

ISSN 1962-7432

FILOSÓFICAS

CRÍTICAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus de São João
Canoas - RN

Ano 4 • Nº 1 • Jan/Jun 2011

Incentivo à pesquisa produção acadêmica desenvolvimento da cultura
diálogo democratização do saber filosófico



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO IV, NÚMERO 1, JAN.-JUN. 2011

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Lauro Gurgel de Brito

Pró-reitor de Planejamento, Orçamento e Finanças

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Pró-reitor de Ensino de Graduação

João Batista Xavier

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretora do Campus Caicó

Maria Reilta Dantas Cirino

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano IV, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2011. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do CAC/UERN (Caicó-RN)
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editor responsável

Dax Moraes (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN)
Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFRN)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
João Maria Pires (UERN)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UFPI/CAPES)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
ARTIGOS	
Retórica e esquecimento: ontologia das relações de valor e sentido inseridas no fenômeno linguístico José Arlindo de Aguiar Filho	11
Sociedade pós-tradicional e a não-naturalidade da cultura: em torno à modernidade política Leno Francisco Danner	21
Em cima das árvores: a filosofia e o restante da cultura Marcos Carvalho Lopes	37
A experiência do ser humano cartesiano Juliana da Silveira Pinheiro	50
Penso, logo o Eu existe! Estudo da relação entre a <i>res cogitans</i> cartesiana e o Eu hegeliano Tomás Farcic Menk	65

Apresentação

Como em nossas edições anteriores, renovamos com justiça nossos agradecimentos à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UERN e à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, bem como a todos os nossos conselheiros, pareceristas e, em especial, pesquisadores que tornam possível a continuidade e a crescente qualidade deste nosso trabalho.

O presente número, o primeiro do quarto ano de existência da *Trilhas Filosóficas*, tem início com um tratamento da linguagem que releva seu vínculo com as disposições humanas mediante o estudo da *Retórica das paixões*, de Aristóteles, indicando, desse modo, uma compreensão da retórica não como uma técnica fria, mas como uma prática viva do discurso. A seguir, dois artigos discutem diferentemente questões relativas à cultura: no primeiro, explicitando a problemática da relação entre modernidade política e individualismo; no segundo, apontando, segundo o ponto de vista neopragmático, uma concepção de discurso filosófico não-verticalizado em relação aos demais. Por fim, apresentamos dois artigos em torno do pensamento cartesiano, estando o primeiro voltado para uma ênfase nas paixões e não, como é usual, no mais estrito racionalismo do filósofo francês, enquanto que o segundo retoma a questão do subjetivismo agora em sua relação com o idealismo hegeliano.

Os Editores

Retórica e esquecimento: ontologia das relações de valor e sentido inseridas no fenômeno linguístico

José Arlindo de Aguiar Filho *

Data de submissão: 7 dez. 2010

Data de aprovação: 28 mar. 2011

Resumo

O presente trabalho propõe um estudo da *Retórica das paixões* de Aristóteles numa perspectiva fenomenológica. A tentativa do texto é encontrar na apreciação aristotélica da influência do tempo na linguagem retórica uma conexão com a ontologia da linguagem de Martin Heidegger e mesmo com alguns traços da filosofia de Nietzsche. A possível conclusão propõe abrir uma interpretação mais rica da retórica para além de uma técnica argumentativa e como uma expressão da vitalidade originária da linguagem.

Palavras-chave: Heidegger; fenomenologia; Aristóteles; retórica; linguagem.

Abstract

This paper proposes a phenomenological study of Aristotle's *Rhetoric of passions*. Our text attempt is to find in the Aristotelian assessment of time's influence on rhetorical language a connection with the ontology of the language in Martin Heidegger and even in some traces of Nietzsche's philosophy. The possible conclusion suggests a richer interpretation of the rhetoric beyond an argumentative technique, as an expression of language's originary vitality.

Keywords: Heidegger; Phenomenology; Aristotle; rhetoric; language.

* Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN. Professor titular de Filosofia Geral e do Direito do Grupo SER Educacional.

Nenhum orador que conheça da arte retórica o mínimo que o permita reputar-se um orador ignora o efeito das paixões sobre as pessoas a quem deseja persuadir. Afinal não é segredo nenhum o fato dos homens moverem o mundo e se deixarem mover impulsionados pela emoção. Se a razão por vezes limita ou restringe as vontades do coração humano, ou até mesmo inibe sua força, isto em nada substitui seu papel de motor da mudança, da vida mesma.

Ora, poderíamos nós de alguma forma decidir sobre nossas vontades? A razão não penetra nestes campos, sua tarefa é calcular o melhor meio de atingir a realização de um desejo. Decidimos e raciocinamos a partir e baseados em nossa vontade, não no sentido inverso. Belo mundo nós teríamos quando pudéssemos medir e calcular aquilo que devemos querer e só depois deste purgatório racional a vontade surgisse e nos levasse ao objetivo traçado. É possível desejar a razão, não criar desejos com a mente.

Aquele que atinge e vincula a vontade do outro detém verdadeiro poder sobre este. Redundante é exemplificar com nomes este fato de nossa história. Grandes personagens de diversas épocas transformaram o mundo e demonstraram esta hipótese com sua eloquência. Homens de ação com o dom da palavra, diríamos. Péricles, Robespierre, Lincoln, Napoleão¹, Vargas no Brasil, e mesmo Hitler através do falar para o povo angariaram poder sobre um país.

Caso conhecido da arte de persuadir da antiguidade grega é o de Demóstenes. Este por ser gago recitava seus discursos em frente aos rochedos castigados pelas ondas do mar Egeu. Quando sua voz tornara-se mais forte que o ruído das ondas passou a pronunciar-se frente ao povo atingindo grande fama no mundo antigo. A experiência do grande orador aponta também para o conhecimento das paixões:

Mas o que mais se preza no orador não é a formosura de seus períodos, nem o tom de sua voz; senão que ajuste os seus pensamentos aos de seus concidadãos, e odeie ou ame aqueles mesmos a quem a pátria vota o seu ódio ou o seu amor. (Demóstenes, 2006, p. 117)

¹ Na seleção feita por Balzac de máximas do curso, figura: “É muito raro que uma numerosa assembléia raciocine; ela se apaixonou com demasiada rapidez” (Napoleão, 1995, p. 24).

A relação sobre a qual nos movemos até agora, entre o poder de persuasão e as emoções do ouvinte, não poderiam passar despercebidas ao espírito que compilou o primeiro tratado sobre a arte retórica. Aristóteles, que não foi grande estadista, nem orador, nem ao menos consta que tenha pronunciado qualquer tipo de discurso, dedica ao tema todo o segundo livro dos três que compõem sua obra *Retórica*.

O grande raciocinador, classificador dos fenômenos do mundo, também sobre esta arte cuja prática lhe era estranha, debruçou sua inteligência. O resultado demonstra que se a razão não pode autodeterminar a paixão, ela pode compreender suas nuances e provocar suas diversas manifestações no interlocutor. Da arte de convencer surge a necessidade de um conhecimento mais profundo, da própria manifestação das paixões do homem. A arte retórica é devedora da sabedoria acerca do homem, acerca de quem ele é e quais as suas interações com o mundo que o cerca e com seus pares. A retórica se constrói sobre uma construção filosófica.

À parte em que Aristóteles trata dos aspectos lingüísticos que formam a retórica soma-se a retórica das paixões. A retórica é exteriorizada sempre através da linguagem, é uma arte da palavra. Assim as formas de apresentação das estruturas lingüísticas levam à persuasão através da aparência de verdade que projetam. Este é o primeiro aspecto da retórica: a aparência de verdade de formas lingüísticas e sua capacidade persuasiva.

Aqui nos interessa o segundo nível da arte de persuadir. Ao ultrapassar o âmbito da forma do discurso encontramos a figura do ouvinte, a pessoa para quem falamos. Esta determinação do discurso pelo interlocutor acrescenta uma nova dimensão, muito mais rica que o estudo lingüístico-formal do livro um, à retórica: a dimensão humana. O retórico ultrapassa o conhecimento das palavras e volta seu olhar para o homem.

Aristóteles não foge nesta parte de sua obra ao padrão sistematizador. Encontramos no livro uma classificação de comportamentos gerais que visam descrever as principais disposições da alma humana e assim fornecer ao retórico um instrumento para sua arte. As paixões catalogadas são a cólera – capítulo 2, a calma – capítulo 3, amor e ódio – capítulo 4, temor e confiança – capítulo 5, vergonha – capítulo 6, o favor – capítulo 7, compaixão – capítulo 8, indignação – capítulo 9, inveja – capítulo 10, e finalmente a emulação e o desprezo – capítulo 11.

Como qualquer tentativa moderna de classificação tipológica de personalidades humanas, a lista aristotélica permanece irremediavelmente incompleta. O olhar clínico, Aristóteles por vezes parece se comportar como um médico à procura de sintomas em suas pesquisas, do estagirita

realiza sua tarefa a partir da observação de seu meio. Como na atual ciência debruça-se sobre os dados que a natureza o apresenta e pragmaticamente agrupa os casos assemelhados em classes gerais. Mesmo sem o poder dos experimentos – se é que experimentos são possíveis com a personalidade humana –, sua observação indica características absolutamente comuns aos homens de hoje. Ao que parece algo de essencial se mostrou para Aristóteles.

Se não podemos isolar e realizar experiências com a paixão humana, o que diminui nosso campo de observação, por outro lado podemos observá-la de um ponto de vista que outros objetos de pesquisa não podem se nos revelar. Podemos estudar a alma humana, pois este objeto somos nós mesmos, temos uma posição privilegiada para observá-la: o ponto de vista interno.

Que outra busca do conhecimento poderia se intitular uma busca de autoconhecimento como o encontro com as paixões? Não sabemos o que é a inveja porque observamos padrões de comportamento em nossos semelhantes. Sabemos por que sentimos. A precisão que Aristóteles fornece é uma evidência da existência de formas assemelhadas de expressão das paixões humanas. Algumas diferenças entre as formas aristotélicas e as atuais e a valoração social de sua época diversa em alguns pontos da nossa se apresentam pequenas comparadas ao grau de reconhecimento que suscitam ao leitor do século XXI.

Conhecer o homem², tarefa da filosofia, é sempre conhecer a si mesmo e conhecer ao outro. Conhecer a si mesmo é conhecer o outro e conhecendo os outros conhecemos a nós mesmos. Conhecer as paixões é conhecer não só nosso interlocutor, o caso da retórica, é conhecer quem somos.

Ainda que os efeitos do tempo nas paixões da retórica aristotélica pareçam poucos e generosos, encontramos uma influência de sua passagem nas manifestações individuais destas mesmas paixões. Aquilo que se faz passar despercebido na humanidade como um todo se mostra grande fator de mudança no homem singular. O tempo modifica as paixões do indivíduo; e estas modificam a manifestação do próprio tempo no âmbito singular.

Exemplifiquemos a questão com o belo trecho citado pelo próprio Aristóteles ([s.d.], p. 115), no capítulo sobre a vergonha, do poeta Antifonte.

² Para quem prefere alemães aos gregos, conferir as perguntas kantianas: “Que posso saber? Que devo fazer? Que posso esperar? E sua conjunção na pergunta: Quem é o homem?” (Kant, 1997, A805, 1997, p. 639).

Este, a caminho da morte, repreende seus companheiros que tapam com as mãos os rostos no portão saídos da cidade: “Para que ocultar-vos? Temeis acaso que algum daqueles vos veja amanhã?”.

A falta de um amanhã liberta o poeta de sua preocupação com a vergonha. A negação do tempo liberta o homem de suas paixões. Libertará a todos? Ou este obstáculo da finitude pode ser superado por alguma paixão específica? Antes de tentar enfrentar esta questão, ainda outro exemplo da relação entre a temporalidade e a paixão da compaixão na *Retórica*:

Donde os males que parecem próximos excitam a compaixão; os males decorridos há milhares de anos, via de regra, não provocam a compaixão ou provocam-na menos, porque não contamos com eles ou já os esquecemos. Nestas condições, acontece necessariamente que por meio de gestos, da voz, da indumentária e, em geral, da imitação teatral, nos tornam mais acessíveis à compaixão, por patenteando-a a nossos olhos. Os acontecimentos recentes ou prestes a se produzirem são, por este motivo, mais próprios para provocar a compaixão. É o que sucede com os sinais e as ações: por exemplo, as vestes das pessoas defuntas e todas as outras coisas semelhantes; [...]. (Aristóteles, [s.d.], p. 119)

A temporalidade de uma paixão se mostra ligada a temporalidade do próprio homem que a abriga. A passagem dos dias de nossa vida apaga, esmorece a força das paixões que sentimos. A presença das causas de nossa emoção, este tempo imediato que é o agora, aumenta a paixão, como aumenta a própria vida. Nenhuma lembrança querida ou projeto futuro partilha da força e fogo que o momento presente impõe. O agora é a única possibilidade atual do homem. Reflexo desta ligação do ser humano com seu presente é a força da compaixão cujas causas se tornam presentes, se tornam imediatas.

As roupas dos mortos os tornam presentes, os buscam para perto. Os gestos das tragédias evocam os acontecimentos passados e os trazem para o agora. As catástrofes prenunciadas aumentam de intensidade conforme seu dia se aproxima. Porque sentimos assim? Porque vivemos no agora, e não é possível viver humanamente fora do agora. Numa metáfora espacial o agora, o presente é o aqui, o próximo, o passado o que está atrás de nós, e o futuro a nossa frente.

A presença parece ser um fator comum para o aumento das paixões. A proximidade temporal catalisa a força das emoções e *contrariu sensu* a negação de temporalidade, os fatos que se encontram fora do tempo do

indivíduo, inibem a paixão. A facilidade com que aceitamos a tese apenas reforça a primeira hipótese de uma relação essencial entre a temporalidade e as manifestações das paixões. Esta obviedade da ligação entre distancia temporal e enfraquecimento do sentimento converge naquilo que entendemos como esquecimento³. O esquecimento é a morte, melhor o assassinato, de uma paixão pelo tempo.

[...] ninguém tem inveja dos que viveram há milhares de anos, dos que hão de nascer ou dos que já morreram, como nem dos que habitam nas Colunas de Hércules. (Aristóteles, [s.d.], p. 123)

Soma-se aqui a inveja, capítulo 10, à compaixão e vergonha como tentativa de acreditar a hipótese de uma ligação abrangente entre o tempo e as paixões. Ligação que permite a manifestação do esquecimento.

A proximidade apresentada entre os que morreram há milhares de ano e os habitantes do estreito de Bering, mal escolhido nome com que indicamos as Colunas de Hércules, atesta a validade da analogia entre o distante temporal e o distante espacial. O tempo enterrou as possibilidades mesmas de inveja. As paixões convêm aos vivos, pertencem à vida. E o que é vivo está aí, próximo. Não no passado, para trás. Não no futuro à frente. Vida está aí, ao alcance, imediata e à mão.

Os exemplos aristotélicos não param aí. Há referência à relativização temporal da beneficência, ou dos favores: “Importa igualmente examinar os casos à luz de todas as categorias, porque o benefício varia segundo certas condições de natureza, de quantidade, de qualidade, de tempo e de lugar.” (Aristóteles, [s.d.], p. 117). No capítulo sobre a calma, que é o reverso da cólera afirma: “Encontram-se no mesmo caso [calmos] os que deixam correr o tempo até ficarem imunes de cólera – pois o tempo faz cessar a cólera” (Aristóteles, [s.d.], p. 104). Ainda no elenco das paixões que se rendem ao movimento do tempo está o temor. Este com uma peculiaridade dada a natureza do caso apresentado na *Retórica*, o temor da morte.

³ Há no texto uma pequena referência ao esquecimento quando da análise da cólera. “O esquecimento pode igualmente provocar a cólera; por exemplo, se se esquece o nome das pessoas, embora isso não tenha importância. É que o esquecimento parece um sinal de desdém, pois provém da indiferença e a indiferença confunde-se com o desdém.” (Aristóteles, [s.d.], p. 102). Neste ponto licenciemo-nos discordar de Aristóteles. A indiferença surge da distância que o esquecimento gera. Na medida em que esquecemos, em que a paixão se torna temporalmente distante, nos tornamos indiferentes. Porque esquecemos, a indiferença surge e não o contrário – assim nos parece.

Pois nem todos os males são objetos de temor; não tememos ser injustos nem de espírito lento; mas tememos o que é suscetível de nos causar penas profundas ou de nos fazer perecer; mesmo assim é necessário que esta ameaça não apareça afastada, senão próxima, quase iminente. Com efeito, o que está muito afastado não inspira temor: todos sabem que hão de morrer, mas como esta eventualidade não está próxima, não se preocupam com isso. (Aristóteles, [s.d.], p. 110)

Após a vergonha, a compaixão, a inveja, a beneficência, a calma, a cólera e o temor, juntemos um último exemplo que destoa das outras paixões vulneráveis à ação do esquecimento: o amor e o ódio.

A cólera visa sempre uma pessoa em particular, por exemplo, Cálías ou Sócrates; o ódio pode visar toda uma classe de pessoas: toda a gente odeia o ladrão e o sicofanta. A cólera pode curar-se com o tempo; o ódio, não. A cólera procura fazer pena, o ódio procura fazer mal. (Aristóteles, [s.d.], p. 109)

Contemplamos assim oito casos de um universo de dez, estatística suficiente para nos levar ao segundo passo do trabalho: as possibilidades do esquecimento como relação entre tempo e paixão.

O esquecimento, a princípio pode resultar dois efeitos: um positivo, o abrandamento de paixões negativas como a cólera; outro negativo inverso, o enfraquecimento de paixões positivas como a compaixão. A distância que o tempo gera, através do esquecimento entre a causa de uma paixão e seu efeito, a manifestação desta em nosso espírito, embaça indistintamente forças positivas e negativas. O esquecimento é naturalmente equilibrado, justamente cego é o passar dos dias que a todos atinge.

Mas haverá possibilidade do homem influir na passagem do tempo e assim direcionar o esquecimento para finalidades acordes sua vontade? Estará a causa do esquecimento no tempo mesmo ou no homem? No homem. O esquecimento é efeito causado pelo tempo e sua marcha que de tudo nos afasta, mas é um efeito gerado no homem. Esquecer é sempre provar que o tempo é capaz de tocar a essência humana, somos seres temporais por estarmos a mercê da influencia do tempo em nosso comportamento.

Na medida em que não podemos nos voltar contra a inexorável caminhada dos dias, esta não alcançamos, podemos acompanhar seus efeitos e combatê-los no palco em que se mostram: nas paixões. Esta é a lição subterrânea das palavras de Aristóteles ao ensinar sobre como a

palavra aproxima o que o tempo distanciou renovando o fogo, a vida da alma.

