem. O conceito "Deus" é, em um sentido determinado, um construto social tanto quanto o conceito "árvore"; todavia, de modo algum isso significa que Deus e árvore sejam construtos sociais. Ou sua conclusão é válida; mas nesse caso, sua primeira premissa é falsa; ou sua primeira premissa é verdadeira, mas, então, sua conclusão é inválida, pois você substitui " 'Deus' " por "Deus".

Estrabônia: Todavia, certamente há objetos que são construtos sociais, como por exemplo: línguas, sistemas jurídicos, teorias. E você simplesmente pressupõe que nem tudo é igual à natureza. Você pode seguramente fazê-lo, mas isso é precisamente o seu construto social.

¹⁹ No original, nove letras, pois a versão germânica do nome é "Strabonia". (N. do T.)

Teófilo: Ora, eu tenho um argumento. O ser humano, então, também é um construto social?

Estrabônia: Sim, certamente, assim como sexo, raça, etc.

Teófilo: Quem, então, fez os construtos sociais? Você não disse que é o ser humano? Se ele não é nada além de um construto social, então ele fez a si mesmo? Na tradição da teologia racional, recusou-se nitidamente o conceito de *causa sui* (causa de si), ainda que talvez, corretamente interpretado, ele possa fazer sentido no caso de Deus, que não é um ser temporal. Todavia, como isso pode valer para um ser temporal, como o ser humano

Talvez, aqui, um esclarecimento conceitual possa ajudar e, de fato, em relação ao conceito de "construto social". Em um determinado sentido, de fato, toda teoria é um construto social – ela é articulada linguisticamente, e produtos linguísticos são o resultado de um processo social. Todavia, há um complexo processo de pensamento subjacente à maioria dos produtos linguísticos (a propósito, tanto em relação à coisa que é indicada, quanto em termos do processo de pensamento do outro, com quem se comunica). Eu digo "a maioria", porque admito sem dificuldade que há também palavras, aliás, teorias inteiras, nas quais nenhum processo de pensamento se sedimentou, mas que, usadas como *slogans*, proporcionam certas reações sociais como, por exemplo, o sentimento de pertença a um grupo particularmente seletivo, e a prontidão a reconhecer o interlocutor como seu igual, a se unir a ele e a desprezar aqueles que não se servem do mesmo jargão. E eu estou inteiramente de acordo com você que uma sociologia da opinião, aqui, possa descobrir afinidades chamativas entre sistemas de opinião religiosos e indicados como científicos. O bramido de "*Deus lo vult*" pode desencadear entusiasmo pelas Cruzadas, e sussurrar o termo "a diferença" pode conduzir a convites de conferência em um congresso de estética – inclusive, a convites recíprocos. Talvez, também o termo "construto social" possa servir para um efeito mágico similar?

Todavia, ao se pensar a fundo o conceito, percebe-se que, como tal, ele não define nada em relação à questão sobre construtos sociais serem ou não puros *slogans*, ou se são ao menos baseados em processos inteligentes de pensamento (como, por exemplo, a palavra "flogístico"), ou se apreendem estruturas reais. É necessário conhecimento da natureza, e não de ciência social, para verificar o que,

nos construtos das ciências naturais, corresponde à realidade e o que não corresponde, e a totalmente legítima em si sociologia das ciências naturais se machuca por levantar excesso de peso quando acredita poder responder a essa pergunta. De maneira similar, são necessárias análise metafísicas e morais para apreender o conteúdo cognitivo da religião, ainda que suas funções sociais possam e devam ser plenamente analisadas sociologicamente (por exemplo, algo que certamente falta no livro de nosso autor). Entretanto, o estudo das estruturas de poder no interior de uma Igreja não resolve a pergunta pela verdade, ainda que, reconhecidamente, a descoberta de determinadas estruturas, por exemplo, de soberania sem correspondente responsabilidade e transparência, desperte dúvidas legítimas sobre se a instituição está interessada no conhecimento da verdade e no fomento à justiça. Mesmo a descoberta, pela sociologia da religião, de estruturas desse tipo, em primeiro lugar, não refuta a suposição de que estruturas opressivas de poder estejam profundamente enraizadas na natureza humana e fundamentadas em sua incondicionada dependência em cooperação, que se dissolve por meio de muita crítica, e de modo algum, desapareceria com a eliminação das religiões. E, em segundo lugar, não se pode decidir pela pergunta se o conceito de Deus é um conceito legítimo, ou talvez mesmo inegável de nossa razão. E parece ser o caso, quando a razão quer apreender a si mesma, quando quer compreender por que nós, seres finitos e encarnados na natureza, conseguimos reconhecer essa natureza e também as sociedades humanas formadas nela. Como simples produto do acaso da evolução ou de construções sociais, a capacidade de verdade do espírito não pode ser efetivamente compreendida.

Estrabônia e Encefálio: Nós já ouvimos isso!

Teófilo: Quando começamos a nos repetir, é hora de encerrar a conversa. Seria necessário, simultaneamente, uma elaboração da primeira filosofia, a metafísica; de uma teoria do conhecimento e de uma doutrina racional de Deus, para reunir tudo o que foi dito, mas isso deve ocorrer em outro momento.

Revelado: Todavia, enquanto isso ainda não ocorre, e mesmo quando isso dever ocorrer, a religião revelada aguarda, com braços abertos, à sua decisão por uma vida

em Deus, ou uma vida sem Deus. Ou – Ou!²⁰ Estrabônia, deixe-nos saber, quem de nós disputou melhor.

Estrabônia: Por que essa guerra tão dura? Estrabônia ama todos vocês!

²⁰ Alusão à famosa obra de Kierkegaard publicada em 1843 sob o pseudônimo Victor Eremita. Kierkegaard, famoso filósofo dinamarquês, é fonte de inspiração para muitas teses do personagem Revelado. (N. do T.)

