



O PENSAMENTO CRÍTICO

HISTÓRIA E MÉTODO

Humberto Schubert Coelho

**O PENSAMENTO
CRÍTICO**
HISTÓRIA E MÉTODO

Humberto Schubert Coelho



Juiz de Fora

2022

© Editora UFJF, 2022

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora. O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es), são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR

MARCUS VINICIUS DAVID

VICE-REITORA

GIRLENE ALVES DA SILVA



DIRETOR DA EDITORA UFJF

RICARDO BEZERRA CAVALCANTE

CONSELHO EDITORIAL

JORGE CARLOS FELZ FERREIRA (PRESIDENTE)

CHARLENE MARTINS MIOTTI

ELSON MAGALHÃES TOLEDO

EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA

JAIR ADRIANO KOPKE DE AGUIAR

MARIA LÚCIA DURIGUETTO

RAFAEL ALVES BONFIM DE QUEIROZ

RODRIGO ALVES DIAS

TAÍS DE SOUZA BARBOSA

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

ALEXANDRE AMINO MAULER

REVISÃO

AVELLAR & DUARTE - SERVIÇOS CULTURAIS LTDA.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Coelho, Humberto Schubert.

O pensamento crítico : história e método/ Humberto Schubert Coelho. - Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2022.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,15 mb)

ISBN 978-65-89512-41-7

1. Pensamento crítico. 2. Ceticismo. 3. Dialética. 4. Razão.
I. Título.

CDU: 165(091)

Este livro obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.



EDITORA UFJF

RUA BENJAMIN CONSTANT, 790

CENTRO - JUIZ DE FORA - MG - CEP 36015-400

FONE/FAX: (32) 3229-7646 / (32) 3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Para Camila,
Alice e Ignácio,
com toda a minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

Este livro não seria possível sem a colaboração, a amizade e a parceria de um grande número de pessoas, das quais menciono apenas os mais diretamente comprometidos. Acima de tudo, este texto deriva de empolgantes contatos com os alunos de Direito, de Filosofia e do bacharelado em Ciências Humanas da Universidade Federal Juiz de Fora (UFJF). Com eles, percebi que disciplinas básicas, como a introdução à filosofia, tinham de superar o ranço simplista de apanhado histórico e conter elementos que propiciassem o legítimo pensar crítico.

Agradeço também à UFJF, que, através de bolsas de iniciação científica, propiciou aos alunos o aprofundamento dos estudos sobre o pensamento crítico e a filosofia de Kant. Entre tais alunos, destaco Pedro Uchôas, Fagner Concolato e Leonardo Cardoso, de cujas presenças me beneficiei.

Como não poderia deixar de ser, um livro que cobre autores muito distintos, em épocas, idiomas e tradições de pensamento separados por grande número de séculos, contei com a ajuda indispensável de especialistas em pontos-chave. Eu não teria ousado apresentar os capítulos sobre Sócrates e Platão sem a correção e o apoio de Fábio Fortes. O anexo sobre Santo Agostinho foi gestado graças a meu contato com o grupo de estudos agostinianos; e a cuidadosa leitura de Fábio Dalpra aperfeiçoou significativamente o trecho dedicado a tal autor. Bruno Cunha me ajudou a burilar o capítulo sobre Kant, evitando numerosas ambiguidades. Alexandre Sech Jr. foi-me indispensável na correção da parte final, sobre William James. Saulo de Freitas Araujo ajudou-me a contextualizar e burilar melhor o encaixe deste autor com o restante do livro. Nathalie Barbosa la Cadena e Alexander Moreira Almeida dedicaram-se a ler o resultado final do texto, oferecendo importantes contribuições ao estilo e ao panorama geral. Como de costume, Giovane Guimarães Salimena revisou e discutiu cada parte do trabalho com olhar clínico e paciência infinita, sendo o responsável por grande número de modificações que enriqueceram minha visão original sobre o conteúdo.

Tu és um sábio, Trasímaco, – respondi eu – e sabes bem que se perguntares a uma pessoa que números multiplicados fazem doze, tomando o cuidado de proibir este a quem perguntas de responder duas vezes seis, três vezes quatro, seis vezes dois ou quatro vezes três, pois “tais tolices não me servem”, então, obviamente, se este for o teu modo de colocar a questão, ninguém poderá te responder.

(PLATÃO, *A República*, 337 a-b).

NOTAÇÕES

Todas as siglas estão em português, mesmo quando a obra referida se encontra em língua estrangeira. Quando duas versões da mesma obra foram analisadas, extraíram-se as citações da versão traduzida para o português. Isso não interfere na paginação, pois a notação das obras básicas de Kant segue o registro canônico, distinto pelo colchete. Tanto para Platão quanto para Kant, a notação científica refere-se ao manuscrito original, não à paginação do livro listado na bibliografia. Quanto às traduções, todas as citações em língua estrangeira foram realizadas pelo autor da presente obra. Em caso de fragmentos nos quais a tradução ao português é difícil, o texto na língua original será acrescentado em nota para conferência.

CFJ = *Crítica da faculdade de julgar.*

CRP = *Crítica da razão pura.*

Prol. = *Prolegômenos a toda a metafísica futura.*

CRPr = *Crítica da razão prática.*

Apo. = *Apologia de Sócrates.*

Fed. = *Fédon.*

Fdr. = *Fedro.*

Hip. = *Hippias.*

Lac. = *Laches.*

Men. = *Mênon.*

Rep. = *República.*

Tee. = *Teeteto.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
-------------------	-----------

PARTE 1

PRÉ-HISTÓRIA DO PENSAMENTO CRÍTICO:

A FUNÇÃO PROBLEMATIZADORA DA CONSCIÊNCIA	17
---	-----------

CAPÍTULO 1

FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA HUMANA	18
---------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 2

SOCIABILIDADE E POLÍTICA	24
---------------------------------	-----------

REFERÊNCIAS DA PARTE 1	28
-------------------------------	-----------

PARTE 2

SÓCRATES E PLATÃO:

A GÊNESE DO PENSAMENTO CRÍTICO	29
---------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 3

O ESPÍRITO CRÍTICO DE SÓCRATES	30
---------------------------------------	-----------

CAPÍTULO 4

O CRITICISMO DE PLATÃO	39
-------------------------------	-----------

CAPÍTULO 5

TEORIA DE PLATÃO E O EXEMPLO DA REPÚBLICA	46
--	-----------

CAPÍTULO 6

MATURIDADE E CONSEQUÊNCIAS DO PENSAMENTO PLATÔNICO	52
---	-----------

REFERÊNCIAS DA PARTE 2	54
-------------------------------	-----------

SUMÁRIO

PARTE 3

CUSA E ERASMO:

O IMPULSO DO PENSAMENTO CRÍTICO COMO RENASCENÇA E REFORMA _____ 56

CAPÍTULO 7

DISTINÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO EM RELAÇÃO AO GREGO _____ 57

CAPÍTULO 8

NICOLAU DE CUSA, ARAUTO DA RENASCENÇA _____ 68

CAPÍTULO 9

O INDIVÍDUO E A IGNORÂNCIA _____ 72

CAPÍTULO 10

ERASMO, RENASCENTISTA E REFORMADOR NA ENCRUZILHADA DA LIBERDADE _____ 78

CAPÍTULO 11

A CONTROVÉRSIA SOBRE O LIVRE-ARBÍTRIO _____ 82

CAPÍTULO 12

UM CRISTIANISMO CRÍTICO PARA HOMENS LIVRES _____ 87

REFERÊNCIAS DA PARTE 3 _____ 95

PARTE 4

KANT E GOETHE:

POLOS OPOSTOS DO PENSAMENTO CRÍTICO

NO DESENVOLVIMENTO DA MODERNIDADE _____ 99

CAPÍTULO 13

PANO DE FUNDO DA FILOSOFIA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL _____ 100

CAPÍTULO 14

A REVOLUÇÃO COPERNICANA E A NOVA CONFIGURAÇÃO
ENTRE EPISTEMOLOGIA E METAFÍSICA _____ 105

CAPÍTULO 15

A ÉTICA SOB NOVA PERSPECTIVA _____ 116

SUMÁRIO

CAPÍTULO 16	
A ALTA ESPECULAÇÃO METAFÍSICA SOB VIÉS CRÍTICO	128
CAPÍTULO 17	
UMA VIDA QUE UNIU A POESIA E A VERDADE	131
CAPÍTULO 18	
O HOMEM; CARENTE FILHO DA NATUREZA	137
CAPÍTULO 19	
A MORTE DE DEUS, A LIBERTAÇÃO DO HOMEM E O RETORNO DO FILHO PRÓDIGO	142
REFERÊNCIAS DA PARTE 4	145

PARTE 5

WILLIAM JAMES:

O RELATIVISMO OBJETIVISTA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA 148

CAPÍTULO 20	
O CIENTISTA QUE PRECISAVA SER FILÓSOFO	149
CAPÍTULO 21	
A VIRADA PRAGMATISTA; UM NOVO NOME PARA VELHAS FORMAS DE PENSAR	158
CAPÍTULO 22	
O SIGNIFICADO DE “VERDADE”	165
REFERÊNCIAS DA PARTE 5	173

EPÍLOGO 174

INTRODUÇÃO

“Crítico” é o nome que damos a um dos traços indispensáveis do pensamento filosófico e corresponde à sustentação do rigor racional contra as tentações insistentes de desistência ou afrouxamento desse rigor. Ao contrário da noção convencional, a crítica filosófica não se resume a atacar e encontrar defeitos em tudo, muito menos pode ser relacionada a uma postura contrária ao que está sendo analisado. Por fim, o crítico e o cético são ambos sujeitos que não podem se desvencilhar da dúvida. Mas, enquanto o primeiro o faz para permanecer fiel à razão, em abertura de pensamento à possibilidade de explicações melhores, o segundo frequentemente se permite dirigir pelo subjetivismo, duvidando da própria possibilidade de se alcançar consensos racionais (imparciais e universais). Por isso, reavivando a distinção de Thomas Nagel (NAGEL, 1997, p. 13), o cético é aquele que admite o termo “para mim” ao final de uma discussão filosófica, seja ela sobre a verdade, a justiça ou a beleza. Já o crítico é aquele que considera esse termo um fracasso do filosofar.

A coisa mais importante que se precisa saber sobre o pensamento crítico é que ele é impossível na ausência de um bom e familiar trânsito com os objetos criticados. A grande desgraça do pensamento do século XX, o chamado fim da filosofia, e que nos legou uma condição de trágica ignorância, foi a exaltação inconsequente da crítica. Não do pensamento crítico como a filosofia o apresentou, mas das formas de crítica irrestrita exercidas por teorias discursivas, sociais e psicológicas, as quais, introduzidas no primeiro período das graduações acadêmicas, adestram o aluno e futuro profissional para o ataque sem sentido contra tudo e qualquer coisa. Nesse perfil já bem conhecido de professores e alunos das faculdades e universidades, a crítica da história vem antes da história, a crítica do comportamento vem antes do desenvolvimento cultural que origina aquele comportamento específico, a crítica psicológica vem antes do estudo atento do fenômeno apresentado, e assim por diante, de modo que não se chega jamais ao estudo de coisas, fenômenos e eventos, senão apenas às suas “desconstruções”. O resultado são essas monografias e exposições feitas contra o “capitalismo”, a “Igreja”, a “sociedade patriarcal” e outras nobres investidas que pecam, contudo, por caírem longe de seu alvo, o qual jamais foi estudado.

Nas várias versões do reducionismo,¹ a explicação tornou-se, contra todos os distintivos de um suposto cientificismo, alheia ao estudo do que era reduzido. Em formas culturalmente permitidas de falácia genética, os tempos atuais deram margem a posições plenamente dogmáticas, desde que assumidas como “científicas”, “antropológicas” ou genericamente de acordo com alguma corrente ou ideologia da moda. Taxadas como contrárias a tais posições absolutas, temas e linhas

¹ Atitude genérica de enquadrar qualquer coisa em apenas um elemento ou ponto de vista, que então passa a ser explicativo não em virtude de seu real poder de compreensão, e sim através da simplificação e da redução do objeto estudado aos termos prévios daquele que analisa.

de pensamento inteiras foram “desautorizadas” por simplesmente não se adequarem ao que supostamente se espera dos modelos modernos de pensamento, o que configura a falácia genética: atacar ideias e argumentos com base em sua “má” origem e procedência.

A “explicação” psicológica, cultural ou antropológica de um fenômeno dava-se, quase infalivelmente e à revelia de uma erudição mínima, sobre a história do problema e o desenvolvimento que a tradição oferecera dele. Em nossa arrogância modernista/pós-modernista, passamos a considerar o amadurecimento do pensamento construído sob o critério de tantas almas grandiosas e dedicadas por muitas décadas e séculos como etapa ultrapassada de uma consciência quase mágica, incapaz de apreender o fundo das questões.

Como teremos oportunidade de ver em nossa breve pré-história do pensamento crítico, a habilidade humana de abstração na elaboração de significações simbólicas é de elevada importância para o despertar da consciência sobre a provisoriedade dos conhecimentos e juízos adotados, bem como de que temas metafísicos são por isso mesmo adicionalmente postos sob suspeita de consistirem em extrapolação de observações e vivências “reais”. Só com o tempo a filosofia soube purgar essa condição extraprolativa de conotações pejorativas, embora Platão não ignorasse, em absoluto, que tal condição deveria antes ser associada à sua excelência.

Esta consciência é o que os reducionismos teimam em ignorar em sua postura de “hermenêutica agressiva”,² que mui comumente toma as expressões filosóficas por seu valor de face doutrinal, desprezando a formulação e a problematização que as justificam e vitalizam. Todos esses erros, hoje tão óbvios, passavam despercebidos aos reducionismos do século anterior porque sua própria visão era inflada por uma ilusão de autoridade científica, com a qual seria justo e permissível operar as reduções explicativas e rotuladoras.

Pensadores críticos são invariavelmente liberais e libertários (termos aqui usados em sentido filosófico, não político).³ Liberais porque a provisoriedade dos juízos e conhecimentos obriga a manutenção de opções alternativas para ambos, de modo que novas ou velhas ideias, mesmo descartadas, continuam a gravitar na fronteira entre o material teórico adotado e o adotável; libertários porque a metafísica da liberdade exigida por uma filosofia que se vê forçada a manter opções abertas para juízos e conhecimentos, ora entendidos como proposicionais, é necessariamente vinculada a um conceito substantivo de liberdade. Ou seja, o entendimento e a ação humana devem ser essencialmente ativos, produzindo sentenças e princípios, legislando e deliberando sem serem determinados por influência exterior ao próprio órgão avaliativo, a razão.

² Partindo do pressuposto hermenêutico de que toda a leitura é tendenciosa, estando condicionada pela carga subjetiva daquele que lê e de como ele sente e interpreta as palavras e conceitos apresentados, alguns pensadores permitem-se fazer uma leitura histórica que ignora ou minora francamente a posição dos próprios autores, buscando antes a coerência interpretativa que o tempo e a cultura presentes possibilitam sobre o texto. Algumas vezes, essa atitude pode permitir perversões do sentido original pretendido, o qual pode ainda, em algum grau, ser avaliado com base em estudos históricos e filológicos.

³ Etimologicamente, o significado é o mesmo. Liberal é o que está a favor da liberdade e acredita no livre curso das coisas ou ideias. Libertário é o que afirma normativamente ou dá condições concretas para que se aja e pense livremente. Mas, aqui, o sentido sociopolítico desses termos mostra-se irrelevante, pois falamos da liberalidade de pensar em contraposição ao dogmatismo, que pressupõe serem “proibidos” alguns temas e ideias. Se falássemos de posicionamentos sexuais liberais, por exemplo, isso tampouco teria relação necessária com o liberalismo político-econômico.