Então na arte da persuasão encontra-se um traço oculto de lição acerca de como podemos desafiar a passagem do tempo através da palavra. Esta lição, como já apontado na dicotomia de efeitos gerados pelo esquecimento, pode desmembrar-se em opostas configurações. A valorização do esquecimento como busca da vida feliz ou uma luta de superação deste mesmo esquecimento em ordem de realizar uma vida autêntica.

Esta divisão encontra aliados em tempos mais próximos, ainda menos provados pelos anos que a Grécia: Nietzsche e Heidegger. Dois autores que em sua obra provam a vitalidade do pensamento grego, sua fertilidade e riqueza nos deixaram palavras sobre o significado do esquecimento. Aponta o primeiro um aspecto positivo do esquecimento em sua *Genealogia da moral*:

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos” (Nietzsche, 1998, p. 31)

O esquecimento representa uma condição de possibilidade para a ação moral, sem ele não há perdão. Essa característica que se apresenta na esfera individual da vida humana com a reflexão de Nietzsche também surge num contexto ontológico global com Heidegger.

O projeto de ontologia fundamental iniciado em *Ser e tempo* levou Heidegger a uma percepção de “movimento da história do ser”. Um movimento associado ao velamento e desvelamento da verdade. O próprio ser traz na sua manifestação enquanto verdade o esquecimento de seu sentido. Essas concepções precisam de explicação.

No desenvolvimento de sua filosofia Heidegger aponta um problema que perpassa toda a história da metafísica, a torna uma manifestação inautêntica da existência: o esquecimento do sentido do ser. A diferença

entre o ser e o ente foi ignorada pela filosofia, o ser foi explicado, descrito e mesmo divinizado nos moldes dos entes, como uma coisa. Esse é talvez o mais essencial de todos os esquecimentos, e revela possibilidades filosóficas insuspeitas derivadas de nosso ensaio sobre a retórica aristotélica.

A história da metafísica seria para Heidegger a história do efeito do tempo no modo de existir. E esse esquecimento é tão fundamentalmente ligado ao nosso modo particular de lidar com o mundo que se caracteriza em um existencial: a decadência. O homem se movimenta entre a dualidade do ser e do ente como uma existência autêntica e também inautêntica. Esquecer o sentido do nosso ser, cair na inautenticidade de compreender a realidade a partir do modelo da mera coisa à mão, faz parte de nossas possibilidades mais próprias. É preciso esquecer para sermos humanos, é preciso fazer do esquecimento uma parte de nossa existência e aceitá-lo para podermos superá-lo como autenticidade. O movimento da história da metafísica reflete essa apropriação que a própria filosofia ocidental faz do seu movimento de velamento. A filosofia grega e o gênero absoluto aristotélico, o medievo e o ente supremo, a modernidade e a subjetividade, são manifestações do velamento do próprio ser.

O esquecimento pode então ser positivamente pensado como o passo necessário, na gaia ciência e na autenticidade, para a apropriação de nosso destino existencial. A retórica aristotélica nos põe em contato com o sentimento do esquecimento, e positivamente nos faz mais humanos com ele. O esquecimento se realiza na vontade do ser, e nela permite a liberdade.

À medida que o ser vigora como vontade, comprova-se, se bem que de modo não reconhecido, que o esquecimento de si mesmo está entregue a si mesmo. (Heidegger, 2000, p. 392).

Esquecer o que achamos que somos, esquecer o ente, aquilo que nos coisifica, é permitir a pura possibilidade de nossa existência. Estamos condenados à responsabilidade por nossa liberdade, e essa só surge autenticamente quando não mais nos movemos num contexto que nos considera isto ou aquilo.

A retórica parece ser hoje uma resistência da alma, ela mantém viva a evidência que a linguagem não pode ser uma completa objetivação de símbolos matematicamente axiomatizada. Numa das reviravoltas da história do pensamento, hoje o que era o maior talento da sofística serve como prova filosófica para devolver à linguagem sua dignidade e função. Uma expressão e reflexão do homem, em todas as suas dimensões e

profundidade, um abrigo do que é mais propriamente humano, ou nas palavras de Heidegger na carta *Sobre o humanismo*, “linguagem é a casa do ser, morada em que habita o homem”.

Referências

ARISTÓTELES. *Arte retórica e Arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

DEMÓSTENES. *A oração da coroa*. Trad. Latino Coelho. São Paulo: M. Claret, 2006.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

NAPOLEÃO. *Máximas e pensamentos*. Trad. José Dauster. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

Sociedade pós-tradicional e a não-naturalidade da cultura: em torno à modernidade política

Leno Francisco Danner*

Data de submissão: 29 out. 2010

Data de aprovação: 11 maio 2011

Resumo

O presente texto procura refletir sobre a idéia de que a sociedade moderna, a partir da ênfase nos direitos individuais fundamentais, põe por terra a concepção clássica de sociedade, entendida enquanto *comunidade natural* ou *comunidade de cultura*. A recusa, por parte da modernidade política, da idéia de uma totalidade cultural enquanto garantindo não apenas a identidade social, mas também a naturalidade das instituições e das relações de poder e de domínio por elas (as instituições) legitimadas aponta para o fato de que o poder político, nessa mesma modernidade política, somente tem sentido na medida em que se funda naqueles direitos individuais fundamentais, que pressupõem também uma esfera privada individual irreduzível às ingerências externas. E, nesse sentido, empurra a cultura e a religião para a esfera privada, para uma questão de escolha individual.

Palavras-chave: Modernidade política; direitos individuais fundamentais; esfera pública; esfera privada.

Abstract

This paper aims reflect about the idea of modern society, since the emphasis on fundamental basic rights, denies the classical conception of society, which is conceived as *natural community* or *culture community*. The refusal of idea of a cultural totality that guarantee both social identity and the spontaneity of institutions and their relations of power and domination, by political modernity, means that political power just has sense in that it be founded on individual basic rights, and the individual basic rights also presuppose a private sphere that is inviolable. Then, political modernity pushes culture and religion to the private sphere, as a question of individual choice.

Keywords: Political modernity; individual basic rights; public sphere; private sphere.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PURS). Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Considerações iniciais

Neste artigo, procuro apresentar e defender a idéia de que um dos pontos centrais da modernidade política, tematizada filosoficamente ao longo dos séculos XVII e XVIII, e realizada politicamente a partir de fins do século XVIII (em particular com a Revolução Francesa), consiste exatamente na defesa do individualismo, representado em torno à formulação de direitos individuais fundamentais e tendo como consequência a ênfase no privatismo civil enquanto espaço por excelência de realização existencial por parte de cada indivíduo em particular.

Nesse sentido, uma das grandes conquistas da modernidade consiste, com a afirmação do caráter basilar dos direitos individuais fundamentais, na recusa da idéia de sociedade enquanto comunidade natural e mesmo enquanto comunidade de cultura, o que implica na recusa da idéia de uma totalidade cultural que fundamentaria, por sua vez, a naturalidade das instituições, das hierarquias e das relações de domínio por elas (pelas instituições) legitimadas. Ora, o ponto de partida do contratualismo moderno consiste exatamente em mostrar que a sociedade é uma convenção entre esses indivíduos livres e iguais em termos jurídicos, que colocam os direitos individuais fundamentais como a base a partir da qual o Estado é construído e a partir da qual ele (o Estado) encontra o seu limite – ou seja, e essa é a questão central da modernidade política, os direitos *individuais* fundamentais têm um *status* anterior à própria sociedade política, fundamentando-a e delimitando-a.

Assim, minha tese consistirá em que a afirmação do caráter absolutamente primordial desses direitos consolida a separação entre uma esfera pública e uma esfera privada que, sob muitos aspectos, permanecem irreduzíveis entre si, no sentido de que, em termos de esfera privada, cada indivíduo tem um espaço de ação, de escolhas e de comportamentos que é somente seu, e em relação ao qual ninguém pode se intrometer – sequer a esfera política pública. Com isso, a religião e a cultura deixam de ser um fenômeno público (no sentido de representarem uma totalidade social, de garantirem a identidade social) e passam a serem fenômenos eminentemente privados, de modo que a sociedade passa a ser entendida fundamentalmente como uma associação entre indivíduos privados com vistas à defesa mútua, fundada no direito privado (e não mais na identidade cultural ou em princípios religiosos).

1. Uma genealogia da (metáfora da) “morte de Deus”: ou sobre o sentido da modernidade

No início de *Assim falava Zaratustra*, aparece a tentativa de um diálogo entre um santo eremita e Zaratustra sobre a questão do sentido do homem. O santo ancião havia se retirado do mundo dos homens para viver só e em contemplação de Deus. Seu amor aos homens, que o havia levado a retirar-se do próprio convívio com estes mesmos homens, foi substituído pelo amor a Deus, exatamente pela imperfeição daqueles e pela perfeição deste. Já Zaratustra, que se deu conta de que o Sol só tem sentido por causa dos homens (metáfora, no meu entender, que expressa que os valores objetivos – Deus entre eles – somente têm sentido por causa dos homens, e não estes por causa daqueles, ou seja, os valores não têm existência independente dos homens que valoram e *das compreensões* que os homens têm de si mesmos e dos próprios valores), regressa ao convívio dos homens, que ele aprendeu a amar nos dez anos em que permaneceu solitário no monte, com um presente para eles. O santo ancião interessou-se por ele (isto é, pelo presente). Pergunta, então, a Zaratustra sobre qual é este presente que ele traz aos homens. Mas Zaratustra não lhe responde, com medo de tirar do velho a única coisa que este tem, se falasse sobre o sentido de tal presente. E assim se separaram, rindo cada qual do outro. Já longe, Zaratustra reflete de si para consigo: “Será possível! Este santo ancião, em sua floresta, ainda não ouviu dizer que Deus morreu?” (Nietzsche, 2008, p. 22).

Deus morreu – é com esta premissa que de fins do século XIX em diante nos vemos defrontados em termos de filosofia, especificamente no que diz respeito à questão da fundamentação (embora já desde o empirismo de Locke e de Hume, e mesmo de Kant, a questão de uma fundamentação última fosse percebida como um problema sob muitos aspectos insolúvel). Tal metáfora expressa exatamente a recusa de uma fundamentação metafísico-teológica tanto do conhecimento quanto da moral e da política. Com o advento das sociedades modernas, temos a consolidação do processo de racionalização científica e de secularização de todas as esferas da sociedade (especificamente, para o que aqui nos interessa, do conhecimento, da política e da cultura), de modo que, nestas sociedades modernas (ou sociedades pós-tradicionais, em contraposição às sociedades tradicionais), o laicismo e o multiculturalismo dariam a última palavra em termos sociais, políticos e culturais; e a ciência empirista daria a última palavra em termos de construção do conhecimento válido, científico.

O modelo clássico de fundamentação, a saber, a pretensão de que os valores de verdade e de moralidade possuiriam uma objetividade estrita e

irrestrita, no sentido de que valeriam em qualquer tempo e lugar, e para todos os seres racionais, tal modelo clássico, dizia eu, foi derrubado por três eventos em particular: a reforma protestante; a primazia das ciências naturais modernas, de índole empirista; e o Iluminismo político, cuja mais clara expressão podemos encontrar na Revolução Francesa (mas também na Revolução Americana). É importante salientar que este modelo clássico de fundamentação apontava exatamente para a constituição de uma sociedade hierárquica e fundada numa concepção total de mundo, para a idéia de uma cultura e de uma civilização que serviriam de contraponto para a barbárie e a selvageria, e isso tanto dentro quanto fora dessa mesma totalidade.

A Reforma Protestante levou ao centro da sociabilidade e da política modernas exatamente a questão da convivência entre os diferentes credos. Ou seja, temos, com o movimento protestante, a colocação, no centro dos debates políticos modernos, da questão do pluralismo (cf. Rawls, 2002, p. 20-35). Nesse sentido, como estabelecer uma convivência pacífica entre adeptos de diferentes – e até divergentes – concepções de mundo? O fim das guerras de religião, nas modernas sociedades ocidentais, foi um dos grandes desafios no que diz respeito à constituição dessas mesmas sociedades em termos democráticos. Certamente a melhor resposta para essa convivência pacífica entre os adeptos de diferentes credos está em que tal convivência não pode ser fundada nos princípios de um destes credos em particular, em detrimento dos demais. Ora, é exatamente esta exigência de uma organização política laica que, entre outros princípios, esteve no centro das mudanças efetivamente levadas a cabo na França com a revolução de 1789¹. O próprio lema da revolução, “Liberdade, igualdade e fraternidade”, na medida em que partia do pressuposto de que todos nasciam livres e iguais (artigo primeiro da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*) apontava como consequência direta a ênfase tanto no laicismo quanto no pluralismo religioso e moral (artigo décimo desta mesma *Declaração*; pode-se também conferir esta questão no terceiro artigo da *Constituição Francesa*, de 1791).

Nesse sentido, podemos perceber que efetivamente a progressiva consolidação do pluralismo religioso e moral nas sociedades européias, tanto em termos de sociabilidade quanto em termos institucionais, aponta para a desestruturação de um modelo clássico de sociedade, que marcou profundamente a mentalidade e as instituições das sociedades ocidentais. É que o modelo tradicional de sociedade estava fundado na idéia de uma

¹ Pode-se também perceber a questão da colocação do pluralismo como o eixo da sociedade americana com a Revolução de 1776. Conferir, em relação a isso, os artigos I e IV das emendas à Constituição.

estrutura social hierárquica de caráter natural, justificada por meio da religião e da cultura. Nesse contexto, tanto a organização da esfera social e cultural quanto a organização do poder político eram determinadas pela religião e pela superioridade da raça/cultura nativa, no sentido de que, respectivamente, a partir da hierarquia e da vida boa fundamentada pela religião, tinha-se um modelo de hierarquia social e política e de sociabilidade e de conduta individual, respectivamente – um, e apenas um, modelo de sociedade e de sociabilidade; e de que a cultura/raça nativa seria o modelo por excelência de humanidade/civilização e de homem, que serviriam de modelos e de guias para a barbárie e a selvageria do restante do mundo.

É no contexto de recusa dessa Tradição (ou dessa *sociedade tradicional*) que efetivamente a Revolução Francesa, de 1789, adquire seu sentido. Porque, se observarmos tanto a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, quanto a *Constituição Francesa*, de 1791, a recusa dessa sociedade tradicional, fundada na religião (ou, o que é o mesmo, fundada em uma visão total de mundo), bem como de toda a organização social, cultural e política adveniente daqueles princípios religiosos, tal recusa, dizia eu, aparece em toda a sua clareza com esta revolução. Ora, é interessante se perceber que o Antigo Regime legitimava-se por meio do apelo à religião, por meio da justificação religiosa, bem como por meio da própria organização cultural herdada dos séculos (veja-se, por exemplo, em relação a isso, a diferença entre homem nobre e plebeu: a idéia de que o sangue azul, certificador da nobreza, possui uma genealogia ao longo dos séculos, por meio da qual é possível tanto traçar a história da nobreza quanto mostrar a ligação desses descendentes nobres com o homem primigênio, que, no caso deste homem primigênio, manteria uma ligação como que direta com o próprio Deus). A estrutura hierárquica da sociedade e, conseqüentemente, o lugar que cada um encontrava na sociedade, que eram passados como *naturais*, encontravam seu sentido por meio do apelo àquela justificação religiosa e àquela tradição cultural que remonta ao início de tudo e que se desenvolve ao longo dos séculos, ambas em estreita ligação.

Mas já Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1754, recusava o caráter natural das desigualdades sociais, apontando, em contrapartida, para o seu caráter *convencional* (cf. Rousseau, 1999, p. 51-52). Ora, estava claro, para os revolucionários franceses, depois de Rousseau, que a luta contra o Antigo Regime era concomitantemente a luta contra um modelo de sociedade, de sociabilidade, de cultura e mesmo de homem que a religião (e, em especial, a religião católica) e a tradição cultural justificavam como os únicos modelos. Ou seja, a luta contra o Antigo Regime somente poderia ser bem-sucedida

na medida em que derrubasse essa ordem social e política representada pelo Antigo Regime, mas também seu substrato cultural, a saber, a religião. É nesse contexto, inclusive, que nós podemos entender o sentido da afirmação de Marx de que a luta contra a religião foi a questão-chave da modernidade política, na medida em que a derrubada prática da velha ordem implicava necessariamente na recusa daquele mundo representado e legitimado pela religião (cf. Marx, 2004, p. 45-59). Num outro sentido, a própria afirmação marxiana de que a crítica da religião era o começo de toda crítica apontava para a necessidade da crítica da sociedade que elaborava a religião enquanto sua justificação, o que exigia a superação prática das estruturas sociais injustas e, conseqüentemente, da própria religião.

O moderno pensamento científico, com efeito, não admite que as questões religiosas, que os conteúdos religiosos possam ser tratados com racionalidade. É interessante, para se citar um exemplo, que um pensador como Immanuel Kant recuse, *ao mesmo tempo*, que se possa falar cientificamente sobre Deus, a imortalidade da alma e a liberdade (Kant, 2008, A3, B7, p. 40) e defenda, como condição para o aprendizado e desenvolvimento sociais, uma esfera pública efetivamente marcada pela crítica e discussão públicas dos assuntos públicos (cf. Kant, 2002, p. 13). Quer dizer, à impossibilidade de se estabelecer, a partir da ciência natural moderna, empirista, juízos científicos definitivamente certos, válidos em qualquer tempo e lugar, corresponde uma moderação em termos de sociabilidade e de práxis política, na exata medida em que, aqui, já não contaríamos com o rei-filósofo que tudo sabe e pode ou com o monarca absoluto, escorado pela autoridade eclesiástica e na sua tradição de sangue. É por isso que Kant enfatiza, no meu entender, tanto essa atividade de tateio da ciência, que não consegue formular um conhecimento irrestritamente objetivo e que, por isso mesmo, deve estar em constante desenvolvimento, quanto uma moderação em termos de realização da práxis política: já não teríamos condições de um planejamento pleno da própria sociedade por meio de uma instância central – tal questão cabe tão-somente à discussão aberta entre os próprios cidadãos. No caso da práxis política, a evolução da sociedade e o crescimento dos cidadãos somente são possíveis por meio daquela esfera pública marcada pela liberdade, pela crítica e pela discussão entre todos.

É interessante se perceber exatamente essa recusa, por parte do empirismo moderno, da possibilidade de se formular um conhecimento essencialista, absoluto, como o ponto de partida da própria atividade científica e da própria sociabilidade modernas. É no reconhecimento do caráter falível e parcial da própria atividade científica que a ciência moderna

trabalha; e é, concomitantemente, no reconhecimento da impossibilidade de se planejar toda a dinâmica social através da autoridade estatal que a ênfase na deliberação pública (e, por conseguinte, na moderação do poder do soberano) encontram seu sentido. Senão vejamos. Recusando a idéia de que o cientista/filósofo teria acesso, por meio dos procedimentos de sua ciência/filosofia, à essência da coisa em questão, um empirista como Hume e um racionalista como Kant partem do mesmo ponto: nós somente conhecemos os conteúdos empíricos, porque é somente neles que podemos encontrar regularidades e, portanto, construir um conhecimento minimamente objetivo (Hume, 1999, p. 27 *et seq.*; Kant, 2008, A7/B44, p. 3/35). Não há nada de prévio em nós (por exemplo, a alma imortal) que nos permitiria ter um acesso imediato à essência de cada coisa, nem cada coisa possui uma essência em si mesma, que caberia ao cientista/filósofo explicitar em sua objetividade (são os cientistas que interpretam as coisas e, nessa interpretação, buscam um mínimo de objetividade sobre aquelas mesmas coisas). As coisas se nos apresentam em sua pluralidade e o máximo que podemos fazer é encontrar regularidades e semelhanças entre elas, a partir da *constante* experimentação. Portanto, tanto o empirismo de Hume quanto o racionalismo de Kant são marcados por um ceticismo epistemológico moderado, no sentido de que uma verdade objetiva, absoluta, já não é mais possível de ser alcançada (Hume também defenderia a impossibilidade de uma moral universalista, ou seja, a impossibilidade de se fundamentar objetivamente valores morais). O empirismo moderno, de fato, recusa de maneira veemente a metafísica clássica, especificamente nessa sua pretensão de fundamentar objetivamente tanto o conceito de verdade (ciência, epistemologia) quanto de moralidade (ética e política). Todos os conteúdos que extrapolem os contextos de investigação e/ou as histórias e as culturas particulares são destituídos de racionalidade, ou seja, não podem ser objeto de investigação e de discurso científicos. Somente os contextos de experiência, portanto, possibilitam o discurso científico, sendo passíveis de racionalidade. Kant, que acordou do sono dogmático depois de estudar Hume², é um exemplo interessante de filósofo que recusa a forma clássica de conhecimento, sendo marcado por, como eu já disse acima, um

² Nos *Prolegômenos*, Kant diz, sobre Hume: “Desde as tentativas de Locke e de Leibniz, ou, mais ainda, desde a criação da metafísica, por mais longe que se remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela” (1974, p. 102). E, ainda: “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova” (1974, p. 104).

ceticismo epistemológico moderado, e, ao mesmo tempo, ainda acredita poder fundamentar de maneira objetiva a moralidade.

2. A sociedade moderna como sociedade pós-tradicional

Como já salientei acima, o pensamento científico-político moderno, tal qual delimitado respectivamente pelo empirismo (cujas mais claras expressões seriam Locke, Hume e, em certo sentido, o próprio Kant) e pelo Iluminismo político (cuja mais clara expressão seria a Revolução Francesa, de 1789), aponta para a percepção de que uma fundamentação última do conhecimento e da moral esbarraria, no caso da ciência, na barreira representada pelas limitadas capacidades do sujeito do conhecimento em sua relação com o objeto do conhecimento, e, no caso da esfera política, tanto na perda da naturalidade do domínio quanto no pluralismo religioso e moral e na afirmação de direitos individuais fundamentais, que tem como conseqüência a perda de naturalidade da cultura e da tradição religiosa. Nós temos, aqui, duas percepções importantes, enquanto marcando de maneira poderosa a mentalidade moderna.

(a) Contrariamente à ciência clássica, que ao seu modo acreditava encontrar uma hierarquia na natureza e, por meio dela, formular uma hierarquia na própria sociedade (veja-se, por exemplo, o conceito de sociedade como *comunidade natural*, em Aristóteles, e a constante comparação, realizada por este pensador, de que certas hierarquias sociais e políticas seriam concebidas como naturais por causa de sua similitude com o ambiente e as relações entre os animais – na natureza, o mais forte se sobrepõe ao mais fraco, o macho é superior à fêmea; conseqüentemente, o homem seria superior ao escravo, à mulher e aos filhos, etc. [cf. Aristóteles, 2004, Livro I, p. 143-168]), a ciência moderna, na medida em que já não vê a natureza como um modelo de *cosmo* (no sentido de *ordem natural*, contra o caos, entendido enquanto *desordem natural*) a ser copiado, mas sim como uma *res extensa* (no sentido de coisa dotada meramente de extensão e, no máximo, de estímulos automáticos) a ser utilizada, e mesmo na medida em que essa ciência moderna já não teria condições de formular um conhecimento rigorosamente objetivo (que, portanto, seria falível e que exigiria permanente aperfeiçoamento), a ciência moderna, como eu dizia, nesse contexto, é uma ciência marcada pela moderação do discurso sobre o mundo e, principalmente, sobre o homem e sobre a sociedade.

Muito mais do que a hierarquia social natural, muito mais do que a ordem social, explicitadas com base em uma ordem (religiosa ou cultural) imutável, Montesquieu, enquanto exemplo de pensador que afirma não possuir um saber total desligado dos contextos de experiência, acredita poder saber e perceber, a partir do (e somente a partir do) estudo dos fatores geográficos e culturais contextualmente localizados, o *espírito* de cada povo *em particular* (cf. Montesquieu, 1973, Livro XI, Capítulos I-VI, p. 155-162). Ou seja, e era isso que eu queria explicitar em relação à filosofia moderna, a idéia de totalidade social e cultural paulatinamente é posta por terra junto com a – ou por causa da – recusa de uma ciência entendida enquanto totalidade de saber e mesmo como formulando um saber total. Não é mero acaso que a filosofia moderna substitua a noção clássica de sociedade entendida como *comunidade natural* pela idéia de sociedade como uma associação contratual entre indivíduos egoístas (cf. Hobbes, 1979, Capítulo XIII, p. 74-77; Capítulo XVII, p. 103-106; Locke, 2001, Capítulo IX, p. 156-159; Rousseau, 1999, Capítulo VI, p. 69-71; Kant, 2003, §§ 41-42, p. 150-152), associação esta que encontra seu sentido exatamente no objetivo de garantir a defesa mútua e a realização imparcial da justiça *punitiva* enquanto seu fim básico.

(b) Contrariamente à idéia clássica de sociedade enquanto comunidade natural (ou seja, para o que aqui me interessa, enquanto totalidade cultural e regida por valores políticos, que estabelece hierarquias naturais, de acordo com o lugar de nascimento), o pensamento moderno enfatiza a não-naturalidade dessa mesma sociedade, de seus fundamentos culturais e, conseqüentemente, das hierarquias *naturais* (*naturais* no sentido de estarem de antemão justificadas; as sociedades tradicionais pressupõem sua hierarquia como natural porque ela estaria de antemão justificada enquanto modelo religioso/cultural por excelência) que aqueles fundamentos culturais tradicionais legitimam, fundamentam. Para os modernos, a cultura é algo não-natural, a sociedade e suas hierarquias não são naturais, mas fundamentalmente convenções (cf. Rousseau, 1999, p. 51). Isso é muito importante: porque, entre os clássicos, haveria, ao lado da naturalidade da sociedade, da cultura e das hierarquias sociais, a naturalidade do poder e da dominação, no sentido de que a naturalidade do poder e da dominação seria uma conseqüência daquelas naturalidades. À totalidade representada pela sociedade e pela cultura, no caso das sociedades tradicionais, apareceria a naturalidade do poder e da dominação que ele (o poder) carrega e reproduz, escorado na cultura/religião. Ora, entre os modernos, a percepção de que a sociedade é uma convenção e de que, portanto, ontologicamente falando, ela seria *posterior* aos próprios direitos

individuais fundamentais, tal percepção aponta de maneira direta tanto para a recusa da sociedade enquanto comunidade natural, enquanto totalidade cultural, quanto para a recusa das hierarquias pressupostas por essa comunidade natural e pela recusa da naturalidade da dominação vertical e hierárquica da sociedade. Na medida em que a sociedade (tradicional) é uma convenção e de que, portanto, suas (da sociedade tradicional) estruturas de poder são convenções, como quer Rousseau, formuladas pelos mais fortes *sobre* os mais fracos com o objetivo de legitimarem e reproduzirem sua (dos mais fortes) supremacia sobre estes (os mais fracos), aparece de forma clara o fato de que o poder e a dominação não possuem aquele caráter natural (no sentido de serem justificados de antemão), mas sim de que *são ligados a interesses de classe*, de que *são poderes de classe*. A derrubada da sociedade tradicional não poderia encontrar melhor argumento, melhor legitimação teórica (e, nesse contexto, Rousseau é considerado como, por assim dizer, *pai espiritual* da Revolução Francesa).

Vejamos bem. Entre os clássicos, as idéias correlatas de sociedade enquanto comunidade natural e enquanto totalidade cultural, enquanto *comunidade* de cultura, admitiam a conseqüente naturalidade do poder e da dominação hierárquica. Ora, é neste contexto que a possibilidade de uma cultura única, total, apontava para a percepção de que a identidade dos cidadãos, em uma sociedade tradicional, seria uma identidade de cultura – a própria idéia de cidadania, entre os gregos, conforme o tematiza Aristóteles, está fundada exatamente na identidade cultural. E uma comunidade de cultura, na medida em que aponta para a identidade cultural como esse substrato básico no que diz respeito à integração social e à legitimação das estruturas de poder e das relações tanto em nível interno quanto em nível externo, solidifica-se enquanto sociedade legitimada e, portanto, estável, possuindo identidade definida, que, por sua vez, fundamenta relações hierárquicas definidas. Por isso, no momento em que esta identidade cultural é posta em xeque pelo contato com culturas estranhas, ou mesmo no momento em que esta identidade cultural se defronta com identidades culturais estranhas (relação essa que poderia apontar para a pluralidade de formas culturais e, nesse caso, para o pluralismo de culturas, o que implicaria na recusa de um poder total em nível interno), pode-se recorrer aos valores da cultura nativa – agora absolutizados – para se defender a necessidade de se salvar esta cultura em perigo por meio da destruição das culturas inimigas. Em nível interno, no mesmo sentido, a centralidade da cultura não apenas reproduziria relações e estruturas de poder hierárquicas, mas também, e fundamentalmente, deslegitimaria qualquer tentativa de discordância e de ruptura em relação àquelas estruturas de dominação

hierárquicas por meio do apelo à naturalidade daqueles mesmos valores culturais (numa genealogia histórica, as sociedades tradicionais apontariam para seus valores centrais como tendo sido fundados por um homem primigênio, ou ditados diretamente por Deus a esse homem primigênio – daí o caráter absoluto, natural, inquestionado e fundante desses valores). As sociedades tradicionais não abrem espaço para a crítica, exatamente por conceberem-se como comunidades de cultura, como totalidades de cultura – aqui, a naturalidade das estruturas de poder encontrou o seu sentido em uma visão total de mundo, que a cultura representa e reproduz ao longo do tempo.

Mas é interessante de se perceber que, nos discursos filosóficos sobre a fundamentação do poder, a partir do século XVII (com Hobbes e Locke, para o que aqui me interessa) e principalmente a partir do século XVIII (com Rousseau, Kant e Adam Smith), a idéia de sociedade enquanto totalidade cultural, ou mesmo enquanto comunidade natural, enquanto comunidade de cultura, é substituída pela idéia de sociedade enquanto associação entre indivíduos egoístas (pediria a gentileza de não entendermos esse termo em um sentido moral pejorativo, negativo), que não têm nenhuma ligação com os demais que não o contrato jurídico-político que institui o Estado de direito e a sociedade civil regulada pelas leis e códigos jurídicos – sendo que o objetivo dessa associação é exatamente *a preservação da privacidade e da propriedade*, representada pela idéia de direitos individuais fundamentais, função para a qual o Estado, marcado pela justiça punitiva, bastaria. Os cidadãos modernos, e isso é muito importante, na medida em que se afirma o caráter eminentemente privado de sua vida, não teriam nenhuma relação com os demais que não esta relação de liberdade e de igualdade jurídicas, ou seja, esses indivíduos/cidadãos se relacionariam entre si eminentemente com base do direito (e, especificamente, com base no direito privado enquanto fundamento do próprio direito público); não haveria nenhum vínculo cultural ou moral anterior ao direito: a cultura é uma questão privada, de escolha privada.

Ora, esse individualismo egoísta, por assim dizer, que entre os modernos é o fundamento e o limite do poder político, recusa, como já deixei explícito acima, que a cultura possa constituir o fundamento primeiro no que diz respeito à orientação da sociabilidade e à legitimação do poder e da dominação. A sociedade enquanto comunidade natural e de cultura perde seu sentido, na medida em que a recusa a esta, no caso dos modernos, equivale à renúncia daquele mundo hierárquico natural que a totalidade de cultura apresentava como o modelo por excelência. Doravante, não é o lugar de nascimento, legitimado em termos religiosos e culturais, que

determina as hierarquias sociais, mas sim o trabalho e o desenvolvimento das capacidades por parte de cada indivíduo em particular (veja-se, nesse aspecto, a ênfase protestante e a ênfase do liberalismo clássico nessa questão do trabalho e no desenvolvimento dos talentos naturais enquanto o único critério justificador de desigualdades sociais e econômicas legítimas, numa situação como a moderna, na qual a igualdade jurídica entre todos põe por terra as hierarquias naturais, fundadas no sangue, estabelecendo o mérito individual e o desenvolvimento das próprias capacidades por meio do trabalho como esse único critério legítimo das hierarquias em termos de *status* [cf. Locke, 2001, Capítulo V, p. 97-113; Smith, 1999, p. 94-95; Weber, 2004, p. 29]). E doravante também já não é mais possível justificar o caráter inquestionado ou mesmo sagrado das instituições com base no apelo à tradição cultural e religiosa, que conceberiam essa mesma sociedade enquanto comunidade *natural*. Não há nenhuma naturalidade no que diz respeito à sociedade, que necessariamente encontraria o seu sentido e a sua validade na medida em que estivesse fundada nos direitos individuais fundamentais. Para além dessa forma de legitimação, a sociedade tornar-se-ia injusta e, portanto, como afirma Locke, o poder político poderia e deveria ser derrubado (cf. Locke, 2001, Capítulo XIX, p. 213-234).

Nesse sentido, a sociedade moderna é uma sociedade pós-tradicional exatamente porque, em contraposição às sociedades tradicionais, pressupõe a não-naturalidade da sociedade, de suas instituições e das estruturas de poder que encontram seu sentido naquelas. A sociedade moderna recusa identificar-se a partir da afirmação de uma totalidade cultural, e isso decorre do fato de ela colocar como seu fundamento os direitos individuais fundamentais (para o que aqui me interessa, as liberdades e direitos básicos enfeixados sob o conceito de liberdade – liberdade de pensamento e de consciência, integridade física e psicológica, liberdade de crença, etc.). Doravante, a questão da fundamentação do poder parte justamente daqueles direitos individuais fundamentais, que afirmam a possibilidade do universalismo apenas a partir do – e mesmo por causa do – individualismo.

3. Da noção de esfera pública e esfera privada: algumas considerações à guisa de conclusão

A modernidade política, nesse sentido, contrariamente ao pensamento clássico, na medida em que (essa mesma modernidade política) enfatiza os direitos individuais fundamentais não apenas como a base, mas também

como a barreira do próprio poder político, torna explícita uma *dicotomia* importante para entendermos a constituição da moderna cultura política e da sociabilidade daí adveniente, a saber: a distinção entre esfera pública e esfera privada. Ora, a própria colocação dos direitos individuais fundamentais como o fundamento e também como o freio do poder implica em que o poder político, pelo fato de estar fundado neles, encontre seu (do poder político) sentido exatamente na defesa e na promoção desses direitos; e também implica em que esses direitos individuais fundamentais estabelecem uma esfera de privacidade que sob hipótese alguma pode ser adentrada seja pelo Estado, seja pelos demais indivíduos. Quer dizer, e essa é uma conquista importante por parte da modernidade política, o indivíduo possui uma esfera de liberdade crítica e criativa que é só dele e somente determinada pelas escolhas que ele faz, não cabendo nenhuma intervenção externa à própria vontade desse mesmo indivíduo.

Nesse contexto, a idéia de sociedade enquanto totalidade cultural já não tem mais lugar. Não há mais um modelo de sociabilidade, de civilização e de homem a partir do qual se daria a formatação individual e mesmo coletiva. É óbvio que o Estado-nação que paulatinamente surge a partir do século XVIII aponta para a idéia de comunidade cultural e mesmo para a idéia de raça enquanto possibilitando a própria construção de uma identidade nacional, mas é interessante de se perceber que as sociedades modernas efetivamente recusam que a comunidade de cultura possa fomentar e legitimar o poder político, especialmente no sentido de conceber uma espécie de naturalidade, de caráter inquestionado, da dominação e das estruturas de poder. Entre os modernos, são os princípios jurídicos, que encontram sua base na idéia de direitos individuais fundamentais, aqueles códigos orientadores da sociabilidade. Ora, a modernidade consolida efetivamente a esfera privada como o lugar por excelência no que diz respeito à liberdade crítica e criativa do indivíduo: ele tem condições de seguir sua vida do jeito que quiser, de realizar uma estética de si sobre si mesmo no que diz respeito à construção de sua vida e daquilo que ele quer, em termos de prazer, de felicidade, etc.

Esse caráter eminentemente privado da vida de cada indivíduo, que estabelece um freio, uma barreira intransponível a qualquer outro indivíduo e às próprias instituições, também se volta contra o dogmatismo religioso e a idéia de que a religião seria o modelo por excelência no que diz respeito à orientação da sociabilidade e da própria vida individual – se volta contra, portanto, aquela idéia de que a religião deveria orientar a sociedade como um todo a partir de seus preceitos. Aqui, ou seja, entre os modernos, a própria formulação dos direitos individuais fundamentais empurra a religião

da centralidade em termos de esfera pública que ela ocupava para o privatismo civil, no qual cada indivíduo em particular decide o que quer seguir em termos de crenças, bem como em como ele quer seguir essas crenças.

Ora, o Estado moderno, na medida em que é organizado em torno à defesa e à promoção dos direitos sociais individuais, é perpassado por um processo de laicismo e de racionalização a partir dos quais questões religiosas e culturais são transladadas para a esfera privada, dos indivíduos e grupos da sociedade civil, e a partir dos quais esse mesmo Estado deve legitimar-se publicamente por meio de um processo de justificação pública que pressuponha o universalismo moral como consequência da afirmação dos direitos individuais fundamentais. Nós temos, nesse caso, indivíduos egoístas que, em termos políticos, pelo *status* jurídico de livres e iguais uns frente aos outros, uns em relação aos outros, exigem justificação da coisa pública a partir de um procedimento em relação ao qual as vontades particulares possam tanto sentir-se ouvidas, dar a sua palavra quanto, conseqüentemente, darem seu aval em relação à validade ou não daquelas políticas públicas.