Pensadores críticos, de Platão a Kant, e de Goethe a James, são francos defensores da espontaneidade da consciência, enquanto metafísicos dogmáticos tendem ao determinismo, e relativistas têm como acomodar visões indeterministas e indiferentistas, mas não *podem* evocar um conceito forte (substantivo) de liberdade ou de racionalidade sem automaticamente abdicar do relativismo.⁴ Seria impróprio condenar um pensamento como não crítico por seu conteúdo; *somente a forma, o procedimento da investigação e seus objetivos podem classificar como mais ou menos crítico um modelo filosófico*. De outro modo, seriam justificadas as alegações de que Kant, ao pressupor uma série de elementos e princípios típicos da abordagem filosófica e dos problemas (científicos, religiosos, éticos...) de sua época, falhou em abstrair de sua proposta elementos culturais que posteriormente seriam melhor ou mais consistentemente apresentados. Tal “atraso”, de todo anacrônico, deixa de considerar que, por sua índole e em face de sua realidade cultural, ele realizou maiores progressos justamente por manter-se inabalável e constante diante das demandas do espírito crítico. O que seria antes acrítico seria o debruçar-se sobre objetos mal explorados e rapidamente julgados e enquadrados em esquemas ideológicos prévios, redutivos e simplificadores.

Qualquer história do pensamento crítico está fadada a soar anormalmente pouco evolutiva se comparada a histórias de aspectos mais acumulativos da experiência humana. Isso porque a crítica, como o ceticismo, tem essência por demais negativa para propiciar um senso claro de progressão. Elas estão muito voltadas a dizer o que está *errado* em um argumento. Ao pensar o fundamento e os critérios das demais atividades do pensamento, a crítica desvela não mais do que problemas e perigos em todos os caminhos possíveis, conduzindo-nos ao que Hans Albert chama de “trilema de Münchhausen”, segundo o qual toda a busca por fundamento, coerência e validade de discursos e elementos ideativos desemboca em:

1 – um *regresso infinito*, que parece resultar da necessidade de sempre, e cada vez mais, voltar atrás na busca de fundamentos, mas que na prática não é passível de realização e não proporciona nenhuma base segura; 2 – um *círculo lógico* na dedução, que resulta da retomada, no processo de fundamentação, de enunciados que já surgiram anteriormente como carentes de fundamentação, e o qual, por ser logicamente falho, conduz do mesmo modo a nenhuma base segura, e finalmente, 3 – uma *interrupção do procedimento* em um determinado ponto, o qual, ainda que pareça realizável em princípio, nos envolveria numa suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente. (ALBERT, 1976, p. 26).

Seja qual for a opção, incorremos em dogmatismos, assim como permanecemos nele, ou em uma aporia de sentido, quando concluímos ceticamente pela falência dos três modelos. O ceticismo pode apresentar-se como dogmatismo comum, quando decide pela circularidade lógica de todos os argumentos ou pela interrupção do procedimento em um ponto particularmente relativo e relativizador dos demais juízos. Pode também se apresentar como dogmatismo exótico, quando

⁴ Não ofereci aqui a demonstração lógica dessas afirmações, mas creio que, ao longo dos capítulos, particularmente o dedicado a Kant, elas encontrarão desenvolvimento mais amplo.

opta por desistir da escolha que ele identifica (em grande parte, corretamente) como carente de sentido. Nesse segundo caso, o ceticismo é dogmático quanto à falta de sentido da busca.

Se o ceticismo não se torna doutrina e não cai na contradição de tudo derribar dogmaticamente, ele se torna mais difícil de discernir do criticismo. Como atitude questionadora, o ceticismo poderia mesmo ser um sinônimo do criticismo, e boa parte da razão de se criar este nome novo (o criticismo) é a ênfase nessa atitude e nesse princípio questionadores com o cuidado especial em não se recair em uma síndrome ou compulsão de negação de qualquer proposição de sentido, de qualquer análise e analogia, ou da plausibilidade dos indícios fornecidos pela experiência.

Este livro é, essencialmente, uma apologia da dúvida. Mas a dúvida que deixa de questionar a si mesma, não dando espaço para o saber, não é mais que uma forma disfarçada de dogmatismo. Por isso, o ceticismo, que é uma de suas ferramentas fundamentais e indispensáveis, não pode se expandir ele mesmo acriticamente até tomar o lugar das demais ferramentas. Justamente por serem menos óbvias, elas precisam ser pontuadas com mais força e insistência. Consideramos entre elas a *honestidade intelectual* e a *boa vontade intelectual*.

Honestidade intelectual é a virtude que nos fiscaliza e policia quanto à fidedignidade das informações e argumentos que empregamos e se estes não estão mais em função de nosso interesse do que em função de um ideal de verdade. Assim como quando não ficamos com o troco dado a mais no mercado, porque ele não é nosso, não nos sentimos bem em usar um argumento que sabemos ser inválido, infundado ou falso para vencer uma discussão. Da mesma forma, sabemos valorizar os méritos dos interlocutores e eventuais adversários, admitindo a derrota ou a fraqueza dos próprios argumentos quando for o caso. É uma virtude “intelectual”, distinta da honestidade em geral, porque o que está em jogo não é o prejuízo ou o sucesso no plano das vantagens utilitárias, mas exclusivamente na investigação da verdade. Isso não faz dela uma honestidade mais fácil de se praticar do que a honestidade utilitária, do mundo das relações econômicas e sociais.

A boa vontade, ou boa-fé intelectual, é a capacidade de persistir em um diálogo quando ele parece ter caído em aporia e a convicção de que desta persistência depende o progresso das ideias. É natural que nos sintamos desmotivados quando a discussão parece ter nos conduzido à falta de sentido, a um impasse ou a um paradoxo. Retomar o objeto de discussão desde o princípio, avaliando os termos e as perspectivas envolvidos, é o ponto mais desgastante, conseqüentemente mais meritório, da busca por correção, justiça ou verdade da argumentação.

A resiliência intelectual não consiste apenas em uma capacidade ou uma disposição para a investigação, estando também fortemente ligada a uma crença ou uma aposta inicial na capacidade da razão de aclarar as questões e oferecer soluções satisfatórias para os problemas ora em mãos. Não se confunde com um racionalismo, um intelectualismo ou um dogmatismo metafísico por não apresentar peremptoriamente as bases de decidibilidade das questões filosóficas. Ao invés disso, mantém-se insistente e resiliente quando, na falta de tais bases, outros interlocutores dão por infrutífera ou impossível a investigação.

Em síntese, *a crítica é a atitude de permanência na busca por melhores formulações, sem estancar em uma opção, mas, ao invés disso, corrigindo incessantemente as elaborações já alcançadas* (ALBERT, 1976, p. 40). Está sempre em movimento dialético de conscientização sobre a impossibilidade de causa externa para a gênese do saber humano, pois, ao ser posto, o problema é imediatamente indexado à condição de possibilidade de sua formulação. Todo criticismo e a instância mais básica da crítica filosófica que precede o criticismo assumido como norte são subsidiários de uma consciência da transcendentalidade do processo de fundamentação, quer se chame essa transcendentalidade de humanismo, subjetivismo ou até metafilosofia.

A filosofia crítica é a filosofia da liberdade. O valor de verdade do conhecimento, assim como o conteúdo da sensibilidade não devem remontar a uma instância externa ou ser fundamentadas em relação a elas, mas procedem das regras autônomas e peculiares da autoconsciência. Também as fronteiras que o saber em seu desdobramento impõe, devem ser entendidas como leis autoimpostas. (CASSIRER, 1926, p. 616, tradução nossa).

Mais uma vez, a diferença entre o criticismo e o ceticismo está em que o segundo, às vezes, chega ao ponto de tentar derribar a estrutura lógica inevitável do pensamento. Mas, como observa Thomas Nagel no capítulo sobre a lógica de *A última palavra*, as extrapolações céticas, as hipérboles imaginativas e os experimentos mentais, na maioria dos casos, não podem nem fugir ao cânone da lógica nem considerar as formulações que supostamente adviriam da negação da lógica. Isso ficou muito evidente quando Descartes aplicou a dúvida hiperbólica do “deus enganador”. Acharmos o exemplo plausível, no plano da imaginação, mas continuamos sem a menor possibilidade de resposta para a questão de como, na “verdade” do deus enganador, $1 + 1 = 3$. Mais ainda, as hipérboles e os experimentos mentais que o ceticismo aplica podem ser identificados pela mente como possíveis, entre outras circunstâncias e condições plausíveis. No entanto, operações aritméticas simples não podem ser pensadas como possíveis, de modo que não sabemos nem remotamente como elas poderiam ser diferentes. Por isso:

Pensamentos lógicos simples dominam os demais e não são dominados por nenhum, porque não há posição intelectual que possamos ocupar para, a partir daí, vasculhar esses pensamentos sem pressupô-los. Eis por que eles são imunes ao ceticismo: eles não podem ser postos em questão por um processo imaginativo que conta essencialmente com eles. [...]

Mas as consequências dessa espécie de domínio incluem mais do que a impossibilidade do ceticismo. Incluem a impossibilidade de qualquer tipo de interpretação relativística, antropológica ou “pragmática”. Dizer que não podemos situar-nos fora dela significa que a última palavra, no que se refere a tais crenças, pertence ao conteúdo do pensamento, em si, mais do que a qualquer coisa que possa ser dita a seu respeito. Nenhum comentário ulterior sobre sua origem ou sobre seu caráter psicológico pode de maneira alguma restringi-lo, particularmente o comentário de que é apenas algo cuja credibilidade eu não posso garantir, ou algo que ocupa uma posição hierarquicamente dominante em meu sistema de crenças. Tudo isso é secundário para o julgamento em si. (NAGEL, 1997, p. 77-78).

Nagel pode exagerar um bocado em sua cruzada contra o ceticismo, que inclui as versões mais relativistas do pragmatismo (motivo de este estar entre aspas). Mas ele está totalmente certo quanto à ordem do pensamento. Nela, a lógica é sempre invariável, independente e imune às mais variadas explicações que a tentem reduzir, e enquanto estas não conseguem prescindir das operações lógicas.

Sabemos que a lógica se mostra um dos demais componentes elementares da filosofia, mas, como não se trata de nosso propósito analisá-la, importa observar que, para o pensamento crítico, é crucial a tomada de consciência quanto à ordenação dos elementos do pensamento em cada processo do pensar. De um ponto de vista quase diametralmente oposto, saindo da fundamentação para seu uso, o pensamento crítico é mais fiscalizador do que regulador. Ao ser aplicado a uma atividade, a crítica filosófica objetiva o despertar da consciência sobre as diferentes formas de equívoco sobre ela. Não apenas o erro lógico, ou o engano epistemológico, como o erro moral, a inadequação do juízo estético, a qualificação fina de percepções ou dados apresentados à experiência, a medição da qualidade do discurso sob variados aspectos.

O criticismo é indispensável à abordagem racional de qualquer atividade humana, mas ele se desenvolveu historicamente vinculado a três atividades em particular, que muito se beneficiam de sua atuação: a ciência, a política e a religião. Na primeira, a ausência de criticismo está no apego a uma teoria ou uma visão de mundo desaconselhadas pelos fatos; na política, o risco está no partidarismo e nas ideologias sociopolíticas, quando nos impedem de avaliar o caso e o problema com imparcialidade; e, na religião, a falta de crítica revela-se como sectarismo. Em todos os três casos, o fenômeno é idêntico e apresenta idênticas características, entre elas os reducionismos, a incapacidade para o diálogo ou sequer a apreciação de perspectivas alheias, a valoração maniqueísta que abona a minha e despreza ou condena a perspectiva dos outros.

Entendendo que, na época atual e no contexto brasileiro, a religião é o elemento em que a crítica se faz mais fortemente necessária, pontuaremos aqui e ali a aplicação dos métodos gerais do criticismo ao problema religioso. O leitor verá, não obstante, que a ferramenta facilmente se adapta às necessidades de seu uso científico e político, evidenciando a sinonímia dos objetos sobre os quais se debruça o pensamento crítico.

Segundo Paul Natorp,

o criticismo enfatiza que o objeto só suscita um problema, não um dado. [...] qualquer conceito sobre o objeto que pretenda ser válido deve primeiro ser construído a partir dos fatores básicos do entendimento, voltando-se até os puros fundamentos. Ou seja, a abordagem crítica se reveste da genética. (NATORP, 1903, p. 367, tradução nossa).

O próprio Natorp observa, entretanto, que tal definição poderia ainda recair em uma identificação com o dogmatismo, se, mesmo alertado contra a ingenuidade de se tomar o objeto como dado, não estivermos alertados contra a ingenuidade de nos supormos conhecedores de todas as funções básicas do entendimento. É preciso, então, somar as duas definições: a de que

não temos no objeto algo que seja dado e possa ser esgotado; e a de que, mesmo o que possamos discernir quanto ao objeto da análise, isto é, mais a partir de nossa compreensão da forma como o recebemos do que dele enquanto tal, possa já estar enviesado pela nossa incapacidade de devassar nossa própria estrutura mental. Desse ponto de vista, fica muito claro que o criticismo é uma atitude constitutiva essencial da filosofia.

REFERÊNCIAS

ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlim: Verlag Bruno Cassirer, 1923.

NAGEL, T. *A última palavra*. São Paulo: Unesp, 1997.

NATORP, P. *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1903.

PARTE 1
PRÉ-HISTÓRIA DO
PENSAMENTO CRÍTICO:
A FUNÇÃO
PROBLEMATIZADORA
DA CONSCIÊNCIA

FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA HUMANA

Daquilo que podemos saber cientificamente sobre a formação da consciência, supomos que ela deve ser considerada um patrimônio exclusivo do *Homo sapiens*. Por consciência, denominamos a capacidade reflexiva da mente de avaliar e julgar a si própria, o que exige grande poder de abstração. O poder de abstração, segundo a arqueologia cognitiva, é uma exclusividade do *Homo sapiens*. Muito mais do que os animais, os antropoides primitivos desenvolveram as quatro formas básicas de inteligência que observamos já no mundo animal. Tinham noção do que é vivo e de que coisas vivas se comportam de formas determinadas (crescem, morrem, sentem...), sabiam que objetos não são vivos e, por isso, faziam deles uso mais instrumental. Eram capazes de observar o ambiente e inferir mudanças extremamente úteis para clima, padrões de chuvas, fluxo de animais ou sazonalidades das plantas. E, finalmente, associavam-se a seus pares com apreciável complexidade de interações, gestos comunicativos e divisões simples de trabalho e hierarquia. Estas são, conforme a teoria de Steve Mithen, em *A pré-história da mente*, os quatro tipos básicos de inteligência. Eles são, contudo, insuficientes para propiciar quase tudo o que reconhecemos como cultura e civilização e, especialmente, as atividades que chamamos de ciência, religião, arte e política.

Para compreender a diferença entre a inteligência abstrata que enseja o desenvolvimento cultural e a consciência, precisamos ter em mente os limites das “formas básicas” (que como qualquer tipologia é um tanto arbitrária). A “biologia intuitiva”, primeiramente, é o que percebemos como a divisão da mente que lida com o fato de que algumas “coisas” estão vivas e, por isso, comportam-se e manifestam-se como processos de existência específicos, com os quais devemos lidar segundo ferramentas também específicas. Esta inteligência é, segundo Mithen, essencialista ou platônica. O ser é visto sempre como organismo total. Um cachorro, por exemplo, que seja mudo e tenha três pernas é identificado sempre e por qualquer criança ou adulto como um cachorro, ainda que tenham acabado de definir cachorro como quadrúpede que late (MITHEN, 2002, p. 81). Pelo mesmo processo, crianças pequenas já podem conceber que objetos tão distintos quanto sementes, brotos e plantas crescidas são o mesmo “ente”.