O Estado moderno tem sua gênese, e isso é muito interessante, exatamente com o objetivo de proteger e fomentar os direitos individuais fundamentais em seu caráter universalista, ou seja, válido para todos e para cada indivíduo em particular – na medida em que todos são equalizados. A idéia, presente na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, de que *todos nascem* livres e iguais enfatiza que é esse fato que marca o início da ordem política e que determina sua finalidade. Mas marca também uma forma de se compreender tanto a sociabilidade quanto a liberdade individual que enfatiza exatamente esse individualismo caracterizado pela idéia de que o indivíduo tem o direito, como diz Locke, à sua vida, à sua liberdade e aos seus bens, de modo que nenhuma instituição ou nenhum indivíduo externo pode violar a integridade física e psicológica desse mesmo indivíduo, que, por causa da sua liberdade e da sua igualdade em relação aos demais, tem o direito de seguir sua vida do jeito que quiser. Nesse contexto, os direitos individuais fundamentais embasam a fundamentação do Estado fundamentalmente com o objetivo de freá-lo e de fazê-lo frear aquelas concepções de mundo que se propõe enquanto visões totais de mundo. Trata-se de uma ênfase primordial, em termos de modernidade política, no individualismo (tal qual representado na idéia de direitos individuais fundamentais) e no privatismo civil enquanto os fundamentos da ordem social (e econômica) moderna, que deve se guiar por eles.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- HOBBS, T. *Leviatã*, ou matéria e forma de um poder eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. Prolegômenos. In: KANT, I. *Crítica da razão pura* e outros textos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 99-193.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: “o que é o esclarecimento?”. In: KANT, I. *A paz perpétua* e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes; A doutrina do Direito; A doutrina da virtude*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil* e outros escritos. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Alex Marins. São Paulo: M. Claret, 2004.
- MONTESQUIEU, C.-L. de S., Barão de. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. um livro para todos e para ninguém. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J.. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. Trad. e anot. Teodora Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Vol. I.

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Em cima das árvores: a filosofia e o restante da cultura

Marcos Carvalho Lopes *

Data de submissão: 19 nov. 2010

Data de aprovação: 19 mar. 2011

Resumo

O artigo trata da relação entre a filosofia e o restante da cultura. Desenvolve uma narrativa que parte da interpretação que Rorty faz de Platão e sua reivindicação de um acesso privilegiado por parte do filósofo a uma forma de saber que descreve o realmente real (uma forma de conhecimento que se impõe verticalmente). O artigo separa as disputas entre filósofos e poetas e filósofos e sofistas, destacando o desenvolvimento da idéia de uma separação ontológica entre aparência e realidade. Como consequência de tal distinção, a Filosofia tentaria se afastar do diálogo e da finitude de todas as obras humanas. Por fim, defende uma evasão da Filosofia (com letra maiúscula e sabor teológico) para a filosofia (de letra minúscula e parte da cultura ordinária).

Palavras-chave: Metafilosofia; Richard Rorty; Platão; literatura; epistemologia; cultura.

Abstract

The article explores the relationship between philosophy and the rest of culture. It develops a narrative that is based on Rorty's interpretation of Plato and his claim of philosopher's privileged access to a form of knowledge that describes the really real one (a form of knowledge that is imposed vertically). The article distinguishes the disputes between philosophers and poets and philosophers and sophists, highlighting the development of the idea of an ontological separation between appearance and reality. As a consequence of this distinction, Philosophy would try to move away from dialogue and the finitude of all human works. Finally the paper defends an evasion of Philosophy (with a capital letter and theological flavor) to philosophy (with a lowercase letter and part of common culture).

Keywords: Metaphilosophy; Richard Rorty; Plato; literature; epistemology; culture.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), bolsista CAPES, com Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

*“Internalizar poemas de Shakespeare, Milton, Whitman
ensina a pensar de maneira mais abrangente
do que Platão será capaz de fazê-lo.
Não podemos todos nos tornar filósofos,
mas podemos seguir os poetas,
em sua velha rixa com a filosofia,
que pode ser um meio de vida,
mas cujo estudo é a morte.”*

(Harold Bloom, *Onde encontrar a sabedoria?*, p. 79)

Uma imagem que me agrada para descrever a posição do filósofo em relação à sociedade e à história é a que fornece Ítalo Calvino em seu romance *O barão nas árvores*: o jovem nobre Cosme Rondó, em um rompante, resolve subir em uma árvore e por obstinação permanece toda sua vida vivendo de galho em galho sem voltar ao solo. O interesse na narrativa de Calvino está no fato de que o personagem não busca o exílio nas árvores para fugir da humanidade, mas sim para servi-la e preservar sua própria singularidade: o barão Cosme se recusa a voltar ao solo não por misantropia,

mas sabendo sempre que, para estar de fato com os outros, o único caminho era permanecer separado dos outros, impondo teimosamente a si, e aos demais, aquela sua incomoda singularidade e solidão em todas as horas e momentos de sua vida, assim como é vocação do poeta, do explorador, do revolucionário. (Calvino, 1997, p. 14)

A narrativa de Calvino foi animada pela idéia de pensar “o papel que podemos ter no movimento histórico, enquanto novas esperanças e amarguras se alternam” (Calvino, 1997, p. 13). A história de Cosme carrega a ambigüidade de ser ao mesmo tempo romântica e platônica: por um lado, existe a escolha de uma forma de vida que traz desafios árduos e exige disciplina e vontade, por outro lado, isso parte de alguém que platonicamente procura se distanciar do “solo comum” da vida cotidiana.

A validade desta imagem é parcial, já que nem todos os que pretendem possuir a designação de filósofos nela se reconheceriam. Esta mesma parcialidade não a invalida, já que, em debates sobre a natureza da Filosofia, o que há de interessante advém de posições que se mostram radicalmente parciais e excludentes (Rorty, 2001). A imagem de Cosme Rondó multiplicada dá uma boa idéia do absurdo da “desconversação” que cordialmente (Margutti, 2000) reina nos Departamentos de Filosofia: cada filósofo em sua árvore (que fornece as raízes de sua razão, sustentando sua

posição privilegiada de espectador) desenvolvendo trabalhos que são suficientemente “diferentes” para justificar a ausência de diálogo e a “irrelevância comparada”.¹

Então, para tentar construir alguma possibilidade de comunicação nessa estranha floresta, sigo Richard Rorty, excluindo da categoria de “filósofos” os *técnicos* (que tomam problemas filosóficos – que consideram perenes – como exercícios de ginástica mental) e os *filólogos* (que se prendem a um autor canônico, tentando construir uma descrição que dê coerência para as suas obras, sem se questionar sobre a utilidade ou a justificação da posição de autoridade deste autor). Assim, Rorty propõe que

restrinjamos essa categoria aos intelectuais do século XX que tenham se sentido intrigados ou iludidos com a obra de Platão e Kant e que decidiram interessar-se pela filosofia para poder responder as perguntas que a leitura da obra destes autores havia lhes suscitado. (Rorty, 2001, p. 48)

Os filósofos teriam se inspirado em Platão e/ou Kant, mas nem por isso seriam platônicos ou kantianos. As questões que emergem da leitura destes pensadores seriam uma espécie de perspectiva paradigmática que marcou a Filosofia, pelo menos no último século. O próprio Rorty (2000, p. 153) não foge desta regra, já que procurou na Filosofia encontrar algum modo de conciliar virtude e conhecimento em uma única teoria, numa visão unificada. A busca por “encontrar um jeito de ser, ao mesmo tempo, um esnobe espiritual, e um amigo da humanidade – um pensador recluso e um lutador pela causa da justiça”, parece-me semelhante à tentativa do barão Cosme Rondó do romance de Calvino, de procurar um modo de vida por meio do qual poderia preservar seus gostos idiossincráticos e servir ao mesmo tempo ao bem comum. A fuga do “solo comum” foi, para Rorty, a tentativa de acreditar em universais platônicos. Nesse sentido, procurava se alinhar a definição que Platão oferece do filósofo no Livro IV da *República*: “são filósofos aqueles que podem chegar ao conhecimento do imutável ao passo que os que não podem, mas erram na multiplicidade dos objetos variáveis, não são filósofos” (484 a).

Rorty se desiludiu com as promessas da Filosofia e passou a caminhar em uma direção antiplatônica: para ele, lidar com o que é múltiplo e variado

¹ O “projeto” de uma Faculdade de Irrelevância Comparada foi desenvolvido por Umberto Eco (com a colaboração de Ezio Raimondi e Giorgio Sandri) durante uma longa reunião do conselho da universidade em que trabalhava. Temos então a proposta de fundação de disciplinas como “Instituições revolucionárias”, “estática heraclitiana”, “dinâmica parmenidiana”, “urbanismo cigano” etc. Tal “projeto” tornou-se uma secção de sua obra *Segundo diário mínimo* (Eco, 1993).

seria o caminho para tornar a atividade dos filósofos mais útil socialmente, deixando de lado a pretensão kantiana de fundamentar a cultura. Rorty defendia a transformação da Filosofia em filosofia, assumindo uma dimensão finita e falibilista para qualquer conhecimento possível.

Neste artigo quero examinar esta proposta de Rorty, contrapondo-a à posição de Platão (1) quanto à relação da Filosofia/filosofia com o restante da cultura e (2) a questão de como ambos vêem o conhecimento. A primeira interrogação envolve a disputa entre filósofos e poetas. A segunda trata do embate entre filósofos e sofistas.

*

O que diferencia a Filosofia do restante da cultura? A postulação de alguma diferença com “cheiro teológico” pode ser percebida na grafia do nome com letra maiúscula: a Filosofia com “F” maiúsculo tentaria herdar o poder sobre a Verdade, o Bem e a Justiça que possuíam o sábio, o vidente e o poeta (Conford, 1989). Estes eram tidos como Mestres da Verdade, sua palavra tinha o poder de criar a Verdade, era uma palavra sagrada. Já os guerreiros tinham direito à palavra de um modo diferente, a palavra pública de sua assembléia era marcada pela *isegoría* (o direito de falar e emitir opiniões) e *isonomia* (a igualdade de direitos perante a lei do grupo, feita pelo próprio grupo). De seu diálogo leigo e humano advém a *polis* e com ela a política e o consequente enfraquecimento dos tradicionais mestres da Verdade (Detienne, 1983). A palavra-Verdade (*alethéia*) e a palavra política, a palavra persuasão (*doxá*), são utilizadas de modo indistinto pelos primeiros pensadores pré-socráticos. Pitágoras de Samos e, principalmente, Parmênides de Eléia irão se afastar da posição de persuasão e fortalecer a dimensão de Verdade de sua fala. Nesse sentido, se o Sócrates histórico se desinteressou totalmente do tipo de conhecimento que uma inspiração poética poderia fornecer, Platão demonstra ter maiores pretensões religiosas, sendo que, com ele, a sabedoria intuitiva do filósofo pode ser aproximada da loucura divina que dá asas à alma na direção da Verdade (Ghiraldelli Jr., 2008). A atividade contemplativa do filósofo e o exercício do logos lhe dariam a posse de uma *teoria* que fundaria seu poder, assim como a força do *mito* daria poder *teológico* aos poetas. Platão tentaria, com a Filosofia, substituir a influência dogmática que Homero tinha na formação dos gregos, assim como o relativismo da *doxá* dos sofistas. Para tanto, era necessário que redescrevesse o lugar das narrativas na atividade de aquisição de conhecimentos. O movimento do pensamento de Platão vai do *nomos* para a *physis*, adaptando uma perspectiva cosmológica para a visão da ética e

da política, privilegiando, assim, a harmonia e a estabilidade como princípios.

A identificação socrática de virtude e conhecimento é alargada em sentido pitagórico, sob influência também de Parmênides. A ideia do conhecimento como reminiscência, tal como descrita no *Menón (anamnese)*, e a crença na imortalidade da alma, exposta no *Fédon*, apontam para a ideia de que a Virtude não poderia ser conhecida por nenhum sentido corporal, e que o desprendimento da alma do corpo nos elevaria à percepção dos universais, na medida em que os interesses particulares fossem abandonados. O estudo da matemática já surgia como um exercício que ajudaria a educar a alma e apontaria para o tipo de saber universal e atemporal que a Teoria das Formas reivindica para a Justiça, o Belo, o Bem etc.

Para nossos objetivos, cabe observar como, na *República*, Platão fundamenta o lugar da Filosofia em relação ao restante da cultura e, a seguir, observar como o conhecimento é definido no *Teeteto*, e como tal descrição repercute na história da filosofia.

Seguindo a ideia de Christopher Rowe (2006) de que a *República* de Platão teria como temática geral o pagamento da justiça, mostrando que a virtude de ser justo daria ao homem uma vida mais feliz que a de qualquer outro, podemos ter uma perspectiva que liga o início de sua narrativa (quando o rico e idoso Céfalo é interrogado por Sócrates sobre sua velhice e como a riqueza serve de consolo neste momento de sua vida, o diálogo se desloca para o tema da justiça e o interlocutor se retira com a desculpa de que deveria ir fazer sacrifício aos deuses) e sua conclusão (com o escatológico mito de Er, que mostra que a forma de vida e política descrita na *República* salvam a felicidade do homem não apenas dentro do tempo, mas também na eternidade).

Para demonstrar isto, Platão pressupõe um paralelismo entre a “psicologia” do indivíduo e a política da *polis*, de tal forma que descrevendo uma cidade justa mostraria também como deveria se portar o homem justo. Como princípio geral de seu projeto de uma cidade justa, Platão pensa no tipo de educação que as pessoas deveriam receber para manter sua ordem. Por isso mesmo, lembra os exemplos de ações não virtuosas que os deuses geralmente cometiam na obra dos poetas clássicos da Grécia Antiga e os condena: tais exemplos contaminariam a educação dos jovens e deveriam ser repelidos da *polis* que se quer justa.

As crianças não possuiriam ainda discernimento suficiente para perceber o aspecto alegórico dos mitos, contudo, Platão não deixa de considerar necessário o uso das narrativas no processo educativo. Uma

alegoria, quando não é reconhecida como tal, toma proporção de mito e gera um modo de vida. Por isso mesmo, Platão constrói uma “nobre mentira” que teria por fim servir de mito fundador para sua cidade, sabendo que este, passado de geração em geração, criaria uma crença, mas que não haveria nenhum meio de convencer os homens, a princípio, da veracidade de sua narrativa (*República*, III, 415 c-d). A “nobre mentira” teria uma função política conservadora e uma função epistemológica revolucionária (Lear, 2006), ao servir para fundar uma cidade onde a relação entre conhecimento e virtude fundariam a hierarquia social; de tal forma que a hegemonia de uma das partes da alma indicaria a posição social de cada qual: os trabalhadores, governados pelos desejos; os guerreiros, pela paixão; e os governantes e conselheiros, pela razão. Como, para Platão, qualquer mudança indicava “pervertibilidade”, sua cidade estaria fechada a influências externas e deveria ser governada por uma elite que fosse educada na busca do que é eterno e imutável, em outras palavras, por filósofos. Para tanto, na *República*, Platão fala em dois objetos de saber distintos: as crenças seriam fálvéis e se baseariam em impressões sensíveis particulares, elas seriam o que procuram os amantes dos espetáculos, das artes, os homens de ação; já o filósofo procuraria o que é em si mesmo, universal e imutável, por isso infalível. Enquanto as pessoas comuns ficariam presas a opiniões (*doxá*), o filósofo buscaria o conhecimento (*episteme*).

Para os adultos que não poderiam ser convencidos pela “nobre mentira”, seria necessário contar outra história que lhes convencesse, por um lado, da posição privilegiada do filósofo, e, por outro, de que a existência cotidiana seria marcada pela crença em falsas opiniões, sombras e ecos do realmente real.

Nesse sentido, a alegoria da caverna, narrada no livro VII da *República*, é a metáfora central que funda a Filosofia ocidental (Rorty, 2008) e sua pretensão de *autoridade e poder* (Heidegger, 2010).

A alegoria da caverna é uma imagem poderosa que Platão utiliza para mostrar o poder que teria a Filosofia de separar realidade e aparência. Para tentar se livrar da influência dos poetas, que se prendem a imitações de imitações e não alcançam nada de verdadeiro, Platão tem que recorrer a recursos poéticos e, desta forma, criar uma narrativa que funcione como uma sombra que denuncia o mundo das sombras cotidianas.

Athur C. Danto (1984, p. 10 [tradução nossa]) esclarece bem este ponto, explicando que:

Tudo o que conhecem os prisioneiros são sombras e imagens projetadas na parede da caverna. Estas compõem sua realidade. As sombras são a pedra de toque da inteligibilidade para as criaturas que se encontram em suas

circunstâncias, porque, como a única coisa que conhecem são as sombras, não terá significado para eles nenhuma afirmação salvo as que se referem as sombras. Isto é o que dificulta, ou, quem sabe, torna impossível que conheçam os limites do seu mundo e inclusive que seu mundo tem limites, porque, como fazer inteligível a expressão “somente sombras” em termos que se referem somente a sombras? Está é uma afirmação sobre a realidade feita a partir de fora dela e alguém que compreenda a realidade somente de dentro não pode saber que o está fazendo assim. Haja visto que não cabe que nos lhes expliquemos, a liberação deve ser uma espécie de milagre lógico e, assim, Platão recorreu à poesia e à metáfora, dado que a explicação literal estava excluída.

O filósofo seria aquele que consegue se libertar das sombras e aparências e segue o caminho ascendente para fora da caverna, contemplando as coisas como são em si mesmas, e, por fim, a totalidade do Bem.

De posse da autoridade do saber de quem contemplou a Verdade, de quem possui uma teoria, o filósofo volta à caverna para corrigir o olhar dos acorrentados (*ortótes*), onde seu saber não seria reconhecido pelos que se acostumaram a tomar o aparente pelo real. O filósofo correria inclusive o risco de ser assassinado pelas pessoas que se deixam governar por sombras (como aconteceu com Sócrates, condenado a morte pela cidade de Atenas).

Este caminho de iluminação garantiria ao filósofo a conjunção de Virtude e Conhecimento, assim como a posse da Verdade. Tal caminho de educação nos levaria a seguir por nossa própria razão e não por “ouvir dizer”, como se dava a educação proporcionada pelos poetas. Nesse sentido, cada qual deveria fazer o seu caminho. Contudo, Platão acreditava que na alma de cada um existiria uma impressão das Formas universais, que poderiam ser descobertas por cada qual, abstraindo-as dos entes particulares, ou seja, na medida em que a pessoa se afastasse das idiosincrasias pessoais se aproximaria da Razão universal. Mas qual seria este caminho?

*

A alegoria da caverna serve para dar uma imagem do que seria o processo de aquisição de conhecimento, ilustrando a trilha que seria necessário percorrer para se alcançar a visão das Formas. Por isso mesmo, a aptidão para ver seria análoga à capacidade de conhecer. O caminho que parte das sombras teria seu equivalente nas impressões sensíveis confusas, ilusórias (*eikasía*), que seriam aos poucos superadas, tendo como escopo a

visão do sol da Verdade, com o domínio de raciocínios puros, abstratos e dialéticos, até a intuição dos primeiros princípios (*noesis*). A matemática surge como um recurso para se passar das crenças que se ligam a sensibilidade para as formas mais abstratas de raciocínio. A *dianóia* seria a razão discursiva ligada a esse tipo de dedução hipotética e raciocínio utilizado nos cálculos. A passagem da *dianóia* para a *noesis* ocorreria por um tipo de inspiração que seria conseguido após muitos anos de estudo, sendo que poucos alcançariam essa possibilidade de visão da totalidade.

No *Teteteto*, Sócrates conversa com um jovem que dá nome ao diálogo e que é discípulo no estudo da matemática de Teodoro. Este último, por sua vez, foi seguidor de Protágoras, o sofista que afirmava ser o homem a medida de todas as coisas. Teodoro, apesar de sua capacidade reconhecida na área da matemática, não demonstra no diálogo capacidade de desenvolver o jogo de pedir e dar razões, que seria próprio do saber filosófico: ele se abstém de argumentar com Sócrates, e quando o faz não se sai muito bem. Enquanto seu mestre se esquivava da conversação, o jovem Teeteto investiga com Sócrates o que seria o conhecimento (Xavier, 2007). Embora o diálogo termine em *aporia*, já que Sócrates não aceita nenhuma das definições oferecidas pelo jovem, a descrição do conhecimento como crença verdadeira justificada tornou-se paradigmática. O ponto importante é que com ela Platão refuta a idéia de que uma crença verdadeira seja já conhecimento, dando exemplo de um tribunal, onde a persuasão e o “ouvir dizer” tomam lugar da verdade: por mais evidências que tenhamos contra um suspeito, como podemos dizer que temos “conhecimento” sobre a culpa de alguém? O importante aqui é o contraste entre o tipo de saber que podemos ter de fatos empíricos e o tipo de conhecimento que a matemática proporciona. Nesta última, sempre podemos justificar nossas afirmações, “tirando a prova” etc. Como Platão faz uma distinção forte entre os objetos de crença e os objetos de conhecimento, sua descrição aponta para certo ceticismo em relação à possibilidade de conhecimento dentro do cotidiano e indica uma perspectiva mística de apreensão da totalidade.

É difícil saber se tal perspectiva de uma visão da totalidade nos daria um poder de argumentação capaz de convencer qualquer pessoa, ou se, com ele, entraríamos num estado de plenitude incomunicável; como também é difícil conciliar a identificação de beleza com racionalidade de Sócrates e a forma como o mesmo se relaciona com Diotima, ou como se contagia poeticamente pela paisagem no *Fedro*. Isso acontece porque, na perspectiva de Platão, tomando o conhecimento como crença verdadeira justificada, é impossível saber exatamente o que seria este complemento de justificação

que nos faria da terceira para a quarta divisão da linha segmentada, ou seja, avançar da *dianóia* para a *noesis*.

Este algo mais que se deve acrescentar à crença verdadeira para fazê-la conhecimento tornou-se objeto de disputa entre os filósofos que pretendiam construir uma teoria fundacionista. A tentativa foi de encontrar um ponto arquimediano inquestionável, ou que se fundamente em sua efetividade, para, a partir dele, chegar a uma visão da realidade como ela é. O discurso da Filosofia pretendia alcançar uma dimensão não contextualizável em algum ente privilegiado ou nalguma certeza ou evidência incondicional. Como afirmou Donald Davidson, os problemas que a noção de justificação lança para as perspectivas fundacionistas antecipam as dificuldades enfrentadas pelas teorias modernas do sujeito (Davidson, 2002, p. 109-110). A pergunta pelo tipo de justificação necessário para que haja conhecimento tornou-se então a principal interrogação da epistemologia, era preciso desvelar a Razão que fundamentaria o saber objetivo.

Platão inventou a Filosofia e a Razão e, na busca de seguir suas pegadas, muitos filósofos tentaram propor sua visão da totalidade, pressupondo possuir o poder de separar aparência e realidade. Nesse sentido, dizer que a Filosofia ocidental é uma série de notas de pé de página na obra de Platão (como fez Whitehead) não é exagerar a importância deste pensador: a cultura ocidental herdou dos gregos sua forma de pensar e, por isso mesmo, vale dizer, como Heidegger, que toda metafísica é platonismo e todo platonismo é metafísica.

Mas o que é metafísica? Gosto de uma definição irônica encontrada em no conto de Jorge Luis Borges (1998), “Tlön, Uqbar: *Orbis Tertius*”:

Os metafísicos de Tlön não buscam a verdade, nem seguir a verossimilhança: buscam o assombro. Julgam que a metafísica é um ramo de literatura fantástica. Sabem que um sistema não é outra coisa que a subordinação de todos os aspectos do universo a um deles. Até a frase “todos os aspectos” é inaceitável porque supõe a impossível adição do instante presente e dos pretéritos. Nem é lícito o plural “os pretéritos”, porque supõe outra operação impossível... (Borges, 1998, p. 481-482)

A metafísica seria um tipo de literatura fantástica que passou a ser vista como possuindo os fundamentos do realmente real. Podemos encontrar em Platão o discurso que deu origem à idéia de Filosofia com letra maiúscula. Neste sentido, cabe levar em conta as palavras provocativas de Harold Bloom: “Talvez Platão (ou o Sócrates por ele registrado) tenha

sido o primeiro e último filósofo, assim como Jesus foi o primeiro e último cristão” (Bloom, 2005, p. 80).

A descrição do conhecimento como crença verdadeira justificada sofreu um golpe decisivo com um pequeno artigo de Edmund Gettier, publicado em 1963. Nele, o filósofo mostrava que a justificção para se crer em algo não se conecta de modo certo, e talvez de modo nenhum, com a verdade deste conteúdo. A descrição de Gettier apontava para algo que alguns filósofos deviam intuir, como o “segundo” Wittgenstein (1990, §205), quando afirmou que “se verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso”. O artigo criou sérios problemas para teorias fundacionistas do conhecimento e reforçou enormemente os que defendiam teorias causais. A possibilidade de encontrar algum “gancho celeste” não-relacional que pudesse servir de fundamento para avaliação das outras áreas da cultura tornou-se uma quimera. A aceitação de uma perspectiva causal para o conhecimento leva a uma necessidade de pensar de modo mais sério a historicidade do saber. Com a contribuição de Thomas Khun e sua idéia de paradigmas, essa dimensão mutável do saber passa a ser encarada de modo mais aceitável.

Para Richard Rorty, essa nova situação pedia uma redescrção da Filosofia, onde a esperança estaria em tomar a filosofia como gênero literário, em não fazer Filosofia no sentido platônico, ou seja, levar a sério a idéia de que “pensar sobre a Verdade não ajuda a dizer algo verdadeiro, nem pensar sobre o Bem ajuda a agir bem, nem pensar sobre a Racionalidade ajuda a ser racional” (Rorty, 1999, p. 15). Deste modo, a filosofia, pensada com letra minúscula, não abandona sua dimensão historicista e leva a sério a indicação de Hegel de tentar traduzir seu próprio tempo em pensamento. Como não seria mais possível construir “teorias” que permitissem chegar a uma descrição da realidade como ela é, a tarefa da filosofia passaria a ser ajudar no processo de mudar nossas crenças e nossa forma de vida. As perguntas platônicas sobre essências deveriam ser abandonadas por questões que apontem para um futuro utópico, uma realidade diferente da atual: a imaginação, assim, tomaria o lugar que hoje é dado para a razão.

A disputa entre Filosofia e poesia e entre a Filosofia e a Sofística precisaria também ser reavaliada. Para tanto, é necessário esclarecer o que está em jogo em cada embate. A luta com os poetas coloca a questão do que é melhor para o homem: guiar-se pela razão, na tentativa de descobrir a realidade como ela é, ou se deixarem levar pela imaginação, buscando a transformação de si mesmo. Este confronto, para Rorty, perde parte do seu interesse quando não temos mais nada que justifique o acesso privilegiado de nenhuma área da cultura à realidade como ela é. Assim, a razão

aproximar-se-ia das formas de discurso usuais e a poesia seria uma forma de discurso não-usual, que traz consigo novas descrições do mundo e aponta para novos hábitos. Isso indica uma “guinada geral contra a teoria e a favor da narrativa” (Rorty, 2007, p. 21).

No ringue da luta entre filósofos e sofistas, entra em cena a utilidade do tópico “verdade”. Neste embate, a Filosofia apresenta duas perspectivas horizontais: o racionalismo, com suas metáforas de elevação e veneração do consenso racional, e o romantismo, com sua exaltação dos sentimentos e suas metáforas de profundidade. As duas perspectivas procuram alcançar uma posição privilegiada e de lá descrever “a realidade como ela é”. Rorty rejeita ambas as alternativas e afirma um antropocentrismo protagoriano, substituindo a noção de legitimidade (invocada tanto por racionalistas universalistas, quanto por românticos) pela utilidade de curto prazo, ou seja, tentar equilibrar demandas por consenso com a busca por novidades (Rorty, 2005, p. 265).

Na medida em que “o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vêm substituindo o sermão e o tratado como veículos de mudança e progresso morais” (Rorty, 2007, p. 20), a filosofia deve se aproximar do cotidiano e os filósofos devem tentar descer de suas árvores teóricas para dialogar. Fica a interrogação sobre até que ponto a criatividade precisa deste tipo de isolamento, pois todo saber deve ser mais uma voz na conversação da humanidade, mais uma forma de vida. A filosofia existe para propor diálogo. A filosofia só serve para quem está a caminho, por isso é bom pensar que podemos unir o otimismo da vontade e o pessimismo da razão, como pede uma canção: “sentir com inteligência, pensar com emoção” (Gessinger, 2001), tentar equilibrar sentimento e razão... e seguir viagem.

Referências

- BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- BORGES, J. L. *Obras completas de Jorge Luis Borges*. São Paulo: Globo, 1998. v. 1.
- CALVINO, I. *Nossos Antepassados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 3. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1989.

DANTO, A. C. *Que es filosofia?* Madrid: Alianza, 1984.

DAVIDSON, D. A tolice de tentar definir a verdade. In: DAVIDSON, D. *Ensaíos sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002.

DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grécia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1983.

ECO, U. *Segundo diário mínimo*. São Paulo: Record, 1993.

GESSINGER, H. Esportes Radicais. Intérprete: Engenheiros do Hawaii. In: ENGENHEIROS DO HAWAII. *Surfando Karmas e DNA*. [S. l.]: Universal Music, 2001. 1CD. Faixa 4.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. Sócrates, moral; Platão, divino. 2008. Disponível em: < <http://ghiraldelli.wordpress.com/2008/06/18/581/>> Acesso em: 3 jan. 2009.

HEIDEGGER, M. A doutrina da verdade de Platão. Trad. Claudia Drucker e Silvana Gollnick. Disponível em: < <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2010.

LEAR, J. Allegory and myth in Plato's *Republic*. In: SANTAS, G. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell, 2006.

MARGUTTI, P. R. O filósofo cordial como educador e autor. *Linha direta*, Belo Horizonte. Publicação mensal dos SINEPEs, ano 3, n. 32, nov. 2000, p. 14-16. Disponível em: < http://www.fafich.ufmg.br/~margutti/Fil_sofo_cordial.pdf >. Acesso em: 28 dez. 2008.

RORTY, R. *Conseqüências do pragmatismo: ensaios 1972-1980*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RORTY, R. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

RORTY, R. La Belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos. *Logos: anales del seminário de metafísica*. v. 34, 2001, p. 45-65. Disponível em: < <http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM0101110045A.PDF> >. Acesso em: 28 dez. 2009.

RORTY, R. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, J. C. de. (Org.) *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005.

RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.

RORTY, R. Freud nocauteia Platão. 2008. Disponível em:
< <http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/freud1.pdf> >. Acesso em: 3 abr. 2008.

ROWE, C. The Literary and philosophical style of the *Republic*. In: SANTAS, G. *The Blackwell guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

XAVIER, D. G. Composição dramática e maiêutica no *Teeteto* de Platão. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 21, p. 175-194, 2007.

A experiência do ser humano cartesiano

Juliana da Silveira Pinheiro*
Data de submissão: 30 maio 2011
Data de aprovação: 18 jul. 2011

Resumo

O presente artigo pretende apresentar a idéia de que o ser humano cartesiano é uma entidade para ser sentida, muito mais do que claramente pensada. Neste sentido, a testemunha do que somos é dada pelas paixões, e não pelo puro entendimento. O dualismo cartesiano – tese de que o ser humano é constituído por corpo e mente, ambas substâncias distintas – leva-nos a pensar o homem como um composto de duas coisas incompatíveis. No entanto, a experiência sensível nos revela um ser humano, cuja mente e corpo estão unidos e interagem entre si, formando uma unidade substancial. Embora a noção da união entre mente e corpo seja dificilmente concebível diante do dualismo de Descartes, ela é cotidianamente experimentada. No âmbito da vida prática, o ser humano cartesiano é mais uma experiência do que sentimos ser, do que pensamos claramente ser.

Palavras-chave: Descartes; ser humano; paixões; entendimento.

Abstract

This paper aims at presenting the Cartesian idea of a human being as an entity to be felt, instead of clearly thought. From this point of view, the testimony of what we are is given by passions, not by pure understanding. Cartesian dualism – the thesis that a human being is constituted of body and mind, both distinct substances – leads us to think of man as a composite of two incompatible things. However, sense experience reveals us a human being, whose mind and body are united and interact, as a substantial unity. Although the notion of union between mind and body is hardly understood in the face of Descartes' dualism, it is everyday experienced. In practical life, the Cartesian human being is more an experience of what we feel, than of what we clearly think to be.

Keywords: Descartes; human being; passions; understanding.

* Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Introdução

Uma interpretação tradicionalmente conhecida a respeito do homem cartesiano apresenta o puro pensamento como o veículo de acesso à natureza humana. Ou seja, cabe à faculdade de conceber a capacidade de conhecer o que somos. Distinguindo a alma do corpo, o cartesianismo institui um dualismo de substâncias pelo qual o homem é uma dualidade corpo-espírito. Trata-se de uma distinção baseada no que *concebemos*, ou seja, na percepção clara e distinta da mente e do corpo. Para Descartes, percebemos com clareza e distinção que a alma é pensante e não-extensa, e o corpo é extenso e não-pensante. Portanto, do ponto de vista do entendimento¹, corpo e alma são substâncias de natureza completamente distinta. Esta compreensão dualista leva-nos a abordar o ser humano do ponto de vista da dicotomia físico-mental.

Neste texto pretendemos apresentar uma outra interpretação sobre a concepção de homem na doutrina de Descartes, visando considerar a totalidade do ser humano. Trata-se de um caminho diferente do trilhado pelo entendimento, pois questionamos se é pelo puro pensamento que chegamos ao homem como um todo. Deste ponto de vista, uma perspectiva adequada para tratarmos desse assunto é proporcionada pelas *paixões*, segundo a qual a *experiência sensível* mostra a condição humana do ponto de vista da interação entre mente e corpo. Nesta direção, o homem é um único todo, e não uma dualidade. A distinção entre físico e mental não é percebida

¹ “Entendimento” possui duas conotações no sistema cartesiano. Num sentido mais geral, “entendimento” é sinônimo de “coisa que pensa”, “espírito” e “alma”, quando, por exemplo, Descartes diz: “*Je ne suis donc, précisément parlant, qu’une chose qui pense, c’est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison*” (Descartes, 1953d, p. 277). Num sentido mais específico, “entendimento” é apenas uma das faculdades da alma, uma das operações da alma. É o que Descartes sugere quando apresenta os diferentes modos do pensamento: “*Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l’entendement, de l’imagination et de sens, sont des pensées.*” (Descartes, 1953e, p. 390). Dentre as diferentes maneiras de pensar, o “entendimento” é uma operação da alma que realiza intelecções puras. Assim, no primeiro sentido, as paixões são também inteligidas pelo entendimento, e isto significa que não há uma oposição entre sensibilidade e racionalidade ou pensamento, pois sentir não é nada além de pensar e toda paixão está na razão como sinônimo de alma. Neste caso, a sensibilidade é um modo da alma ou do entendimento, no sentido largo do termo. No entanto, no segundo aspecto do termo “entendimento” – considerado como “a faculdade de intelecções puras” –, este se diferencia da “sensibilidade”, pela qual temos “percepções relacionadas ao corpo”. Portanto, considerando esta interpretação, podemos fazer uma distinção entre “sensibilidade” e “entendimento puro”, e é considerando esta compreensão que empregamos o termo “entendimento” neste texto.

com clareza, e sim com obscuridade, pois, de acordo com o que sentimos, não há precisão nos limites que separam o corpo e a mente. Portanto, pelo viés das paixões, e não do entendimento, podemos ter uma outra abordagem do ser humano, considerando o seu caráter de unidade, e não de separação entre físico e mental. Deste modo, visamos sustentar a idéia de que, na vida prática, o homem cartesiano é uma entidade para ser sentida, mais do que claramente pensada. As paixões, e não o puro entendimento, permitem-nos perceber o homem de uma maneira muito mais próxima do que cotidianamente somos.

Para que possamos discutir nossa perspectiva do ser humano através das paixões, faremos uma recapitulação da tese dualista de Descartes.

O dualismo cartesiano

Descartes sustenta uma tese dualista a respeito do ser humano, conhecida como “dualismo cartesiano”. Segundo esta, o homem é constituído por duas substâncias: a alma, ou coisa pensante (*res cogitans*), e o corpo, ou coisa extensa (*res extensa*). Corpo e alma possuem atributos distintos: o pensamento, no caso da substância pensante, e a extensão em comprimento, largura e profundidade, no caso da substância física. Do ponto de vista de suas essências, corpo e alma são metafisicamente distintos, isto é, possuem naturezas diferentes.

Segundo o sistema cartesiano, concebemos clara e distintamente a alma sem o corpo e o corpo sem a alma. A clareza e a distinção das idéias constituem os critérios básicos de verdade, visto que, neste sistema, o verdadeiro é aquilo que é evidente para o espírito, isto é, aquilo que é intuível com clareza e distinção. Trata-se, portanto, de uma concepção pura da razão e não de qualquer recurso à experiência sensível. Percebemos clara e distintamente a alma como coisa pensante e não-extensa, e, por outro lado, concebemos com a mesma clareza e distinção que o corpo é uma coisa extensa e não-pensante. (Descartes, 1953d, p. 324) Isto significa que, do ponto de vista do puro entendimento, matéria e espírito são realmente distintos, ou seja, podem existir independentemente um do outro; são, de direito, separáveis.