A “física intuitiva”, bem ao contrário, identifica a processualidade específica dos seres inanimados, concluindo que eles não demandam os mesmos cuidados dos vivos. Não precisam ser “administrados” para sobreviver, nem podem ser ameaçadores ou amigáveis, e não sofrem grandes mudanças a não ser que causas externas atuem sobre eles. Com isso, o hominídeo primitivo

(como alguns animais) lida com os objetos de forma francamente mais utilitária. Sabe que há uma relatividade ausente no mundo biológico e que uma pedra pode ser peso bruto, arma, assento ou quebra-vento, se empilhada com outras. Nessa veia bastante utilitária, sabemos ainda que a madeira pode até se assemelhar a uma pedra, por seu formato, peso e outros critérios ou usos cinéticos, mas há uma diferença substancial (química) que permite a primeira produzir fogo.

Enquanto animais seguem instintiva e mecanicamente seus condicionamentos ambientais (diurno ou notívago, hibernar no inverno etc.), hominídeos muito primitivos já tinham uma avançadíssima compreensão do macroambiente (inteligência naturalista ou ambiental), calculando se mais ao norte ou mais ao sul, se em tal ou qual período temperatura, vento, chuvas e ciclos de dia e noite seriam apropriados para caça, viagem e outras atividades. Observavam também a relação dos próprios animais com o ambiente, de modo que a “inteligência naturalista” permitia-lhe regular tanto os efeitos físicos do ambiente quanto as alterações deste na vida das plantas e animais. Por isso, o homem tornou-se um dos seres mais adaptáveis a todos os climas, vegetações e altitudes, apesar de não ter proteções e ferramentas físicas nem para o calor nem para o frio extremos. A inteligência naturalista permitiu-lhe não só calcular, mas tomar decisões que animais não são capazes de se colocar, sobre dieta, mudança de ambiente ou produção de ferramentas propícias aos problemas impostos pelo meio (física intuitiva).

Um dos enigmas dos homens primitivos, e que Mithen acredita justificar toda a sua teoria das inteligências especializadas e isoladas, é sua incapacidade para utilizar técnicas muito simples e efficientíssimas, como o uso de ossos e marfim. O fato de essa técnica ser banal e útil demonstra que a sua inexistência deve justificar-se por componentes cognitivos, como a incapacidade de cruzar a inteligência técnica e a naturalista. Na teoria de Mithen, o homem que provavelmente era capaz de produzir ferramentas complexas de pedra e madeira não fabricava ferramentas simples de osso simplesmente porque, em sua mente, estes não eram recursos válidos. Pertenciam ao mundo animal, à realidade da presa, não ao mundo da indústria e à realidade da caça.

A teoria é forte e ajuda a questionar a visão prévia de que todas ou a maioria das grandes descobertas técnicas se davam por acidente. Isso nos impede de compreender porque estas descobertas não eram feitas em maior número pelo *Homo habilis* ou pelo Neandertal. A diferença cognitiva crucial do *Homo sapiens* era sua capacidade de associar as (supostas) quatro formas básicas de inteligência.

A última dessas formas básicas, aliás, seria a “sociabilidade complexa”, que permitia aos hominídeos se associarem, comunicarem e vivenciarem níveis completamente distintos de especialização do trabalho e interações do que os animais mais desenvolvidos poderiam encetar. Uma das escavações de neandertais, em Shanidar, no Iraque, demonstra que um indivíduo incapacitado poderia viver por vários anos. O indivíduo em questão era cego de um olho e tinha o lado direito do corpo esmagado, inclusive parte do rosto, e definitivamente não poderia mover-se ou ter sido removido com o grupo. Ainda assim, o diagnóstico indica que o óbito se deu alguns anos após o acidente (o que se infere pela calcificação parcial dos ossos) (MITHEN, 2002, p. 210).

Os hominídeos podiam viver mais, cuidar dos doentes, dividir tarefas e permitir a alta especialização da experiência e da repetição por parte de cada indivíduo, porque eram capazes de se entender como grupo e diversificar suas atividades de modo cooperativo. O *Homo sapiens*, contudo, diferenciou-se radicalmente de seus primos por ter muito desenvolvida a capacidade de conectar estas formas mais básicas, especializadas e restritas de inteligência em uma espécie de projeção especulativa que lhe permitia aplicar imaginativamente propriedades físicas ao grupo social, regras sociais à sua relação com os animais (p. ex.: “amizade” com cães), padrões naturalísticos a atividades sociais (festas de solstícios, eventos sazonais, noturnos, diurnos etc.) e, com isso, produzir também objetos ideias e abstratos.

O surgimento da arte, da religião e da ciência constitui, na tese de Mithen, um único grande movimento cultural ou salto da cultura humana. A “coincidência” de sua simultaneidade contribui em muito para respaldar a teoria de Mithen de que tais funções da mente humana estariam conectadas e ligadas ao fato de o *Homo sapiens* tornar-se capaz de superpor suas diversas formas de inteligência, as câmaras de sua grande catedral mental, na metáfora do autor, que antes estavam apenas precariamente conectadas por estreitas passagens. Agora, tais câmaras passam a compor apenas um organismo, e a força do intelecto pode coordenar suas diversas atividades em perspectivas antes inusitadas, sem que isto signifique que houve grandes avanços nas especializações. A técnica, a sociabilidade e a inteligência naturalista, entre outros itens, estavam em um estágio não muito distante de há 200 mil anos, mas, ainda assim, o *big bang* cultural conseguiu reunir estas habilidades para produzir resultados absolutamente distintos da monotonia dos usos estereotipados das inteligências.

Entre 80 e 70 mil anos atrás, era de que datam os primeiros achados simbólicos, o *Homo sapiens* tornou-se capaz de usar esse poder abstrativo para produzir estatuetas de homens com cabeça de leão e outros animais. A partir de então, o homem não apenas olhava para o mundo tentando compreendê-lo, mas tentava também criar seu próprio mundo, acrescentar os produtos de sua mente à diversidade da natureza.

Saindo da idade primitiva para a civilização, o homem manifesta inconfundivelmente uma série de traços comportamentais que denunciam a complexificação de suas reflexões sobre o mundo e sobre si mesmo. Temos, a partir daí, uma quantidade infindável de tipologias sociológicas, psicológicas, filosóficas e antropológicas que pretendem diagnosticar esses traços e associá-los a uma ou outra capacidade biológica, ferramenta cultural ou condição social. Para evitar a proliferação confusa de teorias ou eleger uma arbitrariamente, falamos em tom vago e genérico sobre a técnica, a arte, a religião, a política, a influência da intersubjetividade sobre a subjetivação da consciência e outros tantos lugares comuns mais bem explorados e justificados. E, seja qual for a abordagem, a abstração (ou pensamento simbólico) é o vértice a partir do qual os demais elementos são possíveis.

Os gestos diretos de sinalização, proibição e manifestação de desejo e as expressões guturais são aos poucos substituídos por gestos de significado simbólico, ritual ou convenções utilitárias

complexas que formam um jargão. A vocalização quase puramente emotiva articula-se em letras, isto é, símbolos que regem a estrutura correta da palavra, e rapidamente surgem partículas de transição e modalidade para e entre as palavras.

Nunca houve uma *ursprache*, uma “língua primeva”. Mesmo assim, a capacidade para algum tipo de linguagem já estava presente entre os hominídeos primitivos. Os humanos evoluíram a partir de criaturas sem linguagem e, por esse motivo, áreas do cérebro com outras funções, com, por exemplo, gesticular, assumiram essa nova tarefa. (FISHER, 2009, p. 71).

O espaço é marcado já não conforme seu uso direto, mas tendo em vista funções simbólicas: locais sagrados, específicos para um dos sexos, cemitérios, pontos de encontro. Signos são atribuídos para os números, de modo que estes podem ser rapidamente processados e comparados de formas convencionadas, dando origem à matemática. Como observa Paul Lorenzen, as ferramentas auxiliam a passagem da ação vagamente orientada à regrada (LORENZEN, 1977, p. 374-375). Em seus utensílios mais rudimentares, como o tijolo, o homem passa do fazer tentativo do artesanato para a produção calculada e altamente conceitual que visa a moldar a matéria segundo uma forma e um planejamento exatos. A atividade de produzir milhares de tijolos é, talvez, mais importante que a de erguer os monumentos. Isso porque é nessa atividade mecânica e repetitiva que o homem descobre a importância de aplicar método a seu trabalho e vê no produto a expressão conceitual realizada daquilo que ele ideou. Similarmente, o polimento e o burilamento de pedras e outros materiais duros exige o aprofundamento da consciência de exequibilidade da tarefa. De outro modo, o esforço tremendo de tentar dar a uma pedra um formato específico poderia malograr. E, na mesma época em que objetos de pedra verdadeiramente refinados ou grandes demais para pequenas comunidades começam a aparecer, também os metais passam a ser forjados com cuidado e por meio de “moldes” que refletem um projeto lúcido, objetivo e funcional. Assim, o uso repetido e o método que o enseja e normatiza começam a gestar naturalmente na consciência as noções de “formas ideias” que mais tarde embalariam, por exemplo, o platonismo.

Linguisticamente, o *Homo sapiens* diferencia-se também pelo uso dos “universais linguísticos” (FISHER, 2009). Em diferentes e isoladas culturas, a associação mental torna-se suficientemente refinada para conceber a adjacência entre substantivo e adjetivo, a temporalidade do verbo, a distinção entre plural e singular, ferramentas sem as quais a racionalidade e a consciência são difíceis de se conceber. A diversificação do leque linguístico permite ao homem primitivo inovações conceituais abstratas, com a prosopopeia, a hipérbole, a metonímia e um absurdo refinamento da metáfora.

Nas primeiras civilizações da Mesopotâmia e do Egito, vamos encontrar sociedades nas quais o símbolo e a abstração chegam, pela primeira vez, a superar ampla e generalizadamente a concretude das necessidades biológicas. Projetos de monumentos que levam séculos para serem executados e consomem vidas e recursos inumeráveis simplesmente não se justificam

utilitariamente.⁵ Vidas de sacrifício e abnegação para a preservação e a transmissão de tradições mostram que o homem passou a considerar a abstração o centro de sua existência. A história dos grandes heróis da Antiguidade, que marcam época pela capacidade de dar a vida por uma causa, quase sempre extremamente abstrata (a lei, a verdade, Deus...), denota não só a capacidade humana para fazer do pensamento abstrato um fim em si mesmo, como também o quão imensamente popular e significativa é essa capacidade.

O pensamento abstrato permitiu, dentro dele próprio, uma nova divisão ontológica distinta das operações básicas da inteligência pré-civilizada. Podemos comparar essa divisão ao que historicamente se desenvolveu como os grandes temas da metafísica: um campo da fenomenologia da natureza e outro da fenomenologia ético-social. Sobre essa divisão, pensadores levantaram causas diversas, desde a estrutura naturalmente dividida dos hemisférios cerebrais (MCGILCHRIST, 2009), passando por tendências psicológicas só pragmaticamente observáveis (JAMES, 1978), até cismas culturais supostamente reversíveis.⁶

Daí poderia derivar, por exemplo, toda a discussão aparentemente dissociada entre ciências humanas e ciências da natureza. No entanto, o mais interessante é que a consciência de que nossos conceitos sobre a realidade natural ou sobre a ético-social são arranjos técnicos e construtos sagazes – autores da filosofia de língua inglesa gostam muito das expressões “solucionadores de problemas” e “montadores de quebra-cabeças”. Isso dá origem ao ceticismo e ao criticismo, ferramentas fundamentais para o aceleração do processo de criação e aperfeiçoamento dos símbolos e conceitos abstratos que constituem ciência, arte, religião e política. A base da crítica e da dúvida cética, portanto, é a conscientização progressiva da origem mental dos conceitos e argumentos, o que, evidentemente, só passa a ser possível com a intensificação de seu uso, por meio da linguagem escrita e do uso de técnicas cada vez mais numerosas e complexas ensejadas tanto quanto exigidas pela vida em comunidades maiores.

É quando saímos da mera reprodução das formas simbólicas da tradição, com eventuais acréscimos da inspiração poética, profética e visionária, para o questionamento da validade dessas formas que cruzamos a fronteira do território mais intenso e angustiante do pensamento crítico. A pré-história da consciência (e da filosofia) tem ainda confusas as funções técnicas e as sociais. Contudo, aos poucos o refinamento da conceituação, viabilizado pelo progresso tanto da técnica, à medida que se industrializa, quanto da sociabilidade, conforme se diferenciam e clarificam também os papéis, hierarquias e tipos de relações, fomenta pequenas crises. Estas podem ter repercussões sociais negativas, mas nunca deixam de ser muito estimulantes para o progresso do pensamento.

A matemática e a lógica são as grandes ferramentas do pensamento científico, desde seu surgimento semi-inconsciente, porém é quando elas vivem suas crises que o pensamento

⁵ Sobre o papel do pensamento abstrato para a civilização nascente, o verbete “Abstração”, do *Lexikon der Ägyptologie*, é um dos exemplos mais instrutivos (HELCK; OTTO, 1975).

⁶ Rorty trabalhou bem o que ele considera o cisma fundamental da tradição metafísica (pensadores da autonomia *versus* pensadores da justiça social), mostrando aspectos culturais de suas origens, sem ignorar que a base da divisão pode ser uma partição da consciência em nível antropológico e, portanto, insolúvel (RORTY, 2007).

científico mais contribui para o progresso da filosofia. Em hibridismo benéfico, conquanto muitas vezes conflitivo, filosofia e ciência extraem da discussão sobre o método seus grandes avanços técnico-analíticos (precisão conceitual, desambiguação, diferenciação, categorização etc.) e críticos (questionamento da pertinência de cada um das ferramentas analíticas ou da própria tarefa analítica enquanto tal).

Aplicado ao conhecimento e às suas ferramentas cognitivas e analíticas, o pensamento crítico prima pela desprestidigitação das convicções convenientes, surpreendendo o homem com a consciência de que o aparentemente óbvio, certo e infalível pode deitar sobre base incerta segundo um exame mais cuidadoso. O homem dos primórdios da civilização, ao discutir sobre os fundamentos da matemática, sua relação com o mundo e a possibilidade de adequação do discurso ou da mente à natureza, percebe, primeiro com incômodo, depois com certo orgulho idealista, que parte fundamental das leis que regem todo o universo depende dele mesmo. Daí, ele conclui ser hipotética boa parte de suas (agora ele sabe) “formulações” e “construções” conceituais.

SOCIABILIDADE E POLÍTICA

O equivalente ético-social da valorização da lógica e da matemática no âmbito do conhecimento é o legalismo, entendido como resposta à arbitrariedade e à relativização (por multiplicação e alteração ao longo do tempo) dos códigos de conduta. Evidentemente, tanto na vida prática quanto na teoria, o processo de desrelativização tende ao dogmatismo, de modo que a criticidade se faz presente no sustento das dúvidas razoáveis levantadas pelo relativismo ético. Em termos, o que se espera do criticismo ético, político e social é que ele reconheça sua natureza proposicional, logo sujeita a revisão ininterrupta, e que seu caráter assertivo seja derivado de uma vontade desambiguadora ao invés de uma impositiva. A atitude crítica é, tanto aqui quanto na esfera do conhecimento, marcada pela humildade do apaziguador de conflitos, ao invés da autoridade de que se deve revestir aquele que tem interesse em um partido. Como Platão, apesar de todas as críticas ao (suposto) autoritarismo político da *República*, a filosofia está essencialmente no abandono da erística (técnica de disputa argumentativa) a favor da dialética (técnica da conciliação por critérios comuns e universais).

Também como no caso do conhecimento, um relativismo ou um ceticismo que eliminem a positividade das propostas e normas se fazem tão danosos quanto o dogmatismo mais radical. A anarquia e o caos gerados pela ausência de valores e padrões normativos não são preferíveis à ditadura mais opressora.