Na doutrina de Descartes, “alma” (lat. *animus*), “espírito” (lat. *spiritus*) e “mente” (lat. *mens*) são considerados sinônimos²; são designações para a *res*

² Não obstante nossa tradução de “*mens*” por “mente”, o que Descartes entendia por mente é divergente da maioria das teorias contemporâneas da mente, basicamente porque, para a

cogitans. O que a doutrina cartesiana tomara em consideração quanto à coisa pensante dizia respeito ao âmbito da atividade mental consciente (Cottingham, 1986, p. 151). Neste contexto, a alma é uma entidade especialmente criada por Deus, e, portanto, não é algo produzido ou uma função de qualquer parte física de nosso corpo, nem mesmo do cérebro; ela não tem materialidade e, por isso, não ocupa lugar no espaço, não pode ser mensurada ou quantificada. À mente pertencem apenas os pensamentos, os quais são elementos de natureza incorpórea, ou seja, são livres de qualquer constituição material. Esta concepção mostra que, do ponto de vista cartesiano, existem no ser humano capacidades e processos que não são de natureza física e, portanto, não podem ser explicados da mesma forma que explicamos os eventos no mundo natural. Atos como duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir, são atos de consciência, isto é, são apenas formas de pensar. Nada há na mente que não sejam pensamentos.

Por outro lado, segundo a posição cartesiana, o corpo tem suas funções submetidas a leis mecânicas e produzidas sem qualquer referência ao pensamento, como por exemplo, a digestão, a respiração e o movimento dos nervos. De acordo com Descartes, estas ações podem ser exercidas sem a determinação de nossa vontade, pois, querendo ou não, os processos digestivo, respiratório e de estimulação nervosa acontecem no corpo, como os movimentos de um relógio, realizados somente pela força de suas molas e roldanas, e sem requerer uma consciência para o fazer trabalhar. (Descartes, 1953a, p. 166). Enfocando a parte física do homem, seu comportamento e fisiologia são entendidos numa perspectiva mecanicista, do mesmo modo como são explicados quaisquer outros eventos físicos do universo. Neste sentido, o corpo é apenas uma máquina.

Assim, de acordo com a dicotomia físico-mental, os eventos humanos podem ser classificados, ou como modos do pensamento, ou como modos da extensão, os quais podem ser concebidos independentemente. O dualismo de substâncias atesta a separação entre a mente e o corpo e configura o ser humano como uma dualidade corpo-espírito.

As paixões e o ser humano

Muito embora o dualismo cartesiano distinga os eventos da mente e do corpo, existe, nos seres humanos, uma classe de eventos que não permite

doutrina cartesiana, “mente” é uma entidade independente do corpo, inclusive do cérebro, definição hoje discutida e recusada.

ser enquadrada como modos exclusivos do corpo ou da alma. Nossas emoções, sensações e apetites constituem fenômenos que não atestam a separação mente-corpo, mas, ao contrário, explicitam uma relação entre essas substâncias. Frio, calor, som, fome, sede, alegria e raiva, por exemplo, são fruto da relação entre a mente e o corpo – seja o corpo do próprio sujeito ou algum objeto (corpo) externo, e por isso podemos denominá-las experiências de interação psicofísica, ou simplesmente paixões.

Segundo Descartes, a paixão é um evento que acontece na alma, pois é uma experiência que não tem existência fora da mente. Quando ouvimos um ruído, ou sentimos frio, o que temos é uma *percepção* do som, uma *sensação* de frio, e isto nada mais é do que uma forma de pensar, pois tudo que há na alma é pensamento. Se devêssemos enquadrar as paixões de um dos lados da dicotomia físico-mental, seria do lado dos eventos da mente. Contudo, a paixão tem uma singularidade: ela não é pensamento puro, intelectual; ela é um modo de pensar misto, cuja origem está no corpo. A paixão pode, assim, ser definida como uma percepção da alma causada pelo corpo, entendendo a percepção como um ato de consciência que, neste caso, tem no físico a sua gênese. Ela não é um pensamento que a própria mente espontaneamente concebe; como percepção, ela é uma afecção do espírito, isto é, é uma modificação passiva da alma, indicando a recepção de uma ação externa à mente, e não uma produção mental. Em outras palavras, em geral, uma paixão não pode ser provocada pela própria mente, mas por algo que seja externo à alma. Neste sentido, as paixões indicam o corpo como sua condição. Escreve Descartes nas *Meditações*: “*Tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps.*” (Descartes, 1953d, p. 326).

Deste modo, as paixões não podem ser enquadradas como puramente espirituais, pois se relacionam com o corpo, e tampouco podem ser consideradas como movimentos corporais, já que são percepções da alma, e é nela que primeiramente se manifestam. São causadas pelo corpo, mas sentidas no espírito. Não podem ser classificadas como puramente mentais ou puramente físicas. Neste sentido, escapam à dicotomia físico-mental e expressam o *fato* da união entre a mente e o corpo.

Nesta perspectiva, muito embora possam ser concebidos distintamente, espírito e corpo interagem no mesmo indivíduo. Para Descartes, o ser humano é mais do que uma justaposição destas duas substâncias; ele é uma unidade, na qual corpo e alma agem um sobre o outro. O homem cartesiano não é apenas um composto de espírito e matéria, mas uma união substancial. Como afirma a famosa passagem das

Meditações: “*Je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre, cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui.*” (Descartes, 1953d, p. 326). As substâncias pensante e extensa estão unidas intimamente, de modo que o espírito não percebe um ferimento no corpo como um registro intelectual, mas como um padecimento da alma: ela sofre, *sente* a dor. Se a mente estivesse posta “ao lado”, ou “dentro” do corpo, apenas como um comandante intelectual, sem ligação íntima ao corpo, ela poderia fazer um registro de algum acontecimento no corpo na forma: “Ocorreu uma ruptura do nervo x, no local y.” Porém, ela não detecta intelectualmente o ferimento; ela é modificada pelo corpo; é afetada por ele, porque “*je compose comme un seul tout avec lui?*”, como diz Descartes. Se não houvesse a união substancial, não produziríamos sentimentos, mas apenas conheceríamos nosso corpo por idéias claras e distintas, afirma Guérout (1968, p. 134). Da união entre a mente e o corpo surgem paixões, e são elas o testemunho de que, do ponto de vista do que sentimos, corpo e espírito não estão separados, mas unidos.

Porém, diante da distinção entre mente e corpo dada pela tese dualista, torna-se difícil compreender como estas duas substâncias possam estar *unidas* no homem. Enquanto o entendimento as compreende como absolutamente distintas, como podemos afirmar sua união? Como podemos entender, por exemplo, que o corpo cause paixões na alma? Como uma substância extensa pode causar percepções numa substância pensante, se não existe qualquer vínculo entre elas? Lembremos que a mente e o corpo são definidos em termos atributivos completamente distintos: a alma é pensante e não-extensa; o corpo é extenso e não pensante. Portanto, do ponto de vista de seus atributos definidores, eles pertencem a categorias excludentes. A relação entre duas coisas metafisicamente incompatíveis não é algo que se possa compreender e explicar satisfatoriamente. A união substancial parece referir-se à conciliação de coisas inconciliáveis, e isto conduz a concepção de ser humano cartesiano a um paradoxo.

Contudo, à parte dificuldades epistemológicas, a união entre corpo e alma é um fato que pode ser experimentado pela faculdade do sentir, que pode ser testemunhado pelas paixões. É o que explica Descartes a Elisabeth, na carta de 21 de maio de 1643, para melhor apresentar a concepção de união entre alma e corpo:

Premièrement, je considère qu’il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n’y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l’être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n’avons, pour le

corps en particulier, que la notion de extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. (Descartes, 1989, p. 68)

Mas o importante a ser considerado à respeito das noções primitivas é a maneira como podemos concebê-las, pois sendo primitivas, não podem ser entendidas a não ser por elas mesmas (Descartes, 1989, p. 68). Assim, cada noção deve ser conhecida de uma maneira particular, como afirma Descartes na carta de 28 de junho de 1643 a Elisabeth:

Je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens. (Descartes, 1989, p. 73)

É neste sentido que podemos dizer que o ser humano, na sua condição concreta de ser uma união entre corpo e alma, é uma *experiência* para ser sentida, e não apenas conhecida intelectualmente, como o piloto no navio de que fala Descartes, que faria uma constatação exterior e puramente racional das duas substâncias que compõem o homem.

Maintenant, que l'âme, qui est incorporelle, puisse mouvoir le corps, cela ne nous est montré par aucun raisonnement, ni par aucune comparaison tirée d'ailleurs, mais par une expérience très certaine et très évidente de tous les jours; c'est une des choses connues par elles-mêmes que nous obscurissons quand nous voulons les expliquer par d'autres. (Descartes, 1953c, p. 1306; grifo nosso)

Experiência tem, neste contexto, o sentido de ser uma constatação sensorial. É, portanto, um processo da sensibilidade e não do puro entendimento, que se pode alcançar pelos sentidos e pela vida, e não pela metafísica. Como diz Descartes:

Les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent

l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. (Descartes, 1989, p. 74)

Assim, embora a união entre corpo e alma encontre dificuldades metafísicas, ela é um fato que clama à constatação. Apela à prática, procurando escapar das dificuldades teóricas. Descartes não explica *como* ela acontece, mas afirma que é o *que* vivenciamos. Temos, portanto, duas vias de abordagem do ser humano: uma realizada pelo entendimento; outra pela sensibilidade. Uma distingue a mente do corpo; outra os experimenta como unidos. Existe uma tensão entre o que a razão diz e o que a experiência constata. Poderíamos escolher entre estas duas perspectivas?

Como vimos anteriormente, os critérios básicos de verdade, segundo a doutrina cartesiana, são a clareza e distinção das idéias. Segundo Descartes:

La connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut. (Descartes, 1953b, p. 591)

De acordo com a doutrina cartesiana, um conhecimento seguro deve estar fundado em percepções claras e distintas. Cabe ao entendimento conhecer a natureza das coisas, porque só o puro entendimento pode conceber claramente a *essência* das coisas. “*Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là*”, escreve Descartes nas *Meditações* (1953d, p. 328). E é por ele que podemos fazer ciência, se por ciência entendemos um conhecimento certo e evidente, como afirma Descartes nas *Regras para a direção do espírito* (1953f, p. 39). A evidência deve ser, portanto, o critério do conhecimento verdadeiro, uma vez que ela é a intuição clara e distinta alcançada pelo entendimento.

Por outro lado, as idéias que provêm do nosso corpo ou de outros corpos e nos chegam pelos sentidos são obscuras e confusas, visto que não estão no âmbito do puro entendimento, mas no domínio do composto mente-corpo, mantendo uma relação com algo heterogêneo ao pensamento. É a gênese física das paixões que confere obscuridade aos juízos que fazemos delas. Como afirma Landim, se as coisas exteriores são a causa das paixões, estas, por sua vez, parecem reproduzir, no domínio do pensamento, as impressões causadas pelos corpos. Por esta razão, as paixões são consideradas idéias sensíveis: elas dependem de uma condição

exterior ao pensamento. No entanto, embora estas idéias tenham como causa o corpo, isto não garante juízos de semelhança sobre o que elas supostamente representam. Ou seja, mesmo que o corpo seja a sua causa, isto não significa que o efeito (a idéia, no caso a paixão) seja semelhante à sua causa. (Landim, 1992, p. 94). Pelas idéias sensíveis temos apenas uma forte inclinação para acreditar que elas correspondam a algo no mundo, ou mesmo sobre o que quer que elas possam nos levar a conhecer. Por elas nunca alcançaremos certeza intelectual, uma vez que, ao estarem relacionadas com o corpo, não é possível obter clareza estritamente racional.

Se não podemos ter evidência das paixões, no sentido que falamos acima, então por esta via, a via da sensibilidade, não alcançamos verdade, e daí não podemos construir ciência, cartesianamente falando. Do mesmo modo a unidade substancial não pode ser admitida com certeza, uma vez que são paixões, isto é, idéias confusas e obscuras, e não idéias claras e distintas, que estão sendo colocadas em questão para seu conhecimento. De acordo com Franklin Leopoldo, a união entre duas substâncias metafisicamente incompatíveis não é algo clara e distintamente compreensível, suscetível de ser abordado teoricamente. Ele afirma:

Não é aceitável para o entendimento que duas substâncias de direito separadas possam estar de fato intimamente unidas. Assim como não há ciência do mundo exterior, também não há ciência da natureza humana enquanto composto substancial. (Silva, 1993, p. 76)

Se, então, buscamos o caminho da verdade cartesiana para conhecer o ser humano o que dele podemos saber é o que a razão pode nos indicar. E o que ela nos indica é a distinção corpo-mente. Certamente o entendimento apresenta com clareza as concepções de alma e corpo, sem as quais não poderíamos compreender de que substâncias o homem é composto. Além disso, é o entendimento puro a única fonte de conhecimento das essências, seja a humana, seja de todas as coisas.

No entanto, embora esta seja a via mais segura para o conhecimento, ela negligencia grande parte da existência humana: uma vasta gama de emoções e sensações que não são contempladas neste esquema dualista. Enquanto isso, a via da sensibilidade, por mais incerta que possa ser do ponto de vista científico, nos mostra o homem na sua complexidade e riqueza psicológica. Como diz Cottingham:

As paixões, modalidades da experiência exclusivas da união mente-corpo, testemunham o fato de que não somos pura *res cogitans* ou “coisas

pensantes”, mas *seres humanos*, cuja vida cotidiana está intimamente ligada a estados e eventos corporais. É possível imaginar seres cujas vidas operem em nível unicamente intelectual, que calmamente contemplem aquelas proposições que a análise racional revela verdadeiras e calmamente persigam os objetivos racionalmente percebidos como vantajosos. Tal vida seria talvez “superior” à nossa, no sentido de ser livre das tensões e turbulências que freqüentemente têm origem no lado corporal de nossa natureza. Mas também seria estranhamente “incolor”, em comparação com o vívido intercâmbio de emoção e sentimento que caracteriza a existência humana. (Cottingham, 1999, p. 51)

Ainda que Descartes tenha buscado o fundamento seguro para o verdadeiro conhecimento na razão e, assim, reconstruir a ciência através do entendimento tão-somente, quanto ao ser humano, sua doutrina não pode abdicar da sensibilidade. Deste modo, para uma antropologia cartesiana, a razão não é suficiente para explicar a *totalidade* do homem. Como diz Descartes no *Discurso do método*:

Il ne suffit pas qu'elle [a alma] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe est unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, e ainsi composer un vrai homme. (Descartes, 1953a, p. 166)

O homem verdadeiro de que fala Descartes é o ser humano que concretamente somos, ou seja, a experiência do composto mente-corpo que vivenciamos cotidianamente. Isto não significa que as paixões nos mostrem a verdade do homem, pois o verdadeiro é alcançado pela faculdade de conceber, não de sentir. Não nos levam a conhecê-lo com o rigor do método cartesiano, já que o verdadeiro conhecimento se faz pelo entendimento. De fato, pela sensibilidade, não chegamos à essência do homem, pois esta só se alcança com clareza e distinção das idéias da razão. Mas as paixões são testemunhas da experiência de que somos não apenas coisa pensante, mas uma totalidade mente-corpo. Por elas, podemos ter uma “compreensão” dos seres humanos, não com evidência para o pensamento, mas com certa obscuridade; podemos não nos “alcançar” pela pura razão, mas pela sensibilidade. Como diz Étienne Gilson (1984, p. 250), a relação entre corpo e mente não pode ser concebida, mas pode ser sentida. Concebemos a distinção entre mente e corpo, mas sentimos sua união. E acrescenta John Cottingham:

É a *estranheza* de sensações psicofísicas como fome e dor, sua dissimilaridade inerente com as percepções transparentes do intelecto, que nos mostra que

não somos simplesmente mentes puras anexadas a corpos. Em lugar disso, este corpo em particular é meu de uma maneira peculiar, ainda que inegável e vividamente manifesta. Essa é, por assim dizer, a “assinatura” característica de minha existência não apenas como “coisa pensante” conectada a um corpo mecânico, mas como um amálgama único de mente e corpo, um *ser humano*. (Cottingham, 1999, p. 43)

Assim, enquanto considerarmos o homem em sua totalidade, este deve ser concebido como uma unidade substancial e não meramente um espírito. O ser humano não é uma terceira substância que se formou de duas, mas uma criatura que entendida por inteiro e apesar de composta de duas substâncias, é uma só e, talvez, um ente privilegiado por isso mesmo. A noção de ser humano que temos aqui não diz respeito a uma outra classe ontológica, entretanto. Não há uma categoria chamada “humana” ao lado das substâncias “corpo” e “alma”. O que há, do ponto de vista fenomenológico, é um outro aspecto dessas substâncias. Elas não são vistas como coisas separadas, ou separáveis, pelo entendimento, mas são consideradas em seu aspecto de composição, na perspectiva da sensibilidade.

Para Descartes, a garantia da união entre mente e corpo e do que as paixões nos dizem é dada pela veracidade divina. As paixões e o que elas nos inclinam a crer são ensinamentos da natureza, cuja confiabilidade está no fato de serem instituídas no homem por Deus, a entidade de suprema bondade e veracidade. Apesar dos possíveis juízos falsos que possamos fazer sobre os dados dos sentidos, dando margem a enganos e ilusões perceptivas, razão pela qual, segundo Descartes, não é possível segurança no conhecimento engendrado a partir deles, os sentidos têm alguma credibilidade. A natureza nos confiou os sentidos e as paixões, mostrando através de inclinações naturais informações sobre o estado de nosso próprio corpo e dos demais, e isto tem uma garantia divina.

Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité. (Descartes, 1953d, p. 326)

De acordo com Guérout, a veracidade divina é invocada para garantir uma verdade intrínseca aos sentimentos revelando sua dupla função: a de nos ensinar a união entre a mente e o corpo e de nos levar informações indispensáveis a manter sua integridade. O obscuro e o confuso apenas são falsos quanto à natureza essencial das coisas (isto é reservado às idéias claras e distintas que nos propiciam conhecer). Mas são inteiramente verdadeiros

com respeito a isto que nos corpos existentes é útil e nocivo a nosso próprio corpo e, por conseguinte, à nossa natureza composta. (Guérout, 1968, p. 59-60)

Neste sentido, as paixões nos impedem de sustentar uma visão ou estritamente fisicalista, ou puramente espiritual do homem neste sistema. Por isso, salientamos a relevância de estudar o ser humano cartesiano sob o ponto de vista das paixões: elas salvaguardam a estranha combinação corpo e espírito que Descartes tentou formular como sendo um homem como um todo. Uma interação difícil de explicar? Sim, mas uma relação que, para Descartes, podemos constatar todos os dias. Como diz Guérout (1968, p. 201): “Não há como compreender, mas apenas nos inclinar diante de um fato”. Uma relação dificilmente compreensível, mas irrecusável psicologicamente falando. Assim, embora as paixões não tenham a confiabilidade do conhecimento elaborado pelo entendimento, pelo qual podemos conhecer nossa essência, nossas sensações, apetites e sentimentos constatam nossa condição existencial no mundo de interação mente-corpo.

Enfim, a antropologia de Descartes necessita reintegrar as paixões à experiência humana, sob pena de não considerar a totalidade do homem, mesmo que isso signifique sair da esfera da clareza racional e embrenhar-se na obscuridade e confusão. As paixões devem ser consideradas não somente para melhor compor o ser humano, mas, porque somente os sentimentos e emoções são capazes de transpor os limites do dualismo cartesiano. Ou seja, a integração dos sentimentos no estudo do homem não necessariamente significa um contra-senso à sua doutrina dualista. Significa que é preciso extrapolar os limites do entendimento puro e da metafísica para reconhecermos o ser humano na sua verdadeira experiência de vida.

Considerações finais

Não obstante a interpretação tradicional a respeito do ser humano cartesiano, pela qual o puro pensamento leva-nos a conceber o homem como uma dualidade corpo-espírito, visto que mente e corpo são concebidos como substâncias de natureza distinta, a perspectiva aqui abordada enfoca o homem na doutrina de Descartes sob um outro aspecto: a partir do ponto de vista das paixões que testemunham o fato da união entre corpo e espírito. Salientamos que a mudança de perspectiva significa mover a atenção do âmbito da metafísica para o domínio da existência, ou

seja, daquilo que concebemos clara e distintamente, para aquilo que vivenciamos.

O que percebemos, ao salientar essa diferença de perspectiva, é que aquilo que o entendimento nos diz não é o que a experiência constata. O ser humano do ponto de vista da essência não é o mesmo do ponto de vista da experiência. Pelo entendimento concebemos a essência humana; pela sensibilidade testemunhamos a condição existencial do homem. Concebemos a distinção entre a alma e o corpo, mas sentimos sua união. Aquilo que pensamos claramente ser não é o que constatamos cotidianamente. Assim, o ser humano como uma união substancial é uma possibilidade psicológica e não epistemológica, no sentido de que a relação entre mente e corpo não pode ser concebida claramente pelo entendimento, mas somente sentida.

Diante disso, entendemos que a abordagem mais adequada para descrevermos o ser humano em sua experiência concreta é proporcionada pelas paixões, ainda que elas não forneçam conhecimento da essência do homem. Pela sensibilidade, o ser humano cartesiano se apresenta em sua totalidade, isto é, considerando a gama de eventos psicofísicos, como as sensações, emoções e apetites, além de eventos puramente intelectuais, como reflexões e cogitações, e eventos físicos, como os processos corporais que, segundo Descartes, não necessitam da vontade e decisão do sujeito para serem realizados. Esta perspectiva nos permite considerar o homem distintamente da ênfase racionalista proporcionada pela visão dualista do entendimento, reconhecendo a obscuridade do composto humano. As paixões mostram o quanto somos mundanos, “sensíveis” e não apenas “espirituais”. É esta condição humana que as paixões fazem-nos enxergar. Uma condição que nos aproxima dos animais e nos distancia de Deus.

A interpretação do homem na doutrina cartesiana, sob o ponto de vista das paixões, não apresenta, entretanto, uma posição oposta à interpretação tradicional do ser humano cartesiano. Ela amplia a perspectiva da antropologia de Descartes. Não se trata, portanto, de uma escolha entre a razão e a experiência sensível. Trata-se de uma extrapolação dos limites do conhecimento intelectual, o que somente os sentimentos e sensações podem alcançar. Para falar do ser humano é preciso deixar de lado a pura razão e a comprovação científica, porque o ser humano não é uma entidade para ser pensada, mas para ser sentido e vivido. Se o modelo cartesiano de conhecimento verdadeiro não pode dar conta da totalidade humana, talvez seja preciso abandonar o desejo de verdade estritamente intelectual no domínio da vida, ou, então, reinventar o conhecimento a respeito do homem, buscando na experiência sensível a resposta, obscura que seja, mas

mais próxima do que de fato somos. Porque neste âmbito, no domínio da vida prática, o ser humano cartesiano é mais uma experiência do que sentimos ser, do que pensamos claramente ser.

Referências

- COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*. Trad. de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1986.
- COTTINGHAM, J. *A filosofia da mente de Descartes*. Trad. Jesus de Paula Assis. São Paulo: UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953a. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. *Les principes de la philosophie*. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953b. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. Lettre de Descartes a Arnauld de 29 juillet 1648. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953c. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. *Méditations*. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953d. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. *Objections et réponses*. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953e. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. *Règles pour la direction de l'esprit*. In: BRIDOUX, A. (Ed.). *Descartes: œuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1953f. (Bibliothèque de la Pleiade).
- DESCARTES, R. *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: GF-Flammarion, 1989.
- GILSON, É. Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne. In: GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1984. p. 245-255.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2. ed. Paris: Montaigne, 1968. Vol. II.

LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
(Coleção Logos).

Penso, logo o Eu existe!

Estudo da relação entre a *res cogitans* cartesiana e o Eu hegeliano

Tomás Farcic Menk *

Data de submissão: 31 maio 2011

Data de aprovação: 18 jul. 2011

Resumo

Pretendemos neste artigo discutir uma possível aproximação de dois autores fundamentais na história da filosofia moderna, a saber, Descartes e Hegel, através de uma questão também caríssima a esse período do pensamento humano: a relação entre o ser e o pensar. Longe de tentar esgotar o tema, iremos, através de um recorte preciso no texto de ambos os autores, entender em qual medida a formulação cartesiana da *res cogitans* é similar ao conceito de *sujeito pensante* hegeliano. Pretendemos, assim, demonstrar que, para estes pensadores, a unidade entre o ser e o pensar é elementar e fundamental, e que disto decorre uma filosofia na qual é fundamental pensar sobre o pensar. Para tanto, recorreremos ao texto cartesiano *Meditações metafísicas* e ao texto hegeliano *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Palavras-chave: Eu; ser; pensar; Descartes; Hegel.

Abstract

We intend to bring forth in this work two fundamental authors in the History of Modern Philosophy, namely, Descartes and Hegel, and due to the importance to this period of human thought also to consider the relationship between being and thinking. Far from exhausting this theme, we will try, through a particular cutout of the text of both authors, to understand to what extent the formulation of the Cartesian *res cogitans* is similar to the Hegelian concept of thinking subject. We intend, therefore, to demonstrate that the unity of being and thinking is elemental and fundamental for these thinkers, and from it follows a Philosophy to which is crucial to think about thinking. For this end, we will use the Cartesian text *Metaphysical meditations*, and the Hegelian text *Encyclopedia of the philosophical sciences*.

Keywords: I; being; thinking; Descartes; Hegel.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Introdução

Este artigo propõe-se a fazer uma análise de algumas partes de textos que expressam o pensamento de dois autores que exerceram uma grande influência no pensamento ocidental, a saber, Descartes e Hegel. Eles se encontram nos extremos opostos do período do pensamento humano comumente conhecido como filosofia moderna. Se por um lado Descartes está no início desta época ao fazer do pensar o centro da filosofia, estabelecendo racionalmente o seu método e desvinculando-a de bases dogmáticas da fé cristã, Hegel está no final desta, ao levar ao extremo a razão.

A nossa proposta é investigar alguns trechos das obras destes autores para tentar identificar paralelos entre a concepção de “*res cogitans*” de Descartes e a concepção de “sujeito pensante” de Hegel.

Nesse sentido, o nosso trabalho será dividido em três seções. Na primeira, iremos trabalhar a filosofia cartesiana, mais especificamente nos dois primeiros capítulos das *Meditações metafísicas*, na busca de compreender a função do *Cogito* e da expressão “penso, logo existo” na sua filosofia. Para tanto será necessário também compreendermos a noção de dúvida, e como esta é usada como instrumento metodológico para construir um cenário hipotético, no qual nada pode ser colocado como certo, e que só a unidade do pensar com o existir pode, por fim, ser uma base sólida de apoio à construção de toda uma ciência.

Na segunda, analisamos os primeiros parágrafos da *Ciência da lógica* hegeliana, que constitui o primeiro livro da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, de 1830, no intuito de trabalhar a questão do eu e do pensar. Desta forma devemos estudar através do movimento próprio da obra hegeliana, como o pensar se coloca em relação ao ser, como são postos em unidade, e como se constrói esta relação.

Por fim, tentaremos, na terceira seção, compreender até que ponto se pode aproximar a *res cogitans* de Descartes e o sujeito pensante de Hegel, com vistas também a noção de Eu contida no início da *Enciclopédia*. Utilizaremos como apoio neste trabalho o capítulo das *Lições de história da filosofia* em que Hegel disserta sobre a filosofia cartesiana.

1. O “*Cogito ergo sum*”

Descartes se encontra em um período de grandes mudanças na história da humanidade. As antigas explicações dadas pelos medievais e pela Igreja para as questões do mundo e da vida já não amparam mais o espírito do homem moderno europeu. Ele precisa agora de provas e, portanto, uma nova estrutura de ciência, que não é mais pautada na retórica, mas sim em observações e nas ordens da razão. Neste movimento nascem almas notáveis como Galileu, Copérnico, Francis Bacon e Descartes que dedicaram toda a sua vida em reconstruir as estruturas das ciências e criam uma nova forma de relação do homem com o mundo.

É neste ambiente que Descartes inicia as suas *Meditações*. Ele afirma que desde jovem recebeu várias informações tidas como verdades, mas que não resistiam ao crivo da análise racional. Assim, surge o primeiro propósito das *Meditações*: derrubar todo falso conhecimento e estabelecer um solo firme para construir os pilares de todo e qualquer conhecimento científico.

E como o filósofo poderá por abaixo todas estas opiniões falsas? A resposta é simples: pela dúvida. Este é o primeiro método que Descartes se empenhará a fazer nas *Meditações*, duvidar de tudo que puder ser duvidado. Assim, o primeiro objeto das dúvidas cartesianas é os dados obtidos pela experiência. Ora, é comum que os sentidos às vezes nos falhem, mostrando algo distorcido ou simplesmente que não existe, como por exemplo, quando chove fortemente e olhamos pela janela e não conseguimos identificar se vemos na rua um gato ou um cachorro, por mais que estejamos familiarizados com estes animais e com esta rua. Descartes (1962, p. 118) nos diz que:

Tudo o que eu recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.

Porém é fácil negar a existência de objetos distantes, eventuais e circunstanciais. É muito mais difícil negar as coisas que nos são próximos. Somente um louco seria capaz de afirmar que “estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus” (Descartes, 1962, p.119).

Mas existem alguns sonhos, argumenta Descartes, que são tão reais que é difícil distingui-los da vida ordinária, que só percebemos a diferença quando acordamos. Várias vezes sonhamos que estamos vivendo em outro

país, ou que somos animais, e é tão real este sonho que acreditamos que este é o mundo verdadeiro. O filósofo escreve:

[...] quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? [...] vejo tão manifestadamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (Descartes, 1962, p. 119)

Esta é a segunda etapa da dúvida cartesiana. Esta colocação refina a investigação da dúvida, para poder analisar aquilo que a primeira etapa não foi capaz de fazer. Como podemos distinguir o que sentimos quando estamos acordados do que quando estamos dormindo?

A segunda etapa da dúvida implica que duvidemos de todos os dados empíricos, porém, assim como a primeira dúvida ela encontra as suas limitações. Ela ainda não pode ser universalizada, pois há coisas que fogem a sua capacidade de análise, a saber, estes elementos básicos e racionais como a distância, tempo, espaço, quantidades etc.

Assim, o próximo passo das *Meditações* é submeter à dúvida estas ciências que não necessitam de dados empíricos, e lida com as coisas mais elementares possíveis, como a matemática. Como é possível duvidar de algo tão elementar como a soma de um mais um ser dois? O filósofo cogita, então, a hipótese de um Deus que com sua onipotência, seria capaz de me enganar a todo instante, e toda vez em que eu imaginar aquela soma, eu pudesse me enganar. O autor formula este argumento da seguinte maneira.

[...] pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil que isso. (Descartes, 1962, p. 121)

Este argumento busca sustentar que Deus, do mesmo modo com que criou os homens, poderia enganá-los sempre, fazendo que absolutamente tudo que afirmamos, até mesmo as idéias simples da matemática, esteja sujeito a dúvida. Afinal, quem asseguraria que um triângulo teria, verdadeiramente, três lados? Também esta representação poderia ser enganosa se Deus, onipotente, engana.

Assim, após passar por todas as etapas da desconstrução do nosso saber efetuada pela dúvida radical vemos que não sobrou nada em que possamos estabelecer uma ciência. Tudo pode ser apenas uma enganação de

Ano IV, número 1, jan.-jun. 2011

um ser superior. Nasce disto, talvez o mais famoso raciocínio da história da filosofia. Ora, eu posso duvidar de tudo que existe ou de real que podemos conceber no mundo, porém é impossível que eu duvide que esteja duvidando, e sendo este duvidar um exercício do pensar, podemos chegar à máxima: *penso, logo existo*. Está é a primeira verdade estabelecida pelas *Meditações* de Descartes. É possível que duvide de meu corpo, da realidade, dos meus sentidos, porém é impossível duvidar da minha própria existência, já que estou executando a atividade de duvidar. Mesmo se o gênio maligno me engane, isso só é possível que ocorra enquanto eu existir e esteja sendo enganado.

Nas *Meditações* temos a passagem:

Mas há algum, não sei qual enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (Descartes, 1962, p. 125-126)

Descartes está irresistivelmente inclinado a aceitar que é enganado, persuadido de que é burlado a cada instante em que é. Do mesmo modo que, em cada vez que é enganado, duvida; e que, ao duvidar, é alguma coisa. Afinal, se o enganador engana, o faz com algo ou alguém. Descartes vê nisso a evidência necessária para afirmar que, enquanto duvida, o que já seria uma forma de pensar, esteja enganado ou não, ele efetivamente é. Ou seja, enquanto penso, duvido, ou sou enganado, ‘eu sou, eu existo’, e isto é indubitável e incontestável.

Assim, toda vez que penso, sem exceção, eu existo. Não existe um só tempo que eu pense e não exista e é impossível duvidar disto. Vemos que a primeira, mais simples e mais evidente verdade para Descartes é a existência do Eu, e do Eu enquanto ser pensante.

Esta é a primeira verdade obtida por Descartes depois de iniciado o empreendimento da dúvida metódica. Com esta, ele já possui um terreno mais sólido para que se construa um novo. Assim como a dúvida pretendia derrubar o edifício das antigas ciências, esta verdade é o primeiro alicerce do novo prédio da nova ciência. Vemos, portanto, que a existência do Eu e a sua íntima relação com o pensar é a base da filosofia que Descartes irá estruturar.

Afirmar que se é, ou que existe, na medida em que se pensa ou que duvida, é para o autor uma proposição necessariamente verdadeira, pois ela resiste às objeções céticas e à dúvida. Uma vez que, posso duvidar de tudo, menos de que sou, e mesmo enganado pelo gênio maligno, eu, ainda assim, sou ou existo como aquele que é enganado.

Esta preocupação do filósofo sobre o que ele é se expressa da seguinte forma: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” (Descartes, 1962, p. 128). Esta pergunta pelo que sou enquanto duvido só pode ter coerentemente a resposta: sou algo que dúvida, ou sou algo que é enquanto duvida ou pensa. Desta forma podemos compreender o que Descartes considera como Eu, ou seja, Eu sou enquanto penso.

2. O Eu na *Enciclopédia* hegeliana

Após termos abordado o “penso, logo existo”, analisaremos a obra hegeliana *Enciclopédia das ciências filosóficas*, principalmente no seu “Conceito Preliminar”, para analisar o que Hegel compreende por Eu.

Em sua primeira frase desta obra, Hegel (1995a, §1) afirma que “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *presupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer”. A física, por exemplo, tem um objetivo claro: estudar as leis da natureza. A biologia estuda os seres vivos. Assim, todas as ciências possuem, sem precisar de uma reflexão ou uma consideração maior, objetos que já são predeterminados pela própria ciência. Mas e a filosofia? Qual é o seu objeto de estudo, visto que ele a considera como uma ciência também?

No parágrafo seguinte Hegel (1995a, §2) nos dá a resposta:

Inicialmente, a filosofia pode determinar-se, em geral, como *consideração pensante* dos objetos. Se é correto (e será bem correto) que o *homem* se distingue dos *animais* pelo pensar, tudo o que é humano é humano porque – e só porque – se efetua por meio do pensar.

Vemos, portanto, que o objeto imediato da Filosofia é o pensar. Podemos perceber também que a Filosofia é a atividade de pensar, e que este possui, por sua vez, os seus objetos. Mas o objetivo da filosofia não é imediatamente evidente, como colocado anteriormente, e este pensar

também não é imediatamente evidente. Ele precisa se conhecer, se mediar. Assim, o pensamento deve se aprofundar nos objetos, e o este movimento que Hegel chama de Lógica.

A Filosofia se constitui, dessa forma, como absoluta, pois todo ser pensante pode fazê-la, e nela os objetos se tornam conceitos. O que difere o homem do animal, diz Hegel de forma semelhante a Aristóteles, é que o homem pode se locomover no mundo dos conceitos. O animal não consegue fazer abstrações racionais.

Mas o que é este pensar? Para o filósofo, ele não é qualquer tipo de imaginação ou devaneio, ou meramente representações abstratas. Mas sim que, no pensar, ele faz-se a si objeto, pensa sobre o pensar e é isto que o qualifica como atividade filosófica. Desta forma, este pensamento é o movimento em que o pensar realiza no próprio pensar, ou seja, o pensamento atua o pensamento. Na *Introdução às lições de história da filosofia*, Hegel (1995b, p. 66) escreve que: “O homem é pensando; e, então, ele pensa os pensamentos. No pensar, só o pensar é objeto, a racionalidade produz [algo de] racional, a razão é-lhe objeto”.