Embora a política e a sociabilidade sejam interesses milenares do pensamento filosófico, é somente com Hegel que compreendemos efetivamente o caráter dialético e intersubjetivo que viabiliza a discussão política. Na seção sobre a “consciência de si” de *Fenomenologia do Espírito*, Hegel mostra-nos de modo irrefutável que a sociabilidade é uma tensão ambígua entre a negação e o reconhecimento do outro, que é no olhar, através do qual dois indivíduos se encaram, medem forças ou demonstram intenções cooperativas, que a diferenciação da própria subjetividade se estabelece, e que o homem, portanto, é tanto o fruto da sociabilidade quanto sua condição de possibilidade (HEGEL, 1999).

Na sequência da referida seção, Hegel ainda se destaca pelo pioneirismo da consideração filosófica do trabalho em todas as suas implicações subjetivas e intersubjetivas, e a ‘dialética do senhor e do escravo’ dá o pano de fundo para a compreensão do papel do trabalho e das relações trabalhistas para a formação da consciência. Dessa análise, depreende-se, por exemplo, a importância da hierarquia e da estratificação sociopolítica, da própria assimetria das relações de poder para a complexificação das noções de liberdade, sem o que esta não se poderia reintegrar com ganho qualitativo nas formas democráticas modernas.

Um século adiante, Max Weber irá intensificar os desenvolvimentos sociológicos e filosóficos sobre a intersubjetividade, equacionando sob influências existencialistas, diltheyanas e neokantianas a percepção de que a cultura e a sociedade espelham mais o quadro valorativo das crenças e dos comportamentos de uma população do que acontecimentos pontuais e sistemas que sugeririam o determinismo reverso (e errado) da estrutura sobre a consciência humana. De modo muito arrojado, ele traz à luz a inconsistência dos determinismos socioculturais e reabilita o homem como ator, não como vítima do estado de coisas social, sem ignorar, contudo, o contributo imenso da sociologia e da filosofia social em diagnosticar formas culturais supervenientes à liberdade e à consciência individuais, como em sua icônica análise da burocracia.

Weber também é importante pela forma como diagnostica a falibilidade e a precariedade da ciência em plena época de euforia em relação a ela, esconjurando em finíssima análise sociológico-filosófica a pretensão racionalista ou cientificista de apresentação de um “caminho correto”, “nova era” ou “fase final” da civilização humana. Bem ao contrário, observa Weber, a ciência é um construto marcado por toda a pobreza patente da condição humana, não podendo de modo algum se converter em nossa tábua salvadora. É na plenitude da era científica que nos damos conta de toda a sua impotência para prover sentido à vida, orientação valorativa e normativa para nossas ações, e condições seguras de compreensão das coisas e do mundo que ela mesma analisa, porque, ao invés de atribuir e fundar sentido, ela meramente o analisa (WEBER, 1978). É de impressionar que, em meio a todo o progresso científico, tenhamos demorado a perceber que consiste tão somente em analisar, dissecar a forma de uma proposição ou um conceito ou uma coisa, sem oferecer condições mínimas para a explicação do que coisa, conceito ou proposições *são*.

Contudo, o ataque definitivo às pretensões de verdade e dogmatismos normativos das ideologias sociopolíticas é desferido por Popper, quando ele demonstra, mais pacientemente e em linguagem muito mais clara e simples, a diferença entre as formas de pensar orientadas a objeto e as orientadas à ação (POPPER, 2003). Nas primeiras, o determinismo é uma ferramenta teórica perfeitamente válida e efetiva, podendo-se falar em previsão com base no conhecimento de um estado de coisas prévios. No entanto, a ação pressupõe ou é fundamentalmente expressão de liberdade, pelo que nenhuma teoria presente ou futura jamais poderia determinar “cientificamente” os caminhos de desenvolvimento de comunidades humanas, os quais só podem permanecer perenemente abertos a um horizonte infinito de possibilidades (POPPER, 2004).

Por isso, evidencia-se o desconforto de Popper com a guinada antropologizante sofrida pelas ciências humanas entre o fim do século XIX e o começo do século XX.

A vitória da antropologia é a vitória de um método supostamente observacional, supostamente descritivo e supostamente mais objetivo, e, portanto, elo que é tomado por método das ciências naturais. É uma vitória de Pirro. Outra vitória dessas, e nós – isto é, ambas a antropologia e a sociologia – estamos perdidos. (POPPER, 2004, p. 19).

Em outras palavras, a compreensão da política e da sociabilidade desvinculada da filosofia, e da consciência puramente filosófica de que estas teorias são proposições humanas, gerando a impressão artificial e acrítica de que se aborda a realidade humana, cultural e social a partir de um método científico e imparcial de coleta de “dados”, é um golpe fatal para a saúde das ciências humanas e sociais. Hans Albert, por sua vez, caracteriza os fundamentos do pensamento político como estando predominantemente tensionados entre a escatologia (dogmatismo de valores políticos) e o cálculo de interesses (democracia).

No primeiro quadro, temos a promessa ou a esperança de catástrofe do mundo sociopolítico como ele se apresenta. Tal profecia promete o colapso da ordem vigente, ora condenada por sua imoralidade, e o advento de uma nova ordem, agora pura e reta segundo os valores propagados pelo programa ideológico político, que tem caracteres utópicos. Em meio ao processo de julgamento da ordem mundial, expectativa de sua destruição/colapso e esperança quanto ao surgimento de uma salvação na forma de utopia, a escatologia política revela-se herdeira do pensamento teológico.

O segundo quadro surge em uma etapa mais madura da experiência política, mas não está imune à mesmíssima acusação de dogmatismo. Trata-se já de uma forma mais analítica de aritmética política, consciente da necessidade de conciliação de interesses e poderes, o que quase sempre se caracteriza por um caráter institucional, burocratizado e legalista. Esse sistema, contudo, permanece longe do cumprimento de seus “ideais” e pressupostos valorativos, na medida em que recai com excessiva frequência em aporias do sentido do interesse coletivo, de vez que ou se confunde a instituição produzida para a mediação (o Estado) com o próprio fim para o qual foi fundado, recaindo-se em um regime sempre mais ou menos autoritário de afirmação das instituições como portadoras de sentido último, ou bem se recai na dificuldade de instrumentar e até compreender a representatividade. Desse modo, oscila-se de uma democracia direta sob controle da maioria e em detrimento das minorias ou se institui um sistema supostamente representativo em que os representantes, uma vez eleitos, agem em proveito próprio e com total olvido da função mediadora que deveriam exercer, recaindo-se em uma quase oligarquia.

Não é difícil observar que, ao final, os riscos apresentados pela democracia não distam muito dos riscos do totalitarismo ideológico-político representado pela escatologia política.⁷

A valoração adequada de toda vida social e de seu comando no sentido dos membros da sociedade, parece estar apoiada em uma base empírica segura, como ocorre segundo a concepção empírica para o conhecimento, mediante o recurso à experiência pura. Mas estas necessidades e interesses dos indivíduos, que, enquanto dados últimos, ou pontos de referência da imputabilidade política, devem ser sacrossantos e com isso estar dispensados de qualquer crítica, são, de fato, neste aspecto, tão problemáticos quanto as experiências às quais o empirismo epistemológico quer recorrer. São, como estas, dependentes de contexto, estão moldadas pelo meio sociocultural, e portanto

⁷ Sobre isso, Tocqueville já havia alertado, em plena euforia da época heroica da democracia moderna, para os possíveis perigos da ditadura das massas, da crise de representatividade e do individualismo exacerbado. Além disso, atentou para outros reverses implícitos em uma democracia afastada das fontes dinâmicas da participação popular efetiva (TOCQUEVILLE, 2010).

são variáveis. As necessidades e interesses que a ideologia democrática e sua variante matematizada, a aritmética política, proclamam como dados, são, na realidade, resultados de processos sociais e das interpretações a eles ligados. As revelações da vontade dos indivíduos, às quais esta ideologia quer remontar, são, além do mais, dependentes da sua fé e saber, de suas convicções objetivas que, em princípio, são igualmente criticáveis e revisáveis. Com isso o ideal de certeza mostra-se como questionável, não somente no que diz respeito ao saber, mas também à vontade dos participantes dos processos sociais. (ALBERT, 1976, p. 201).

São, pois, passíveis de crítica tanto a vontade do indivíduo, que não deve ser posta em suspenso apenas quando atenta contra a vontade e liberdade de outros, mas também em seu próprio ser potencialmente alienável e condições relativas de construção sociocultural, quanto ainda a interpretação possível desta vontade individual, e ainda mais de uma vontade coletiva ou da maioria, mesmo que votações e referendos possam sugerir clareza quanto às deliberações dessa(s) vontade(s). Não apenas a vontade do indivíduo pode agir em desfavor de seu melhor interesse, por força de uma má ou deficiente educação, por preconceitos culturais, entre outros, como também nossa visão do que essa vontade representa e como atendê-la pode estar gravemente enviesada. Em outras palavras, a ideia de que a crítica na esfera da sociabilidade só se dirige ao comportamento individual que desconhece ou ignora os interesses e direitos alheios é apenas “metade da história” do criticismo social. É também imprescindível que, para além da luta de interesses ou de classes, os indivíduos conscientizem-se de que lutam em nível mais profundo contra si próprios e suas próprias projeções de satisfação na esfera social e que podem ser cooptados pelo grupo ao qual pertencem tanto, e, talvez mais frequentemente, do que pelos grupos aos quais se opõe.

Na impossibilidade de interpretarmos corretamente nossos interesses, os dos outros e de formular algo que corresponda adequadamente à nossa idealização de um “interesse coletivo”, estamos impossibilitados de produzir um estado de coisas político ou social capaz de produzir a satisfação e o bem-estar geral. É, portanto, fundamental para a saúde crítica das ideias políticas que se abandone essa expectativa de um modelo ou arranjo capaz de produzir tal estado, pois tal expectativa subsiste no terreno da pura utopia tanto quanto a escatologia mais direta e plana dos autoritarismos. Não basta considerar provisórias e hipotéticas as doutrinas, fórmulas e mesmo os valores sociopolíticos envolvidos, a título de moderação da excitação política. É preciso também, e sobretudo, reavaliar criticamente nossa abordagem sobre a política como ferramenta que, tanto quanto a teoria do conhecimento e a ciência, pode estar agora fundamentalmente errada, contrariando nosso melhor juízo sobre a questão. A única atitude racionalmente própria passa a ser, então, a de uma grande frieza e de um relativo cinismo em face dos programas e valores apresentados no campo sociopolítico. Só assim podemos executar uma dialética serena e verdadeiramente moderada dos valores em questão e das perspectivas de uma representação prudencial deles.

REFERÊNCIAS DA PARTE 1

ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.

FISHER, S. R. *Breve história da linguagem*. São Paulo: Novo Século, 2009.

HELCK, W.; OTTO, E. *Lexikon der Ägyptologie*. 7. ed. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1999.

JAMES, W. *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

LORENZEN, P. Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssysteme. In: HENRICH, D. (Hrsg). Ist systematische Philosophie möglich? *Hegel-studien*, v.17, Stutgarter Hegel-kongress 1975. Bonn: Bouvier Verlag, 1977.

MCGILCHRIST, I. *The Master and his Emissary: the divided brain and the making of the Western World*. New Haven: Yale University, 2009.

MITHEN, S. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Unesp, 2002.

POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Coimbra: Almedina, 2003.

POPPER, K. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

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

TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.

PARTE 2
SÓCRATES E PLATÃO:
A GÊNESE DO
PENSAMENTO CRÍTICO

O ESPÍRITO CRÍTICO DE SÓCRATES

Como outras grandes figuras do pensamento que não deixaram obra escrita, Sócrates (469-399 a. C.) fez-se marcante exclusivamente pelo poder de sua personalidade, que nos permite retrair, mesmo que precariamente, as virtudes e os talentos com os quais ele edificou seu legado nas consciências dos que com ele conviveram. Se sua doutrina é controversa – até mesmo se tinha uma nos é incerto –, seus métodos e ferramentas inconfundíveis e a índole que os dirigia são matéria bem pouco controversa. Isso vem a ser uma feliz conveniência, desde que se trate da parte principal de sua filosofia. Fosse ela mais doutrinal, talvez tivesse ele a necessidade de a registrar.

De Platão (428/427-348/347 a. C.) e Xenofonte (430-354 a. C.) aos dias de hoje, comentadores e admiradores de Sócrates destacam nele uma acentuada, mas peculiar, piedade,⁸ o que lhe dava certo senso de vocação, um espírito crítico e mordaz que lhe angariava desafetos numerosos, bem como considerável fama em meio a um povo que amava o debate, uma paciência aparentemente infinita, e serena. Tal fato não se altercava diante das piores situações – em suma, caracteres de um verdadeiro sábio em qualquer sentido intelectual e moral que se possa aventar.

Tanto Platão quanto Xenofonte afirmam que o Oráculo de Delfos apontara Sócrates como o modelo de homem: o mais sábio, segundo Platão, e o mais livre, justo e sagaz, de acordo com Xenofonte. Seja qual for a diferença entre ambas as alegações, é certo que a impressão causada por ele deveria ser incomum. Em análise um tanto quanto heterodoxa, Kierkegaard diz que o poeta Platão eleva Sócrates à condição de personagem mitológica, enquanto o historiador Xenofonte o simplifica e rebaixa a um papel de debatedor utilitário. Aristófanes, comediante que retrata Sócrates como louco e ridículo, seria talvez um apreciador mais fiel, sugere Kierkegaard. Ao nos apresentar um Sócrates que viaja entre as nuvens em um cesto, abominando todas as coisas terrenas e mundanas como indignas de apreciação, Aristófanes acaba por endossar corretamente a negatividade da ironia socrática como recurso abstrativo que rompe a ligação entre a vida prática e sensual do grego comum (do ser humano comum) e inaugura no mundo o espaço interno e transcendente da subjetividade.

Muito incisiva e audaciosamente, Kierkegaard afirma que:

Xenofonte, Platão e Aristófanes, de fato conceberam Sócrates não apenas no sentido comum em que esta palavra “conceber” deve ser tomada quando se trata de um fenômeno espiritual; mas eles, numa significação muito mais especial, não o restituíram (tal como era), e sim o conceberam. (KIERKEGAARD, 1991, p. 125).

⁸ Além de ser questionável a acusação de impiedade sofrida por Sócrates, por suas causas políticas, é certo que ele se mantinha de algum modo religioso, por mais alternativa que fosse tal religiosidade.

Os muitos discípulos e adversários de Sócrates referem-se a ele como alguém incisivo, incômodo e difícil de se esquecer ou ignorar. A par desta presença de espírito, Sócrates também é apontado por numerosos autores de variadas épocas (poderíamos dizer, a tradição filosófica em geral) como fundador da ética, da metafísica, do idealismo e do racionalismo, embora não os tenha formulado tecnicamente. É, pois, um tipo de pensador do qual se pode extrair muitas ilações para além do que é conceitualmente dito sobre ele ou colocado em sua boca.

Platão é a fonte primária e, de longe, mais volumosa que temos sobre a pessoa e as ideias de Sócrates. E, como ele tem seu próprio pensamento associado e até certo ponto confundido com o do mestre, é imprescindível e inevitável tratar de ambos, ainda quando se pretende falar de apenas um deles.⁹

Todos os traços do pensamento de Sócrates são potencialmente, e historicamente *foram*, ícones do pensamento crítico: da percepção de ignorância à adoção de diálogos francos, da maiêutica em seu esforço por estimular o pensamento próprio do ouvinte, ao invés de nele introduzir ideias do falante, ao esforço negativo de denunciar as contradições através da ironia, tais características constituem inovações revolucionárias de autoria inconfundivelmente socrática e persistem como diretrizes exemplares de qualquer criticismo. Educador idealista, o filósofo acreditava que o diálogo e o exercício do pensamento não poderiam jamais ser substituídos – talvez nem mesmo emulados – pelo discurso pronto, oral ou textual. Nas belas e concisas palavras de Antônio P. Mesquita:

O verdadeiro saber, aquele mesmo que a filosofia, enquanto procura saber, almeja, se realiza pelo diálogo, não o que já foi escrito, mas o que de cada vez se refaz, e consiste ultimamente no ato de visão das ideias, que, como tal ato, não pode ser efetuado senão por cada um. (MESQUITA, 2004, p. 36).

Seu método dialogal e dialético distinguia-se explicitamente da retórica, orientada por intenções erísticas (disputa em que um falante objetivava superar o outro), buscando, ao contrário, enfatizar o acordo e o estabelecimento de definições consensuais entre os interlocutores. Uma forma amigável e generosa de discussão, como revela insistentemente o texto platônico, cujo objetivo era a busca de princípios suficientemente confiáveis para a orientação dos juízos; ao passo que na conversação orientada pela retórica os falantes competem com discursos que já trazem prontos seus juízos prévios, tratando de derrubar e invalidar a argumentação alheia.

A dialética não é mais que uma tentativa de estabelecer coerência e encadeamento nos diálogos, e seu objeto são as relações entre as determinações conceituais e, conseqüentemente, “o elemento comum a determinações em geral, e a diferença exata entre as distintas determinações” (FINCK, 2007, p. 74). É um método altamente especulativo, que tem na raiz as perguntas autocríticas sobre sua própria possibilidade.

⁹ Autores como Charles Kahn [ver (KAHN, 1996)] chegam a afirmar que Sócrates é uma personagem puramente platônica, com pouca ou nenhuma relação com o Sócrates histórico. Kahn sustenta essa tese com grande desenvoltura em análise histórica cruzada e minuciosa exegese filológica. Outros autores, contudo, questionam a plausibilidade de afirmações semelhantes em face da concordância entre Platão, Xenofonte e outras fontes ou retraçam correntes indiretamente ligadas a Sócrates pelo legado de sua filosofia ética e humanística.

Contra o uso retórico ou erístico do discurso, que procura simplesmente persuadir, a dialética opõe portanto uma ciência da discussão, fundamentada em um método heurístico (um “método de investigação, de descoberta e de ensino”, *Fil.* 16e-17a). Ou, melhor dizendo, vários métodos, que os diálogos definem antes de usar. No *Fedro*, no *Sofista* e no *Político*, Platão insiste sobretudo no método duplo de divisão (a *diaíresis*) e de reunião (ou de unificação, *synagogé*), pelo qual deve ser possível tanto definir a especificidade de um objeto como reportar uma multiplicidade de elementos a uma forma única, seguindo a ordem a as articulações do real. (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 34).

Como se observa pela citação de obras exclusivamente da maturidade, a definição de dialética surge tardiamente no pensamento platônico. No jovem Platão, e mais ainda em Sócrates, o uso de métodos e uma índole (quase uma ética ou um conjunto de princípios do comportamento científico) não encontram exata expressão teórica. Um ponto constante da evolução da dialética entre Sócrates e o jovem e o velho Platão é o fato de que a dialética se adapta ao objeto do discurso, muitas vezes ao contexto e aos participantes da discussão, mostrando-se, por isso, extremamente flexível e aberta (DIXSAUT, 2001).

Trazer no bojo condições de refutabilidade, assumir desassombradamente o caráter hipotético de suas proposições, e a possibilidade de revisão das mesmas, não são realizações vulgares, pois o reconhecimento da própria ignorância e a defesa contra pretensões de conhecimento e sabedoria parecem ser mais difíceis e raros do que qualquer um estaria disposto a admitir. E é só porque Sócrates, em sua investigação, não encontra um único indivíduo livre dessa maldição, diagnosticando, ao contrário, numerosas fontes de autoengano e ilusão, que acaba por aceitar o veredito do oráculo de que ele seria o mais sábio dos homens (Apo. 21a-23e). O mais famoso de seus aparentes paradoxos, e que incute em nós imediatamente uma solene e reveladora instância crítica, é tal percepção de que seu saber é o saber de sua ignorância, de seus limites.

Enquanto a lógica (de definição aristotélica e não trabalhada por Platão como conceito ou disciplina) trabalha a verdade das sentenças, a conexão entre orações, a dialética operaria em um nível anterior e mais essencial dos conceitos. Estes seriam diferenciados dialeticamente por sua definição, comparados com outros. A definição, no entanto, depende tanto de observação empírica quanto de um consenso social. A lógica pode ser feita por uma única pessoa capaz de traçar um quadro de consequências automáticas, como observou Aristóteles. Mas, para Platão, a lógica parecia inferior e subordinada ao debate e à dialética dos termos, estes, sim, garantidos criticamente como pontos de partida de um diálogo. O diálogo teria o duplo efeito de evitar o conflito entre os personalismos filosóficos e garantir uma observação plural dos fenômenos, de modo a aperfeiçoar a precisão dos termos, além de garantir positivamente a inclusão da perspectiva do interlocutor na formulação e desenvolvimento do processo do pensar filosófico.

A dialética também guardaria em sua natureza a estrutura do conflito de duas ordens (*dialegestai*), como o conflito de opostos de todas as coisas, entre sua parte afirmativa ($2 = 2$; $2 = 1 + 1$) e sua parte negativa ($2 = \text{não } 3, 4, 1\dots$), lembrando sempre que a essência das coisas é um conflito entre ser e não ser, saber e não saber.

Transposto para o plano mais sutil dos diálogos, a consciência dialética de que os opostos se reconciliam e complementam em nível superior é apresentada como necessidade de um acordo programático. Isso é representado como algumas das prerrogativas de Sócrates em busca de base consensual para o início da investigação (p. ex.: “Queremos a justiça em si mesma, ou uma que seja apenas relativa a alguns casos?”). Se o interlocutor diz “Não, isso é impossível, Sócrates”, então eles se despedem e seguem suas atividades. Mas, se o interlocutor diz “Claro! Não quero outro, senão o critério que nos permita ajuizar sempre e em comum sobre este assunto”, então preencheu-se a cláusula contratual da investigação dialógica, e os interlocutores estão trabalhando dentro das regras de um acordo.

A não compreensão da estrutura dialética como uma estrutura que exige a consciência tácita do acordo, com todas as suas implicações limitantes para o tipo de resultado alcançável por uma investigação baseada em consenso, ocasionará problemas diversos à compreensão do texto platônico, como – entre os mais graves e comuns – o de imaginar que as etapas metadiscursivas dos diálogos são mera composição de cenário, quando a verdade é que praticamente nada no texto platônico se mostra ocasional, ausente de sentido ou puramente literário. Cada uma das frases, especialmente essas recorrentes digressões metadiscursivas, é cuidadosamente colocada para ensinar aos alunos o método e a perspectiva corretos da investigação e, por que não, do caráter do filósofo.

A preocupação com a formação do caráter do filósofo (do cidadão), aliás, é uma das partes mais substantivas da filosofia socrática, e que não se evidencia apenas pelo conteúdo eminentemente ético-moral da reflexão socrática, como por uma plêiade de exemplos concretos de sua nobreza. Quando Sócrates vê Ânito proferir barbaridades sobre os sofistas, ele o admoesta com excepcional severidade, perguntando jocosamente se não teria ele dons de adivinho, por pretender saber tantas coisas sobre homens com quem jamais teve contato (Men. 92c). Consiste em um traço discreto, mas relevante da personalidade e caráter de Sócrates, que, vendo seus maiores adversários, os sofistas, serem injusta e irresponsavelmente depreciados, venha em socorro deles, não porque estejam isentos de erro ou culpa, mas por uma questão de justiça. Mais do que as referências a gestos heroicos da biografia de Sócrates, que como qualquer ato grandioso tende a ser romantizado, essas pequenas e mais discretas passagens tornam muito mais vivo e concreto o exemplo comportamental do filósofo.

Todos os elementos instrumentais e metodológicos de Sócrates não são senão reflexos de sua postura e sua constituição moral. A maiêutica é uma condução gentil; a dialética é um exercício que traz o interlocutor para o centro, ao invés de tentar afastá-lo; a própria ironia é, principalmente, uma forma educada de mostrar a contradição ou a injustiça das inferências do discurso alheio, e só secundariamente um tipo de pressão sobre os mais aguerridos.

A ironia não é menos séria que o discurso direto, mas sabe que a vida não pode ser efetivamente capturada se for tomada solenemente demais. Ela (a ironia) pensa que a

seriedade pode ser ela mesma um tipo de evasão – tomando refúgio em poses e frases. O homem genuinamente irônico é um homem de grande coração e alma sensibilíssima; e é por isso que ele não pode suportar alegações diretas por muito tempo. (GUARDINI, 1948, p. 7, tradução nossa).

A soma da confissão de ignorância e da primazia da prática sobre a teoria tem como consequência o caráter de busca na consciência e na postura do filósofo. A busca socrática é moral e cognitiva. O propósito de uma tábua de valores reais e não subjetivos é o de evitar o caos comportamental, interno ao indivíduo e externo, da sociedade. Em crítica e complemento à análise de Hegel (contida entre as aspas no trecho a seguir), Kierkegaard expõe assim a preocupação moral de Sócrates:

“A universalidade de Sócrates tem o lado negativo do superar da verdade (leis) como ela se encontra na consciência ingênua; esta consciência torna-se então a pura liberdade sobre o conteúdo determinado que para ela valia como um em si”. Para provocar este agir individual, ele *moralizava*; “mas não era uma espécie de pregação, exortação, ensinamento magistral, moralismo sombrio etc.”, tais coisas não combinavam com a urbanidade grega. Pelo contrário, este moralizar se exprimia no fato de que ele levava cada um a pensar sobre suas obrigações. Com jovens e velhos, sapateiros, ferreiros, sofistas, políticos, cidadãos de qualquer tipo ele entrava na discussão de seus interesses, fossem interesses domésticos (educação dos filhos) ou interesse do saber, e orientava o pensamento deles a partir do *caso determinado* rumo ao universal, ao verdadeiro e belo que vale em si e por si. [...] O indivíduo moral é então o indivíduo negativamente livre. É livre porque não está ligada a outra coisa, mas é negativamente livre justamente porque não está limitado em outra coisa. Pois se o indivíduo, estando em seu outro, está no que lhe é próprio, só então ele é verdadeiramente, isto é, positivamente livre, afirmativamente livre. [...] A isto Sócrates o conduziu, não no sentido dos sofistas, que ensinavam o indivíduo a se concentrar em seus interesses particulares, mas sim universalizando a subjetividade, e nesta medida é que ele é o fundador da moral. Ele fazia valer a significação da consciência não da maneira sofisticada, mas especulativamente. Ele atinge o ente-em-si-e-para-si como tal para o pensamento, alcança a determinação do saber que tornava o indivíduo estranho à imediatidade em que vivera até então. O indivíduo devia parar de agir por timidez frente à lei, para agora saber conscientemente por qual razão agia. Mas esta é, como se verá, uma *determinação negativa*, tão negativa frente à ordem estabelecida como negativa frente à positividade mais profunda, que aquela enquanto especulativa, condiciona negativamente. (KIERKEGAARD, 1991, p. 173-174).

É, portanto, uma busca por princípios e fundamentos a partir dos quais se pode abalizar minimamente o caráter e o comportamento, e estes marcos de objetividade implicam algum saber sobre a natureza moral do homem. Mas, como bem observa Kierkegaard, tal ato libertário de encontrar o fundamento em si ao invés de acatar a ordem sociocultural é sumamente negativo, na medida em que o objetivo tem de fincar raiz em um espaço de intimidade todo caracterizado pela negação de tudo o que se oferece na experiência. Por isso, a moralidade de Sócrates é um interesse também – e sempre regido pela dialeticidade.

Em numerosas passagens, ao explicar a dialética ou a maiêutica, Sócrates prega a liberdade de pensamento e os meios de a fomentar como a condição *sine qua non* do ensino: melhor, o verdadeiro ensino. No *Fedro*, por exemplo, ele compara a dialética ao plantio de sementes, quais sejam “palavras sensatas” ou “conceitos de sabedoria” (*epistemes logou*), que inspirem o ouvinte a buscar sua origem (Fdr. 277a), e que mais tarde seriam repassadas a outros, em um ciclo sem fim de beneficência para as mentes envolvidas no diálogo.

Por isso, é de superlativa importância o tom negativo da dialética socrática, que tem na dúvida e na contradição irônica sua principal ferramenta epistemológica, dando a entender que a derribada das (falsas) certezas é, não apenas metodologicamente, como também substantivamente, a função primária da investigação socrática. É o que ocorre com o escravo de *Mênôn*, repetindo-se com tão ou mais força no *Fédon* e no *Teeteto*, em que Sócrates leva o interlocutor a lançar suas concepções, ora prévias, ora formuladas de supetão, para depois conduzi-lo sutilmente à percepção de que eram contraditórias. Ainda que não lhe tenha ensinado positivamente lei alguma, Sócrates, levando o interlocutor à contradição por meio de aporias, ensina ou dá a pensar negativamente, ou seja, quais procedimentos não são válidos e frutíferos na empreitada. O escravo corrige-se a partir das tentativas fracassadas, eliminando as possibilidades mais óbvias ou intuitivas, de modo que seu conhecimento sobre a questão cresce efetivamente, enquanto ele permanece ignorante da resposta.

Mais do que um processo de tentativa e erro, a dialética e a ironia socráticas enfocam a compreensão plena da “razão do erro”, o que é mais fácil e conclusivo do que levantar as razões do acerto. O processo da busca pela contradição reúne elementos lógicos e intuitivos (empíricos ou percepções naturais e de senso comum), sendo que o que realmente importa é a diagnose da inconsistência das crenças entre si. Sendo repetidos por numerosos pensadores críticos, tão diversos como Descartes e Popper, o falibilismo, o ceticismo programático e a crítica em geral (aqui no sentido de apontamento dos erros de um modelo) são elementos centrais da epistemologia e de demais braços da filosofia e da ciência como um todo, o que faz do pensamento investigativo uma herança socrática.

Mas de que exatamente temos a experiência da falseabilidade? Para a perspectiva socrático-platônica, a resposta mais geral deve se referir às *definições*. São elas o objetivo propriamente intelectual do diálogo e a primeira condição para o conhecimento. Contudo, poder-se-ia perguntar, por que, afinal, precisamos de definições. A isto nos responde Heinrich Rickert com um discurso rico de informações:

Na consequência deste pensamento, forma-se em Sócrates, através do procedimento peculiar de seus opositores, a demanda a qual a definição deve seu ser. A prova dos sofistas para a relatividade de todas as perspectivas subsiste em que possam se referir a diferentes conceitos a partir das mesmas palavras. Sócrates tinha isto em mente e exigia daqueles com quem discutia a determinação exata dos conceitos aos quais deveriam aderir às palavras usadas no debate. Ele reconhecia que só se poderia dispor da concepção adequada se os

conceitos empregados na investigação fossem determinados e comuns (aos dialogantes). Assim, a definição era, para Sócrates, o meio pelo qual conceitos determinados e de sentido unívoco eram produzidos. (RICKERT, 1929, p. 11, tradução nossa).

No entanto, esse sentido unívoco, mais uma vez, não significa que um conceito inquestionável foi alcançado, e sim, tão somente, que um acordo claro de sentido foi produzido entre os interlocutores. O emprego insistente da pergunta acerca da essência dos termos, e especificamente do significado de termos como virtude, bem, justiça etc., certifica-nos de que, concomitantemente ao combate declarado ao relativismo sofista, para o qual uma investigação tão obsessiva não teria sentido, Sócrates não pretende ter atingido – e praticamente qualquer filósofo depois dele poderia seriamente pretender – a definição adequada e final de tais termos.

Na raiz lógica dessa ambiguidade entre uma busca sem fim e uma consciência tácita de que o que se busca é o caso, o que interessa buscar, está a profunda intuição epistemológico-ontológica de Sócrates acerca da doura ignorância: o não saber que se busca preencher tem em si insinuado um saber suficiente, sem o qual não saberíamos *que* não sabemos ou *o que* não sabemos (Lac. 190b-c).