Este pensar surge, na *Enciclopédia*, de forma concomitante ao *Eu*. Hegel (1995a, §20) diz:

Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então ele aparece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, *ao lado* de outras – da sensibilidade, da intuição, da fantasia, etc.; do desejar, do querer etc. Seu *produto*, a determinidade ou a forma do pensamento, é o *universal*, o abstrato em geral. O *pensar*, enquanto atividade, por conseguinte é o universal *ativo*, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – produzido – é justamente o universal. O pensar, representado como *sujeito*, é o [sujeito] *pensante*, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é o *Eu*.

Neste parágrafo, vemos que o pensar é posto em contraste com as outras atividades do espírito humano, como a sensibilidade, a intuição, entre outras. A diferença é que o pensar lida com o universal, e estas outras atividades não. O sensível, por exemplo, trata somente do singular das coisas obtidas pelos sentidos humanos, como esta casa, esta escada, aquela árvore. Estas outras atividades do espírito não podem gerar universais e, portanto, não podem ser consideradas como a mesma espécie de atividade que o pensar como tal. Desta forma a filosofia não pode ser uma ciência intuitiva, ela precisa ser mediada.

Para Hegel o saber e o conhecimento só são acessíveis a quem se dedica e trabalha arduamente para alcançá-la. E este trabalho é, enquanto

Filosofia, o pensar que possui como objeto o próprio pensar, e, assim, gera a si mesmo e dá a si mesmo o seu objeto. Esta atividade tem como resultado um universal, e o pensar em atividade consiste no universal ativo.

O pensar é universal, pois permeia todas as outras minhas faculdades. Se, por exemplo, vejo uma cadeira, eu só a vejo e só a sinto naquele momento. Porém o meu pensar é capaz de perpassar a minha sensibilidade, a minha intuição e a minha representação (a visão da cadeira). Ou seja, eu só sou “completo” enquanto pensante, pois só o pensamento é capaz de permear todos meus atributos espirituais. Ora, se o pensar é aquilo que está em todas as características do meu Eu, Hegel o determina como sujeito pensante. Porém, este pensamento ainda é como imediato. É uma relação simples entre o Eu e o pensar, sem mediações.

Assim, definido o Eu como o sujeito pensante, Hegel se ocupará em analisar como estas relações do pensar se desenvolvem, e quais são as características que elas acarretam, ou seja, como ocorre a mediação entre o Eu e o pensar. Ele diz que:

Enquanto o pensar é tomado como ativo em relação a objetos – *a reflexão sobre* algo – o universal, enquanto é um produto dessa atividade, contém o valor da coisa: *o essencial, o interior, o verdadeiro.*

[...] o verdadeiro nos objetos, nas estruturas, nos princípios constitutivos, nos acontecimentos – o interior, o essencial, a Coisa que importa – não se encontra *imediatamente* na consciência, não é já o que se oferece à primeira vista e à primeira idéia; mas deve-se *refletir* antes para aceder à verdadeira estrutura constitutiva do objeto, e isso se consegue por meio da reflexão. (Hegel, 1995a, §21)

Surge, então, a reflexão¹ (*Nachdenken*). Nós, seres humanos, somos capazes de perceber as coisas do mundo e seus fenômenos. Vemos, por exemplo, frequentemente a chuva, o crescer das árvores, o desabrochar das flores, mas não nos contentamos apenas com o conhecimento superficial e de mera observação destes fenômenos, queremos saber o que está por trás deles, queremos conhecer. Disto vem a reflexão, que quer saber as causas. Por isso o homem reflete, pois ele busca o que está no “cerne” dos fenômenos. Assim dividi-se o fenômeno em dois, o interior e o exterior. O interior do fenômeno é aquele que se refere não apenas a esta planta ou

¹ Esta reflexão não é no mesmo sentido da reflexão kantiana. Aqui, a reflexão, ou entendimento, é só um momento da Idéia Lógica, a saber, o momento que separa, divide. Esse só é um dos momentos do pensar. Ele posteriormente vai ser suprassumido em um pensar concreto, que compreende tanto o subjetivo como o objetivo, portanto, um pensar que não se limita a separação do mero entendimento.

aquela planta, mas também ao que permanece o mesmo em todas as plantas. O exterior consiste em algo singular que nos apresenta através do sensível (esta planta, esta árvore), e é este exterior que nos apresenta uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. É pela reflexão destes fenômenos singulares que se alcança a essência das coisas, que se chega a um universal que se refere a todos os singulares.

O sensível é um singular e evanescente o que nele permanece, aprendemos a conhecer por meio da reflexão. Mostra-nos a natureza uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. Precisamos de levar a unidade a essa multiplicidade vária: por isso nós comparamos e buscamos conhecer o universal de cada coisa. Os indivíduos nascem e perecem; o gênero é neles permanente, o recorrente em tudo, e só à reflexão se faz presente. Disso fazem parte também as leis, como por exemplo as leis do movimento dos corpos celestes. (Hegel, 1995a, §21, “Adendo”)

Quando percebemos um objeto, primeiramente o temos como algo singular. Quando, por exemplo, vemos uma cadeira, vemos “aquela” cadeira. Ao refletirmos sobre ela, conseguimos apreender a verdadeira natureza implícita a este objeto, o que faz dela uma cadeira e não uma mesa. Ao nos perceber desta natureza real de uma cadeira, muda para nós o que compreendíamos inicialmente como uma, ou antes, como simplesmente a víamos. Se ela era apenas uma cadeira, um objeto singular, agora eu conheço a sua real natureza, e assim tomo consciência dela.

Porém, a reflexão como estamos definindo aqui não é todo o pensar, nem defendemos que Hegel pretende fundar uma filosofia da reflexão, mas muito antes é um “instrumento” do pensar. Ele é um dos momentos da Idéia Lógica. E como instrumento, tem a função de trazer as coisas que não são propriamente um pensamento (como, por exemplo, o sentir) para a interioridade do pensar, e este os transforma em conceito. Assim, a reflexão tem a capacidade de modificar todos os elementos do espírito em pensar. Nas palavras de Hegel (1995a, §5): “em todo caso, a reflexão faz pelo menos mudar os sentimentos, as representações etc. em pensamentos”.

Após todas estas considerações acerca da Lógica, podemos, com Hegel (1995a, §24), concluir que “segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados *objetivos*. Entre eles há que contar-se também as formas que primeiro são estudadas na Lógica ordinária e costumam ser tomadas unicamente por formas *do pensar consciente*”.

Tendo em vista as definições anteriores de pensar, podemos chegar à conclusão que o pensamento não é algo meramente subjetivo, mas antes, como Hegel nos diz aqui, são objetivos. Eles o são porque estão em relação

íntima com a essência dos fenômenos. Não é um pensar isolado do mundo que apenas julga os fenômenos, e não tem acesso as suas realidades últimas, mas antes é um pensar que, através da reflexão (mediação), se põe em unidade com os objetos, e que assim, e só assim, consegue-se alcançar a verdade. Aqui, o pensar supera a limitação da reflexão, do entendimento, pois ao investigar o objeto descobriu nele as mesmas determinações do seu pensar e, portanto, sujeito e objeto estão em unidade.

O pensar, como objetivo, é a própria determinação interna e inerente ao objeto. Quando Hegel mostra o pensar tanto como subjetivo quanto objetivo, na sua universalidade, ele não está colocando o pensar do indivíduo, o pensar daquela pessoa ou de qualquer outra, mas sim o que é próprio de todos os pensares, ou seja, o único pensar. Como Hegel diz: “em si só existe um pensar”.

Porém, embora o pensar seja objetivo, o autor não quer dizer que tudo pensa. Obviamente nem as pedras e nem os animais pensam, pois esta é uma atividade exclusivamente humana. Desta forma, as determinações da Lógica como quantidade, qualidade, etc. são as propriedades inerentes tanto ao objeto quanto à estrutura do pensar, porém a *atividade* do pensar é algo exclusivo do Eu enquanto sujeito pensante: “Mas essa expressão [pensamento objetivo] é incômoda, justamente porque ‘*pensamento*’ é usado com demasiada freqüência só como [significando] o que pertence ao espírito, à consciência; e também o ‘*objetivo*’ é usado, antes de tudo, [a propósito] do não espiritual” (Hegel, 1995a, §24, “Adendo”). E continua Hegel logo abaixo:

Quando se diz que o pensar, enquanto objetivo, é o interior do mundo, pode parecer assim que se deve com isso atribuir consciência às coisas naturais. Sentimos uma repugnância contra apreender a atividade interior das coisas como pensar, pois dizemos que o homem distingue do [ser] natural pelo pensar. [...] Em vez de utilizar a expressão *pensamento*, é pois melhor, para evitar mal-entendido, dizer ‘*determinação de pensamento*’.

Vemos que existe uma diferença crucial em dizer “pensamento objetivo e concreto” e dizer “tudo pensa”. O pensar objetivado, ou as determinações de pensamento, indicam apenas que as determinações da Lógica são a “estrutura” interna do mundo. E estas são acessíveis ao sujeito pensante. Isto porque o Eu pensante possui a mesma composição que o “pensamento objetivado”, pois em última análise é o mesmo pensar.

3. A história do pensar: entre Descartes e Hegel

Em nossa terceira e última seção, tentaremos traçar um paralelo entre as duas obras trabalhadas nas seções anteriores; procuramos com isso entender em que medida é possível aproximá-los. Para tanto, utilizaremos a obra de Hegel *História da filosofia*. Este texto não foi traduzido para o português, portanto empregaremos a edição contida na coleção *Werke in Zwanzig Bänden* intitulada *Geschichte der Philosophie*.²

Hegel (1971, p. 120) diz nesta *História da filosofia*: “Com Decartes começa, com efeito, verdadeiramente a cultura dos tempos modernos, o pensamento da filosofia moderna.”, na qual, segundo ele (p. 121), “só alcança a verdade através da reflexão.” Nesse sentido podemos afirmar que o pensador alemão acredita que uma das características dos tempos modernos é justamente o pensamento, pela qual não se tem, necessariamente, verdades dogmáticas.

A primeira tese do pensamento cartesiano é a dúvida. A próxima tese é, segundo Hegel (1971, p. 130), a certeza imediata do pensar: “o Eu tem a significação de pensamento, e não de individualidade da consciência de si. A segunda tese da filosofia cartesiana é, portanto, a da certeza imediata do pensamento”. Assim, se a primeira tese cartesiana pretendia destruir os alicerces das antigas ciências, a certeza do pensar é o primeiro pilar da nova ciência.

O pensador alemão escreve que “o pensamento é, portanto, o primeiro; a determinação seguinte acrescenta, diretamente relacionada com ele, a determinação do ser. O ‘eu penso’ envolve diretamente meu próprio ser; e este é, como diz Descartes, o fundamento absoluto de toda a filosofia” (Hegel, 1971, p. 131). Assim, se antes tínhamos o puro indeterminado, agora temos o Eu pensante, e esta é a base da filosofia verdadeiramente científica. Esta é a primeira verdade que podemos alcançar, e ela está intimamente ligada à determinação do meu próprio ser. Nesse sentido, podemos entender as palavras de Hegel (1971, p. 128) que “o espírito de sua filosofia [de Descartes] não é outra coisa que o saber, como unidade do ser e do pensar”.

Encontramos no *Dicionário Descartes* (Cottingham, 1995, p. 44):

[...] o Cogito só representa a “primeira verdade” em seu sistema no sentido de que é o primeiro elemento da existência sobre o qual podemos ter certeza [...]. É preciso ficar claro, entretanto, que o mais importante para Descartes na descoberta da certeza de sua existência não é a validade formal de um

² Todas as citações desta obra são traduções nossas do alemão para o português

certo raciocínio abstrato, mas sim um ato individual de pensamento: é na realização desse ato por cada mediador individual que a certeza de sua existência se torna evidente e indubitável.

Este movimento da obra cartesiana está relacionado ao que nos diz Hegel (1971, p. 130): “a filosofia entra em um campo totalmente novo e se situa em um ponto de vista completamente distinto, pois se move na esfera da subjetividade e do saber”.

Isso demonstra, mais uma vez, que com Descartes o homem volta ao centro do problema filosófico, e não mais a um dogma da Igreja. Não estamos afirmando que Descartes seja ateu, mas sim, que a filosofia é atividade do homem, e deve começar por ele, e, através desta atividade, pode-se buscar a verdade e a Deus.

Porém, para Descartes, o pensamento é algo subjetivo. Encontramos uma diferença com o pensamento hegeliano, pois como afirmamos na segunda seção, para este o pensar é tanto algo subjetivo como objetivo.

Moraes (2003, p. 90) ratifica nossas colocações quando diz que, “com efeito, do que se trata é do Eu cujo ponto de partida é, sem dúvida, o cogito cartesiano, no entanto vale observar que para Hegel este Eu é apenas representação do pensar e, portanto não tem como em Descartes qualquer conotação de subjetividade”. Podemos perceber que este comentador também considera, como nós, que o Eu hegeliano em seu ponto de partida possui muitas semelhanças com o cogito cartesiano.

Para Hegel, conforme mostramos em nossa segunda seção, o pensar determina o seu próprio ser, que no início é totalmente indeterminado. Vemos, portanto, uma grande aproximação entre os autores no que se refere à unidade do ser e pensar. Hegel (1971, p. 131) afirma, ainda sobre esta unidade estabelecida por Descartes, que: “O pensar como ser e o ser como pensar é minha certeza, meu Eu; no famoso *Cogito, ergo sum* contém, portanto, inseparavelmente unidos, o pensamento e o ser.”

Entretanto, embora ambos os filósofos estabeleçam uma unidade entre o ser e o pensar, as conclusões que eles tiram disto são totalmente diferentes. De um lado, para Descartes a fundamentação da ciência em um pensar o leva a uma diferenciação do corpo, pois a existência deste pode ser posto em dúvida, e por outro lado, Hegel (1995a, §20) considera, que o pensar envolve e permeia todas as outras características do meu espírito, como imaginar, intuir etc. Assim, enquanto que para Descartes a *Res Cogitans* cria necessariamente em contrapartida a *Res Extensa*, para Hegel, o pensar é capaz de permear todo o ser.

Após todas estas considerações, encontramos no §76 da *Enciclopédia* Hegel (1995a, §76) se dirigindo diretamente a Descartes, mostrando em que

aspectos são parecidos seus pensamentos e em que aspectos não são. Para ele, são iguais as seguintes características:

1º) A inseparabilidade simples do *pensar* e do *ser* do pensante. *Cogito, ergo sum* equivale, de todo, a dizer: que me foi revelado na consciência imediatamente o ser, a realidade, a existência do Eu (Descartes declara ao mesmo tempo, expressamente – *Principia philosophiae*, I, 9 –, que por pensar ele entende a consciência em geral, como tal); e que essa inseparabilidade [do pensar e do ser pensante] é o conhecimento absolutamente *primeiro*, (não mediatizado, comprovado) e o *mais certo* [que há].

Esta afirmação corrobora a nossa colocação de que a principal característica de identidade entre a *res cogitans* e o sujeito pensante é a unidade entre ser e pensar. E esta unidade é imediata, é a certeza primeira da filosofia e o primeiro conhecimento possível, que dele derivam os demais.

Assim, após todas estas passagens, podemos ver, segundo a nossa leitura, que realmente há uma proximidade entre a “*res cogitans*” de Descartes e o “sujeito pensante” de Hegel, porém o filósofo alemão desenvolve um caminho diferente do de Descartes, isto é, ele tira daí conclusões totalmente diferentes das do filósofo francês. Enquanto este último continua a sua exposição considerando que o pensamento é uma substância diferente do corpo, criando assim a possibilidade de uma filosofia dualista, Hegel compreende que o pensar permeia todos os atributos do meu espírito, pois através da atividade da reflexão somos capazes de entender sentimentos, sensações, fantasias, etc., como conteúdos do meu pensar. Portanto não há, em última análise, no pensamento hegeliano, uma substância extensa definitivamente separada do pensamento.

Considerações finais

Vemos, após todo o exposto, que este trabalho abarca dois pontos extremos da Filosofia Moderna, que começa por Descartes e termina com Hegel, unidos por uma questão central e caríssima à filosofia: o Eu.

É impossível não notar a similaridade da formulação deste conceito nos dois filósofos. Tomamos a liberdade de repetir duas citações, que postas uma ao lado da outra mostra com maior força esta semelhança. Enquanto Descartes (1962, p. 130), em suas *Meditações*, diz: “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa”, Hegel (1995a, §20) diz na sua

Enciclopédia: “O pensar, representado como sujeito, é o [sujeito] pensante, e a expressão simples do sujeito existente como [ser] pensante é Eu”. Vemos que, segundo a nossa leitura, o ponto principal de similaridade entre ambas as filosofias, no que concerne a caracterização do Eu, é a sua identificação com o pensar. O Eu é enquanto sujeito pensante.

Inwood (1997, p. 126), no seu *Dicionário Hegel*, mostra que:

o Eu, no entender de Hegel, somente se tornou um tema explícito de filosofia com o *Cogito, ergo sum*, de Descartes. O Eu, na concepção de Descartes, não abrange todas as características que uma pessoa pode atribuir-se utilizando a palavra “Eu”, mas apenas os seus pensamentos, incluindo estados mentais de cuja ocorrência ela pode estar imediatamente certa, mas não seus estados corporais etc. Assim, Descartes inferiu que sou uma coisa pensante (*res cogitans*), à qual podem ser atribuídas características tais como substância e imortalidade.

As conclusões a que chegamos neste artigo podem ser colocadas da seguinte forma:

- 1) Ambas as filosofias se propõem a não pressupor absolutamente nada e anterior ao mesmo, para que isto não influencie a busca pela verdade e deturpem os seus resultados.
- 2) O início da Filosofia deve ser pelo pensamento em seu próprio interior, que acaba por ser identificado como a unidade entre o ser e o pensar. Porém, para Descartes, esta é uma relação fixa, universal e absoluta. A descoberta do penso, logo existo, é quase que um deparar com uma verdade auto-evidente, eterna. Para Hegel esta relação é clara, porém precisa ser construída e determinada para poder chegar ao universal.
- 3) O pensar, para Descartes, é algo meramente subjetivo, enquanto que para Hegel é tanto subjetivo quanto objetivo.
- 4) Para Descartes, o pensar pode ser distinguido do corpo, e, portanto, pode se falar em duas substâncias diferentes, que acabam por possibilitar um dualismo. Para Hegel, o pensar envolve todas as minhas representações, sendo, portanto, um pensar também objetivo que cria um ‘monismo’ onde tudo é incorporado.

Referências

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. In: DESCARTES, R. *Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962. (Clássicos Garnier).

HEGEL, G. W. F. *Geschichte der Philosophie*. In: HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwanzig Bänden*. Vol. XX. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995a. Vol. I, II, III.

HEGEL, G. W. F. *Introdução às lições sobre história da filosofia*. Trad. José Barata-Moura. Porto: Porto Editora, 1995b.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.