Interrogado por Sócrates, Mênon revida em tom problematizador: “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te (procurar) que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso (que encontreste) é aquilo que não conhecias?” (Men. 80d).

A resposta começa a se delinear quando, no *Mênon*, Sócrates demonstra-nos a natureza apriorística do conhecimento – ou, ao menos, de seus princípios e condições de possibilidade –, pautando a seguinte dúvida: “se o conhecimento é aprendido ou rememorado” (Men. 82 b) no macroproblema da transmissão. Ora, se fosse transmitido, estaríamos sujeitos ao relativismo, pois o que nos garantiria que a demonstração de Sócrates não deriva de sua cultura ou suas posições pessoais? Ao fazer os interlocutores rememorem *secundum natura* o princípio em questão, Sócrates torna-o impessoal e invariável.

Como observa Barbara Zehnpfennig em sua minuciosa análise do *Cármides*, Crítias concorda com Sócrates em que a temperança (*sophrosýne*) coincide com o autoconhecimento. Se o homem conhece a si mesmo, saberá sempre quais de suas ações são motivadas por impulsos irracionais, ilusões e erros de julgamento, e não há quem empreenda uma ação sabendo ser sua causa uma ilusão ou engano. Das duas uma: ou o conhecimento de si permite tal esclarecimento quanto ao julgamento correto, e conduz automaticamente à temperança, ou ele não permite – e a temperança não é mais do que um valor relativo, pois sem o julgamento correto não se pode dizer que uma ação se mostra prudente ou não. Se existe temperança, deve existir um julgamento correto, e vice-versa (ZEHNPFENNIG, 1987, p. 55). Em um texto sobre a ignorância socrática, Gareth Matthews (BENSON, 2006) endossa com grande volume de referências que Sócrates é sincero ao se considerar incapaz de alcançar definições satisfatórias nos diálogos, mas que ele com ainda mais convicção, e motivado por uma necessidade moral, insiste na investigação conjunta, ou seja, na dialética cooperativa.

Se eu investigar o assunto de modo diligente o bastante, eu posso esperar encontrar um contraexemplo ou outro para a própria tentativa de dizer o que é uma causa, o que é o livre-arbítrio, o que é a justiça, ou o que é a F-dade, para qualquer F-dade filosoficamente interessante. Posso até mesmo esperar estar totalmente confiante de *saber* que o contraexemplo é um contraexemplo. As confissões socráticas de ignorância são importantes por apontarem tal perplexidade: se eu não puder oferecer condições informativas necessárias e suficientes para que x seja F , como eu poderia tanto (1) saber que x é F quanto (2) saber que F-dade é G ? Mas isso também evoca a seguinte perplexidade correlata: como posso ter esperança de descobrir as condições informativas necessárias e suficientes para que algo seja F a não ser que eu previamente já saiba ao menos de alguns casos, x , y e z , que já são todos F , e casos instrutivamente similares, u , v e w , que não são F ? Desta forma a sabedoria socrática conduz a uma forma de paradoxo da indagação. (BENSON, 2006, p. 117).

Contrariamente às definições de escola ou corrente, o pensamento complexo e maduro da filosofia clássica grega reúne elementos programáticos de difícil equação e aparente inconsistência. É assim que Sócrates, ao lado de Platão em menor medida, será visto como pai do ceticismo e do racionalismo, do cinismo e do idealismo filosóficos a um só tempo, tendo discípulos e condiscípulos suficientes para justificar sua posição de vértice e origem das mais variadas perspectivas que logo viriam a compor a fase helenística da filosofia. Acima de tudo, essa reunião de atributos e intenções torna-o o modelo do Renascimento e do Iluminismo.

O que faz de Sócrates um “racionalista” é sua opção pelo critério objetivo de decisão da plausibilidade de distintos argumentos, da consistência dos valores e da pertinência dos discursos. O que faz dele um “iluminista” é sua consciência de que mesmo o caminho confiável da racionalidade não pode transpor completa e tranquilamente o abismo entre a ignorância constitutiva da condição humana em sua transitoriedade, sua animalidade e sua relatividade (no que ele concorda com os sofistas), por um lado, e a luminosidade encoberta, mas a qual pode através do esforço ser trazida à revelação, que dá ao homem o poder de discernir entre a boa e a má eleição de princípios.

Sendo epistemologicamente crítica, a filosofia de Sócrates não deixa de ser também explicitamente metafísica, pressupondo um lastro de objetividade real que corresponde ao elemento racional da consciência humana em sua apreciação pelos padrões e princípios, os quais são capazes de fornecer subsídio tanto à inteligibilidade das coisas quanto à universalidade dos valores. Quase paradoxalmente, mas o que representa na verdade outro avanço, esse âmbito metafísico da filosofia socrática não é fundamentado sistematicamente, ou lançado dogmaticamente na forma de uma exposição, nem ainda velado em mistério sob nomenclaturas herméticas. Ao contrário, a sustentação da metafísica socrática está ela também na consciência, na subjetividade, pois são o humanismo, a primazia da prática sobre a teoria e uma piedade natural da personalidade de Sócrates que acabam por sustentar de modo impressionantemente moderno as condições fundamentadoras. Em grande medida, Sócrates é o pioneiro da metafísica da subjetividade e está na contramão da metafísica clássica ou da substância, esta muito inspirada no legado de Platão e Aristóteles.

O pensamento de Sócrates mostra-se mais crítico que o de Platão, como este o é mais que o de Aristóteles.¹⁰ Pensadores exclusivamente devotados ao criticismo veem a transição de Sócrates a Aristóteles como sendo também um caminhar do pensamento crítico ao analítico. “De fato, Aristóteles é o primeiro verdadeiramente dogmático, já que Platão era um dogmático político, mas não um dogmático da teoria do conhecimento.” (POPPER, 1998, p. 29).

Esse foi o preço a ser pago pelo desenvolvimento positivo da ciência e das técnicas de investigação e análise. Toda ciência e toda técnica dependem de avanços dogmáticos, sem os quais as tipologias, classificações e proposições fundamentais permanecem sob um grau de suspeita que impede sua aplicação. Certamente, os dois últimos grandes filósofos clássicos souberam manter graus ainda saudáveis de criticismo na forma de um reconhecimento do caráter limitado e hipotético/pragmático do conhecimento humano, mas é forçoso admitir que eles excederam em audácia quanto ao que se poderia criticamente afirmar e concluir sobre temas que futura e continuamente lhes são motivo de constrangimento.

O autoritarismo e o elitismo sugerido por certas interpretações da *República*, os devaneios da cosmologia aristotélica e muitos outros elementos permanecerão para sempre como motivo de depreciação de seus métodos e doutrinas, por mais que tenham sido elaborados nos melhores termos do conhecimento da época. Enquanto isso, Sócrates, incólume, mantém um sorriso de superioridade. Para todos os efeitos, ele é o mestre indefectível do pensamento crítico, como Platão e Aristóteles são os criadores do pensamento científico (o que aqui quer dizer “do progresso do conhecimento”), em uma tríade indispensável para o amadurecimento da consciência humana.

¹⁰ A julgar pela forma como a cultura absorveu esses pensadores, ignorando o fato de que realmente sabemos muitíssimo pouco sobre Sócrates.

O CRITICISMO DE PLATÃO

Como vimos, uma das descobertas mais geniais de Sócrates é a de que a busca pelo que não se conhece só tem algum sentido a partir do pressuposto da condição de possibilidade do desconhecido, e de que o desconhecido é, em alguma medida, ínsito em nós como um conhecido inconsciente. Tais hipóteses ontológicas, em Platão, estão claramente subordinadas à aposta na possibilidade do conhecimento da realidade: *ò mèn pantelos òn pantelos gnostón* (“o ser perfeito é perfeitamente conhecível”); *mè òn dè medame pánte ágnoston* (“o que não é não é de modo algum conhecível”) (FINCK, 2007).

A participação na verdade da coisa apresenta-se como condição necessária para se levantar a questão do que é tal coisa, antes mesmo que se a conheça. De outro modo, o conhecimento seria acidental – e nenhuma busca, pesquisa e esforço teriam qualquer sentido. Ademais, dependeria da transmissão dogmática dos que já tiveram contato com a verdade das coisas (se isso é absolutamente possível). A negação de tais hipóteses é o que coloca Sócrates inconfundivelmente na posição de criador do pensamento crítico. Mas é a aposta na possibilidade do conhecimento da realidade que separa Platão do mestre e o faz caminhar em uma direção própria e originalíssima.

Uma das discussões mais recorrentes e de resultados mais controversos envolvendo o pensamento platônico diz respeito ao grau dessa cisão, e em que medida Platão teria deixado o pensamento crítico para reingressar no dogmático (como de forte cariz parmenidiano e pitagórico). Mesmo sem afirmar que essa se mostra a conclusão errada, somos obrigados a admitir que, se Platão é um dogmático, o seu é um tipo muito distinto do dogmatismo pré-socrático ou sofístico. Platão é, agora, um pensador dogmático *somente* para os padrões socráticos. E, como esses padrões são por demais rígidos, beirando o ceticismo ou o cinismo em muitos aspectos, virtualmente qualquer pensamento assertivo terá de ser classificado como dogmático. E a ciência e a política, como sabemos, são atividades assertivas.

Se nos afastamos um pouco do julgamento dos conceitos para apreciarmos seu estilo, vemos que Platão emprega recursos literários que geralmente o afastam do dogmatismo, diminuindo a autoridade do próprio texto. É o que ocorre em reconstruções narrativas de passagens da vida de Sócrates por parte de algum discípulo, como Fédon e Teeteto.¹¹ Nos livros intitulados em homenagem a estes, o diálogo socrático é introduzido por meio de outro diálogo externo, o que leva as personagens a relembrares a história e, como confessam, tentarem uma recapitulação não literal do diálogo. Esse artifício não precisaria ser empregado por Platão se ele quisesse garantir ou,

¹¹ Tal sutileza estilística me foi apontada pelo professor Fábio Fortes, classicista da Universidade Federal de Juiz de Fora.

ao menos, sugerir a autoridade de seus diálogos e uma vinculação factual às palavras de Sócrates. Ao afastar a narrativa filosófica por meio desse recurso literário, Platão está, realmente, distanciando o leitor dos fatos históricos e admitindo a reconstrução narrativa de sua própria perspectiva.

Certamente, nem todos os princípios que hoje diagnosticamos como consciência de autoria e consciência de perspectiva hermenêutica eram conhecidos por Platão. No entanto, ele efetivamente escolheu apresentar repetidas vezes pontos capitais de suas doutrinas como “algo que se diz”, com referência a um mito, uma lenda ou simplesmente como relato em segunda mão.

Tendo afastado o diálogo socrático, Platão imunizava-se contra ataques à fidelidade histórica da conversação e, ao mesmo tempo, deixava implícita a importância dele mesmo como condutor da narrativa. Técnica e doutrinariamente, ele também objetivava avançar para além de Sócrates.

Uma discussão de grande relevo que nos afasta do caráter e da índole de Sócrates e nos permite ingressar já na doutrina de Platão é a referente à seguinte questão: “se a virtude se aprende”. Questão que tem diferentes respostas no *opus platonicum*, todas elas muito relevantes para a reconstrução do modo de pensar crítico-metafísico de Platão.

Ao término do *Mênon* (Men. 99-100), fica claro que a virtude/excelência não é uma ciência, como fora provado antes também não ser natural. É, antes, uma feliz opinião, na expressão de Sócrates, e está ligada a certo favorecimento de inspiração dos deuses, mas também à sua manutenção como um ideal regulativo. Se fosse advinda de uma forma inteiramente independente do sujeito, confundir-se-ia com a natureza de tal sujeito, o que Sócrates laboriosamente demonstra ser incoerente.

A ética platônica é multifacetada, emulando a complexidade da vida moral e seus inúmeros componentes (psicológicos, espirituais, racionalidade prática, sociabilidade...). Assim como a teologia¹² platônica aponta para a necessidade de purificação da alma e relaciona a virtude ao grau de depuração alcançado, sem negar que o esforço em favor dessa depuração, a celeridade ou a morosidade com que ela se dá dependem também da iniciativa e do esforço do sujeito. A psicologia platônica reconhece a necessidade de se administrar racional e volitivamente as inclinações que, deixadas incultas, se comportam como cavalos selvagens que não podemos dirigir a um fim deliberado.

A obra e o pensamento platônico, portanto, deixam claro que, se a virtude acomete a alguém sem que este tenha exata noção do que ela é e como ela se lhe acomete, não se mostra de modo algum um dom a perseverança na excelência da virtude, mas fruto de esforço moral. Chegamos, assim, à fórmula platônica para a definição de virtude, que não deixa de guardar aquele teor paradoxal e índole de busca ainda sempre insatisfeita do método investigativo de Sócrates. Ela

¹² Como o termo será usado algumas vezes neste estudo, e frequentemente desperta conotações enviesadas e/ou comprometidas com a associação a instituições e credos religiosos, ressaltamos que nosso emprego do termo teologia platônica é o assim destacado por Bordt: “Há três grandes noções de teologia platônica. A metafísica, que se baseia na República para afirmar que o Deus de Platão é o sumo bem. A cosmológica, que toma o décimo livro das leis e o *Timeu* para defender um Deus de pura força ativa, intermediando razão e realidade. E o Deus teológico, bastante esquecido, que é propriamente a imagem religiosa de Platão de um Deus para a *pólis*, e da necessidade de um culto social!” (BORDT, 2006, p. 17-19).

é, pois, uma fórmula por demais complexificada pelo esforço de Platão em fazer justiça ao que ele aprendera de Sócrates, mas que já revela os sinais inconfundíveis da assertividade platônica. Afinal, (1-) mesmo mantido o caráter especulativo, a razão tende a nos apresentar em muitos casos uma hipótese que é mais justificável que as demais; e (2-), de qualquer modo, precisamos de postulados e pressupostos para seguir o curso da investigação, se quisermos levá-la a temas mais técnicos ou objetivos que os viabilizados pela perquirição socrática.

Aqui, entretanto, é o lugar em que se trata primeiramente do aspecto hipotético da formulação platônica. O método hipotético, prenunciado no *Mênon* (Men. 86d-87b), desenvolvido no *Fédon* (Fed. 100a) e completado na *República* (Rep. 509c-511e, 531c-535a), mostra-se um traço marcante do platonismo, mas nos permite suspeitar de uma herança socrática latente. É por esse argumento que se estabelece fortemente na tradição de pensamento do Ocidente a noção crítica de que, na ausência de provas, a hipótese mais plausível é racionalmente preferível às menos consistentes (NATORP, 1903). De ser ainda e sempre uma hipótese, contudo, decorre a permanência do reconhecimento de seu caráter provisório e insuficiente em face de uma demonstração.¹³ Isto fica perfeitamente claro no *Fédon*, quando Sócrates desiste da melhor explicação para sua condição de condenado (causa teleológica) por ela “não nos estar disponível”, partindo para uma segunda opção explicativa, esta dentro de nosso alcance (Fed. 97c-100b).

A hipótese apresenta-se desde sua formulação como estado degradado da explicação cabal, mas pragmaticamente aceitável, já que a última não está disponível. O que vemos aqui é a coincidência do ideal comportamental (prático) de humildade epistemológica com a estrutura lógica (teórica) da contradição fundamental da indagação do conhecimento. Na comparação desassombrada de Natorp, a teoria da melhor hipótese no *Fédon* é o ponto de partida do princípio de razão suficiente de Leibniz (NATORP, 1903, p. 131), segundo o qual as causas dos eventos não são mecânicas, mas “persuasivas”.

Sem tirar todas as conclusões metafísicas de Leibniz, insinuando a razão suficiente no seio da própria realidade, Platão a seu modo descrê de fundamentação última e adequada, admitindo a melhor opção disponível como a mais racional, e esta como a que deve ser adotada. Não é senão crítica tal atitude, pois o ceticismo requer a equipolência das hipóteses e dos argumentos para qualquer questão. Enquanto isso, o dogmatismo pretende demonstrar de algum modo que a melhor opção é, na verdade, a única válida, perdendo de vista a fraqueza e a insuficiência constitutivas do pensamento humano.

Enfim, segundo Hermann Cohen, a doutrina das ideias é a mais evidente e basilar das hipóteses de trabalho de Platão, não sendo em nenhum sentido provada a existência das ideias, do processo pelo qual elas interagem com as coisas emprestando-lhes suas qualidades e essencialidade, mas, ao contrário, restando como *hipótese mais segura* entre as disponíveis (COHEN, 1879, p. 4). Motivo pelo qual sua adoção respeita uma racionalidade pragmática. E, como acentua Cherniss,

¹³ Hugh Benson faz uma detalhada exposição do uso da hipótese no método dialético no capítulo *Plato's Dialectical Method*, de seu livro *A Companion to Plato* (BENSON, 2006).

a teoria das ideias é a uma hipótese fundamental, um construto platônico que lhe permitiu pioneiramente abarcar todo o universo do saber humano de modo sistemático. Agora, ética, epistemologia e ontologia hibridavam-se de forma rigorosa e consequente, criando um cosmos racionalmente unificado (CHERNISS, 1936, p. 446).

Nada disso significa, é claro, que Platão se aproxime de um pragmatismo de tipo empirista. Seu pragmatismo é indubitavelmente um elemento subordinado e até derivado de seu racionalismo, e assim também suas concessões empiristas, que apenas denotam um comprometimento com o realismo ontológico e com a harmonia das formas e fontes de percepção da realidade.

Contra o empirismo ingênuo, por exemplo, Platão faz Sócrates denunciar, no *Teeteto*, a mobilidade das impressões com base na do sujeito (o que aparentemente lhe incomoda mais que qualquer possível mobilidade do próprio objeto), em uma passagem fortemente relacionada a Heráclito: “Pois bem; existirá algo que parece aos olhos de alguém exatamente como parece para ti? Ou não estás mais convicto de que nada parece o mesmo, nem para ti, porque tu tampouco permaneces exatamente o mesmo?” (Tee. 154a-b). A mobilidade das impressões e mesmo das convicções – pois Sócrates já conhecia bem o dinamismo hermenêutico – não permitiria a aquisição de conhecimento, que vem a ser a correspondência, mesmo que indireta, entre o pensamento e o pensado. Correspondência indireta, e não dogmática, porque ao negar, ao mesmo tempo, a possibilidade de apreensão plena das ideias, e estando cada uma delas além do domínio da mente humana, o relacionamento que se pode estabelecer entre eles é o de uma visão distanciada a demandar interminável esforço de esclarecimento.

Platão não é, em absoluto, um idealista, ao menos não se pensamos nele como um idealista puro ou em uma conotação pejorativa e restritiva do termo *idealista*. Ele, em momento algum, crê ser possível uma análise puramente *a priori* das ideias. O conhecimento delas depende inteiramente da observação do mundo, sem a qual a *sugestão* para as definições das coisas e suas relações não poderia ser despertada (reminiscência). Conquanto haja um conhecimento inato (e verdades *a priori*), ele só é disparado pelos sentidos, e a observação é tão importante quanto a razão pura na rememoração das ideias (FINCK, 2007, p. 43-44). Também não é um realista plano, pois assume a perspectiva crítico-transcendental de Sócrates acerca da inviabilidade de se formar a noção de algo sem a referência condicionante ao modo como o concebemos. Tratamos, portanto, de um pensador dialético no sentido mais pleno e profundo.

Platão, como se vê suficientemente nas obras que precedem a *República*, e nas escritas imediatamente depois dela, não diferencia a determinação do determinado. Isso ressalta, em sua definição de arquétipo e ideia, como o determinante do determinado, a beleza do Belo. O que define o Belo é a beleza. E a beleza não é outra coisa senão a presença do Belo em algo.

Embora o senso comum rejeite fortemente a doutrina platônica das ideias, é muito fácil provar a necessidade de uma ideia pura para cada atributo. Em primeiro lugar, Platão demonstra que o atributo precisa ser distinto da coisa, por *reductio ad absurdum*. O dedo anelar é maior que

o mínimo, porém menor que o médio. Isso equivale a dizer que ele é maior e menor ao mesmo tempo, dependendo dos outros objetos com os quais for comparado. Um objeto, portanto, não pode esgotar jamais a definição de grandeza ou pequenez. (Hip. 523a-524d) O erro de Hípias, no diálogo platônico que traz seu nome, foi confundir a determinação com uma coisa determinada, a predicação com seu objeto. Mas é óbvio que nenhum objeto imaginável esgota completamente o princípio de uma predicação, pois sempre se mostra possível imaginar outro objeto que tenha o mesmo ou maior significado predicativo.

Apesar de todas as variações e discordâncias da filosofia, este foi um ponto particularmente incontroverso para a parte majoritária dos pensadores, uma vitória permanente do platonismo sobre as fases pré-filosóficas da racionalidade. Com Platão, chegamos a saber (“cientificamente”) que predicações são feitas a partir de critérios e princípios, independentes de coisas. Aceite-se o mundo das ideias platônico, atribuindo uma existência (relativamente) separada para as propriedades das coisas, ou derive-se as propriedades das coisas mesmas, como o faz Aristóteles, não se pode de modo algum confundir a natureza incorpórea de uma propriedade com a natureza condicionada do objeto, pois este segundo está sempre em função comparativa aos outros objetos, e tal relativismo só desaparece no conceito enquanto tal.

A ciência moderna, que assume estas determinações, apresenta-nos exatamente uma visão da natureza composta de *matéria e propriedades*. Mesmo convivendo juntas, em uma forma de realismo empirista, elas não são exatamente a mesma coisa. Assim, faz sentido tratar as propriedades de modo independente, como princípios matemáticos, ou falar de propriedades *in abstracto*, como a gravidade, a inércia, a evolução das espécies etc.

O platonismo reafirma insistentemente esta percepção sobre a possibilidade de estabelecer determinações, que depende desta independência da propriedade determinativa em relação às coisas. Os ataques sofridos pelo platonismo geralmente se originam da confusão entre as consequências éticas, epistemológicas e ontológicas da concepção da Teoria das Ideias, enquanto instância efetiva e independente para as propriedades das coisas, que é apresentada por Platão como uma “hipótese razoável”, e o assim chamado idealismo platônico, que consiste nesse problema de fundamentação do conhecimento e ainda ecoa fortemente na alta especulação sobre a ciência e a lógica contemporâneas. Este segundo princípio poderia ser mais bem acolhido se a tradução geral de *eidos* (forma) como “ideias” fosse eventualmente modificada para o termo “propriedades”, que produz muito maior conforto ao ouvinte contemporâneo. Claro que a tradução como ideia/forma condiz com a hipótese do mundo das formas, mas, se esta é uma hipótese subordinada e a fundamentação do conhecimento é uma conquista permanente, convém adequar esta segunda às terminologias em que ela pode ser melhor absorvida.

No *Fédon*, Platão expõe da forma a seguir a prioridade das ideias. É certo que relacionamos coisas distintas, como um manto e seu dono, ou dois amigos; e, ao avistarmos um, pensamos logo no outro. A isto, Platão chama identificação, o que vem a ser uma relação de igualdade não diferente

daquela pela qual comparamos duas pedras e concluímos serem de mesmo tamanho, formato e peso. Com ainda mais força, olhamos para um retrato de alguém e dizemos que é idêntico ao modelo retratado, que há uma relação de igualdade entre o retrato e a pessoa. No entanto, com igual força, reconhecemos haver sempre uma diferença entre o retrato e a pessoa. Entre duas pedras, uma pessoa diz que são exatamente iguais, enquanto outra diz que não são, e frequentemente para a mesma pessoa as pedras ora parecem iguais, ora diferentes (Fed. 74a-c). Para Platão, jamais a percepção nos oferece dois objetos distintos com absoluta semelhança em todos os aspectos. Desse modo, não é pelos sentidos que adquirimos a ideia de igualdade. Ela deve ser inata. Se é inato esse conhecimento, ou esta ideia, contudo, devemos tê-lo esquecido ou em estado confuso, para só através da percepção e da dialética relembra-lo (Fed. 75d-e).

Jörg Hardy e Christoph Schamberger mostram que tal fragmento é silogístico. O conceito de igualdade não é senão total; a experiência de igualdade não é senão aproximativa. Assim:

- 1- Sabemos que para cada par de dois objetos empíricos é válido que eles não tenham exatamente o mesmo tamanho.
- 2- Se sabemos que para cada par de objetos empíricos é válido que eles não tenham exatamente o mesmo tamanho, então temos acesso a um saber acerca da igualdade total (o saber da “igualdade em si”)
- 3- Logo, temos acesso a um saber sobre a igualdade total. (HARDY; SCHAMBERGER, 2012, p. 206, tradução nossa).

Na sequência do texto (Fed. 75a), fica claro que nosso saber sobre a igualdade total ou em si, ao não derivar de nenhuma percepção possível, não é construto *a posteriori* originado em percepções. Consequentemente, não sendo construída a ideia, tem de se encontrar previamente pronta na mente. Por outro lado, se estiver pronta e disponível, todos deveriam imediatamente conceber a ideia da mais perfeita igualdade, o que não é o caso. Ela advém de um certo esforço que inclui perceber que a igualdade de dois objetos quaisquer é apenas aproximativa. Daí se conclui que a ideia não é nem construída na experiência nem está pronta na mente desde o nascimento, sendo acessível através de um esforço específico, que não é nem o do aprendizado do que não se sabia nem o da imediatez do já sabido. Resta como plausível apenas a conscientização do que antes era inconsciente, um esclarecimento do que já foi claro, ou uma retomada do que já foi possuído. E o ato de se aclarar e retomar esta ideia é uma *relembração*.

Se acompanhamos com cuidado o desenvolvimento platônico, temos de concordar que, a partir do que foi dito até aqui, dois objetos reais não alcançam a igualdade; eles meramente se aproximam dela. Aplique-se isto às demais ideias (formas, relações) e, inevitavelmente, concluímos a favor da pureza e da perfeição das ideias e proporcionais pobreza e imperfeição dos entes corporificados.

Criticamente considerada, a formulação da doutrina das ideias é extremamente consequente, embora possamos desgostar de aspectos ou dos pontos de partida da demonstração platônica. Por

fim, o platonismo médio parece afastar-se do criticismo socrático ao atribuir à dialética uma função intuitiva (provavelmente) ausente na concepção socrática.

No programa educativo que o livro VII da *República* descreve, a dialética consoma e coroa o *cursus* dos estudos filosóficos dada a sua aptidão para libertar o pensamento do exame apenas dos objetos sensíveis e da figuração, de que toda as outras ciências ainda dependem em alguma medida, mas também do caráter “hipotético” que é o de todas essas ciências e, em primeiro lugar, da matemática. Enquanto as ciências deduzem suas proposições e seus conhecimentos de hipóteses ou de axiomas, a dialética alcança um objeto “anipotético”, que Platão designa como a Forma do bem. (*Verbete “Dialética”*). (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 35).

Há, pois, uma mudança significativa de uso e compreensão do termo ao longo da obra platônica, mas, mesmo quando se insere claramente a partir da *República* a noção de uma intuição intelectual superior aos conhecimentos demonstrados, esta só é alcançada após o exercício demonstrativo viabilizado pela dialética. A concessão que Platão fará à certeza propiciada por uma intuição das Ideias/Formas como essências das coisas investigadas não prescinde do exame crítico do problema. É justo dizer, por isso, que o dogmatismo de Platão se subordina a seu criticismo.

TEORIA DE PLATÃO E O EXEMPLO DA REPÚBLICA

Sendo forte candidata ao posto de obra máxima de Platão, a *República* reúne requisitos dignos de nota para praticamente qualquer estudo do autor, sobre quase qualquer viés temático. A análise extensiva é, aqui, desnecessária, mas temos de nos cientificar de alguns desenvolvimentos estrategicamente relevantes do pensamento próprio de Platão. Reunindo de um modo originalíssimo a índole investigativa socrática ao projeto político-científico moralizador de Platão, a *República* toca nas questões da primazia do prático sobre o teórico, da ambiguidade fundamental da inquirição e da há pouco aludida complexidade da relação entre ideia e objeto/fenômeno.

Se para Platão o diálogo é o lugar da síntese, crítica e projetiva, entre mundos diferentes, pode-se dizer que a *República* representa por muitos aspectos, por sua vez, o lugar sintético do pensamento platônico. Cronologicamente ela ocupa posição mediana no seu arco, pois foi composta entre os anos 380 e 370. Do ponto de vista teórico, representa a tentativa mais extraordinária – e substancialmente nunca mais repetida nem pelos antigos nem pelos modernos – de entretecer em torno de um único problema, a justiça, os temas da ontologia, da epistemologia, da ética, da política, da psicologia, produzindo um efeito de convergência prospectiva tão ambicioso a ponto de resultar desmedido já à vista analítica de um grande aluno como Aristóteles. (VEGETTI, 2014, p. 140).

A partir da reta final do primeiro livro da *República*, Sócrates demonstra a irracionalidade do argumento de Trasímaco: o de que os injustos tiram vantagem dos justos e são, por isso, mais felizes ou estão em melhor condição. Sem dizer o que é a justiça ou garantir que ela produz a felicidade, Sócrates lembra-nos claramente que os termos “justo” e “injusto”, como valores morais, são regulativos dos fins eleitos pelos homens, do mesmo modo como o bom funcionamento de um órgão é seu fim, e não a doença ou o oposto de sua função. Assim, faz ver que a injustiça não pode ser a finalidade de um homem, e ainda menos de todos.

O argumento hedonístico de Trasímaco tem em vista exclusivamente a perspectiva individual e egoística de um cálculo de vantagens, pelo que Sócrates considera o argumento improcedente (observe-se bem que ele não considera o argumento errado do ponto de vista aplicado: o egoístico), pois valores éticos dizem respeito à sociabilidade, não ao que é bom ou vantajoso para um indivíduo. Mais ainda, ele toma sempre a justiça como conceito fundamentalmente metafísico, no sentido mais lato da palavra, ou seja, como ideia universal. Uma justiça como vantagem *para mim*, que

seja imediatamente injustiça para os demais, recairia no paradoxo insistentemente apontado por Sócrates como a razão da inverdade da doutrina relativista dos sofistas. Por outro lado, a crença de Trasímaco de que a injustiça é vantajosa para seu praticante não é uma máxima generalizável, pois, ao serem injustos todos os homens, por causa de seu interesse pessoal, sairiam prejudicados.

A conclusão de Sócrates deriva, aqui no livro I, de pura análise conceitual. É bem mais uma lógica semimatemática dos termos e casos de aplicação do que uma doutrina moral com conteúdo específico. Um método extraordinariamente mais bem-sucedido e invariável do que a apresentação dogmática de uma doutrina positiva.

Trasímaco, contudo, como qualquer hedonista antigo ou moderno, rejeita a exposição de Sócrates como mera exposição de suas opiniões pessoais. E o segundo livro da *República* segue com argumentos bastante atuais e presentes para nós, além dos exemplos mais espirituosos: “Sendo a justiça boa para a coletividade, mas prejudicial para meus interesses pessoais, tenderei a ser justo quando houver fiscalização/punição e injusto quando não houver”, “se qualquer homem pudesse ficar invisível ou por outros meios fazer o que quisesse na certeza de que não seria descoberto, certamente seria injusto e tiraria o máximo de proveito para si próprio”, “se for possível a alguém ser injusto em segredo e justo em público, tal colherá todos os benefícios da justiça e da injustiça ao mesmo tempo”, “não são frequentemente os defensores da justiça tão somente indivíduos que por falta de habilidade e esperteza são incapazes de praticar em segredo a injustiça em proveito próprio”, e assim por diante, com o que temos aí uma parte substancial da crítica de Nietzsche à moralidade ocidental, muito bem antecipada por Trasímaco, e elaborada mais habilmente por Glauco e Adimanto em sua recapitulação da posição deste.

A resposta de Sócrates a essas questões não é simples ou unívoca, mas exige a atenta leitura do resto da obra. Entre suas muitas considerações, estão os conceitos principais da *República*, como o papel do Estado, a educação, a justiça em si. No entanto, dois pontos se destacam ainda no segundo livro, e em defesa do que dissemos sobre o primeiro: (1-)que Sócrates não admite o uso egoístico dos conceitos de justiça e injustiça, pois (2-)estes não se restringem ao que é bom para o indivíduo, prestando-se unicamente à definição do que é bom coletivamente e em geral.

O primeiro argumento refere-se ao Estado, e o segundo a Deus,^{14, 15} mas ambos compartilham a mesma mecânica. Sócrates aplica a justiça como parâmetro de medida de qualquer agente, inclusive os não humanos. De outro modo, teríamos de criar outros termos para diferenciar qual é o modo de ação benéfico por parte dos humanos, qual é o modo benéfico por parte do Estado e

¹⁴ BRISSON, L; PRADEAU, J-F. *Vocabulário de Platão*. Verbetes ‘Deus, divino’: “Na tradição grega, um deus se define como um ser imortal, por oposição ao homem que é mortal. Trata-se de um traço absolutamente distintivo. Platão aceita essa distinção mortal/imortal, mas se apropria dela e modifica seu campo de aplicação em função da estrutura de sua doutrina: tudo o que pode ser considerado imortal vê-se por ele qualificado de “divino” ou chamado “deus”. O divino abarca, então, não somente os deuses e daímons tradicionais, mas também a espécie intelectual da alma, presente na alma humana. [...] Um deus se caracteriza por sua bondade; a bondade deve ser assimilada ao saber e, num contexto platônico, o saber equivale em última análise à contemplação do inteligível.” (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 31).

¹⁵ Aceitamos a tradução como Deus, ao invés de deus, porque a conotação empregada por Platão é a de um deus supremo, associado à ordem moral do mundo, que ele, inclusive, diferencia das figuras antropomórficas da mitologia. Por outro lado, se a noção de um tal Deus for compreendida como associada à (uma) religião, outros problemas podem surgir.

qual o é por parte de Deus. Quem insistisse nessa separação se depararia com um grave problema: o de ser a vigência das ações do Estado e de Deus qualitativamente maiores que as do indivíduo. Ora, se a injustiça é mais vantajosa para o indivíduo, haveria de ser também mais vantajosa para o Estado e para a ordem natural, conjuntura na qual o pobre indivíduo não pode esperar jamais ser beneficiado.

Não é o caso mais de se cogitar de um cenário limitado e artificial em que o homem age egoisticamente em segredo e simula justiça em público, pois a abrangência do termo “justo” como regulativo de comportamento de todos os agentes possíveis (1) ou permite que o Estado (e até a ordem universal) tire proveito dos indivíduos, *sempre* e de modo *radical*; (2) ou a noção de que a injustiça é mais proveitosa para quem a pratica (agente humano ou não) não vale absolutamente – esta a conclusão de Sócrates. O outro modelo, por sua vez, não apresenta nenhuma contradição lógica: se a justiça é o que promove o bem, indivíduo, Estado e Deus harmonizam-se em torno dos mesmos fins. Poder-se-ia cogitar de outros agentes mais conformes ao mundo moderno: empresas, instituições, organizações e associações, todos teriam *por princípio* um padrão de comportamento conforme ao bem universal. Outra fórmula qualquer instantaneamente se nos revela como irracional.

A discussão teológica que encerra o segundo livro se revela, assim, como bem mais programática e intencional que uma mera digressão sobre um problema menor da educação dos cidadãos. A ênfase recai, antes, na inconsistência lógica e na imoralidade da doutrina religiosa corrente, e no fato de que a concepção filosófica de Deus está necessariamente ligada ao bem – o exemplo mais vivo no texto é a discussão sobre a mentira, no qual Platão conclui que Deus jamais poderia mentir.

A definição correta de Deus ao final do segundo livro, em comparação com as críticas de Platão aos antropomorfismos e às incoerências, e até imoralidades, da visão mitológica apresentada por poetas como Homero e Hesíodo, tem, seguramente, um fundo filosófico mais amplo e relevante que o de mera alegoria. Como dissemos, Platão raramente emprega alegorias impensadamente e nunca sem grande sensibilidade estratégica.

Isso nos permite fazer uma digressão quanto ao propósito filosófico subjacente de tal inserção, certamente nada casual, de uma “demonstração” da perfeição e da bondade de Deus bem ao final de um livro que visa a derribar a falácia de que há racionalidade na opção pela injustiça. Para nós, essa inserção permite inferir que o princípio da conduta correta deva ser o mesmo para os agentes individuais e para outros tipos de agentes não humanos: agentes públicos, civis e do Estado, ou seres racionais não humanos, como os deuses. Esta posição, conquanto especulativa, resguarda-nos da interpretação de que o papel de Deus na conceituação de justiça possa ser (pejorativamente) teológica, ou seja, mero adendo de crenças de Platão em meio a um discurso acidentalmente conectado a estas.

Os motivos para a considerarmos primariamente filosófica são a concatenação do discurso e da manutenção dos estilos argumentativo e investigativo típico de toda a obra platônica; e o

fato de que desta definição de uma “justiça divina” se extraem as consequências tão comuns e bem conhecidas da teoria moral em geral. Também em muitas outras passagens se infere do texto platônico a convicção deveras explorada posteriormente sobre uma “ordem do mundo” como condição regulativa para a objetividade da moralidade. Na história da filosofia, pensadores diversos extraem dela invariavelmente a mesma conclusão, seja na forma positiva da afirmação de uma justiça objetiva em favor da justiça humana (p. ex.: Rousseau), seja na forma negativa da negação de tal objetividade e do consequente desfavor que ela faz à justiça humana (p. ex.: Schopenhauer).

Seria dogmático – e muito se lê os ideais regulativos por essa perspectiva – considerar o argumento como uma fórmula “Deus é bom e justo; logo, deve-se ser bom e justo”, mas o que ele realmente propõe é que “se, e somente se, Deus é bom e justo, então a justiça do indivíduo e do Estado se harmonizam à ordem universal, então se deve buscar a justiça individualmente”, o que também valida seu contrário (schopenhaueriano) “se não há Deus bom e justo, logo nenhuma justiça humana (individual ou coletiva) pode garantir a felicidade; tampouco a injustiça garante o benefício dos que a praticam, pois o bem que o homem faz para si é facilmente anulado e superado pelo mal que a ordem natural lhe pode fazer”.

Como Schopenhauer corretamente deduz, a amoralidade da ordem universal torna espúria qualquer moralidade humana, e indiferente o justo do injusto; ambos hão de desembocar na amarga tragédia da invalidação dos esforços individuais. Os sábios tornar-se-ão cada vez mais indiferentes às tentativas de realização individual, já que, em última análise, ser indivíduo e projetar uma vida a partir desta perspectiva é uma construção mental desprovida de significado real (metafísico), servindo apenas para prolongar os significados ilusórios que acorrentam o sujeito à rotina da vida.

Este aspecto negativo, segundo o qual Schopenhauer assume o problema da moralidade universal/natural, serve para aclarar, por espelhamento, a consequência lógica (idêntica) de seu aspecto positivo de uma ordem moral do mundo como lastro e ideal regulativo da moralidade. Toda esta intrincada exposição dos primeiros livros da República remete-nos ao modo hipotético-especulativo empregado por Sócrates e Platão, e que no discípulo adquire as roupagens novas e mais ousadas de legítimos experimentos mentais, sem perder de vista que a função regulativa das ideias coloca elas mesmas sob uma crítica tácita de idealidade.

Assim como a ideia tem importância regulativa na uniformização dos padrões de juízo aos quais se devem adequar as múltiplas experiências concretas, também assim o ideal do dever-ser ético-político não poderia de modo algum ser um construto objetivo ou expressão de fatos históricos, caso em que decairia aos olhos de Platão ao nível do particular, finito e relativo. Ao permanecer como utopia, como ideal, a *República* iguala-se a outras expressões da prescrição ética, como o “Reino” cristão, a ataraxia estoica, a libertação de todos os seres no budismo *mahayana*; ideais que, em certo sentido, contradizem a avaliação factual que tais doutrinas fazem do mundo.

Provavelmente, o que Platão vê no mundo que se lhe apresenta, um mundo que mata seu melhor exemplar de ser humano e que se mostra avesso aos seus ideais de educação e reforma

política, leva-o a um pessimismo realista aos moldes das demais grandes escolas de pensamento ético. Também como elas, contudo, ele compreende a liberdade humana como uma capacidade de criar um mundo e um estilo de vida acima e além do que a experiência apresenta atualmente. Ele reconhece a liberdade como o poder de tender ao melhor (inclusive se este melhor for apenas projeto), como perfectibilidade do que o homem guarda em si como sonho e meta da própria realização e da plenificação: isto é o ideal prático.

A complexidade da projeção crítica está em fazer confluir para a mesma unidade orgânica a ontologia, a epistemologia, a ética e a política.

Ao enfrentar a análise desse “centro”, a linguagem platônica eleva rapidamente seu tom de voz e cresce sua densidade teórica. Há no início uma renúncia em definir o Bem em si mesmo (um empreendimento considerado “superior ao impulso que agora possuímos”, 506d-e, mas que encontra também, como veremos, um provisório obstáculo teórico particular), compensado pelo recurso à metáfora do sol. O sol é a causa tanto do exercício da faculdade da visão, quanto da visibilidade dos seus objetos (507b); ora, na ordem noética, à visão corresponde o pensamento, às coisas vistas, as pensadas (508c). A ideia do Bem oferece, portanto, a visibilidade, “a verdade àquilo que é conhecido e a potência cognoscitiva a quem conhece, sendo a causa da ciência (*episteme*) e da verdade (*aletheia*)”, mas resulta ao mesmo tempo “diferente e mais bela que o conhecimento e a verdade” (508e).

Platão aqui faz as primeiras consequências da posição de uma ideia-valor derivarem do vértice dos processos e dos objetos de conhecimento. O Bem confere valor, desejabilidade, aos objetos do conhecimento (embora eles não tenham relevância prática); é, portanto, também a condição de sentido da intenção cognoscitiva, a razão subjetiva do desejo de conhecimento; é, por fim e conseqüentemente, a condição de possibilidade da verdade em que culmina o conhecimento – mesmo se, por sua própria natureza e valor, excede a dimensão epistemológica, é “mais belo” que a ciência e sua verdade, que não chegam a esgotá-lo. (VEGETTI, 2014, p. 176).

Agora, a moral deve reestruturar-se em forma crítica. Já não se contenta com a emulação de um exemplo, ou com o cumprimento de convenções sociais mínimas da boa convivência, traçando para si um roteiro marcado pela idealidade. Conforme aumenta dramaticamente o grau de exigência moral, na medida em que o ideal ético tende à perfeição da conduta, desfaz-se também o automatismo ético mais simplório da exequibilidade da lei moral. O homem sabe que não está à altura da atualização completa do ideal moral *porque* ele é ideal. O agravamento da exigência não é (não deveria ser), então, motivo de desespero ou sentimento de culpa, dada a sua idealidade, mas também deixa claro, por outro lado, que o afastamento consciente e deliberado da lei moral é um índice de perda de humanidade. A linha do humano torna-se longa, virtualmente infinita, englobando tudo da animalidade plena à santidade absoluta, em que os homens reais e concretos escalonam-se em sutis gradações de intencionalidade e consciência de responsabilidade.

Sem render a Platão uma homenagem exagerada, sob o risco de retirar de seus sucessores e do cristianismo os méritos dos muitos avanços da consciência ética até a formação das noções atuais de individualidade e sociabilidade, é justo que reconheçamos nele mais do que um intelectual

que projeta artificialmente uma utopia moralista para a satisfação de um senso elitista de sociedade. Esta é uma imagem pobre demais até para os adversários de Platão, que tantas vezes souberam atacá-lo com cuidado e método, até respeito. Com todos os seus defeitos e limitações, a ética e a teoria política de Platão não são menos do que teorias filosóficas no sentido mais puro e completo. São teorias que guardam a impressão distintiva do criticismo, embora talvez não tão claramente quanto a epistemologia platônica. Depender do método dialético é a garantia de tal natureza crítica.

MATURIDADE E CONSEQUÊNCIAS DO PENSAMENTO PLATÔNICO

Neste esquema por demais simplista, mas bem-intencionado, avançamos muito rapidamente de Sócrates e dos primeiros escritos platônicos para o Platão maduro e dono de uma teoria autêntica. Dizemos “bem-intencionado” porque na precariedade de um fragmento sobre um autor cuja obra é colossal em termos de volume e importância, tentamos ao menos manter em foco o que é contínuo e principal, o que resiste à confrontação cruzada das fontes e se pode tomar como média da análise de variados especialistas da exegese platônica. É mal-intencionada e, por isso mesmo, acrítica, a avaliação predominantemente pejorativa de um pensamento, tendo em vista fragmentos de pouca significação fora do contexto geral da obra. Um bom exemplo dessa segunda abordagem é a crítica tão comum a um dualismo platônico que não pode senão ser o reflexo distorcido de leituras literais de passagens, como da *República* e do *Fédon*.

Contrariamente ao que nos apresentam os resumos maliciosamente simplificadores e estereotipados do “dualismo” platônico e do conseqüente desprezo deste autor pelo corpo, bem como toda a materialidade em geral, já o *Fedro* (Fdr. 256b-d) tece um quadro de conciliação entre as naturezas espiritual e material do homem – tensão que dá azo à existência das paixões. A ordenação e a disciplina das paixões não as reprimem ou suprimem. De outro modo, não se atingiria a integração da mente, a harmonia dos elementos naturais que Platão considera a felicidade. Por outro lado, também o livre curso das paixões não poderá jamais enganar por grande tempo a consciência, que, mantendo latente em algum lugar o juízo, os princípios, os valores e o discernimento, não poderá integrar-se sem que o comportamento endossado pelas paixões seja novamente pesado e iluminado por aquelas funções mais abstratas.

Logo, o pensamento platônico opera, também quanto àquilo que ele tenta criticar ou superar, muito mais pela incorporação e pela ressignificação de seus escolhos do que por tentativas de negação. Nesse sentido, ele é eminentemente dialético, visto que é capaz de reconhecer e se apropriar de tudo o que é dado, deixando à razão a tarefa de atribuir-lhe (ao que é dado) significação e explicação. Decerto essa é a parte melhor de qualquer coisa, e efetivamente o ser de algo está muito mais naquilo que nele é paradigmático e constitutivo do que no que incidentalmente *está* diante de nós.¹⁶

¹⁶ Tal discussão é levada a cabo por Antônio Pedro Mesquita em sua análise do problema da existência em Platão (MESQUITA, 2003).

Ao apresentar o *Parmênides* e o *Sofista* em seu estudo da obra completa de Platão, Paul Natorp observa que um dos traços marcantes por trás da intrincada investigação lógica do ser é que este só pode ser pressuposto de modo inquestionável. Isso retoma o desenvolvimento da dialética como um jogo no qual os participantes entram sempre no meio da ação e da teoria das ideias como ínsitas na consciência como sua racionalidade. Então, a filosofia de Platão é, de cima a baixo, uma filosofia da consciência engajada e plantada no mundo, que não cria *ex nihilo* parâmetros ou essências dos objetos que estuda, mas os extrai dos objetos como estão apresentados, das relações conjunturais com o mundo e demais seres, do diálogo que principia sempre de um lugar arbitrado consensualmente, de noções que sempre já estão em uso.

Tudo isso nos leva a crer e intuir que Platão amadurece socraticamente; do repetidor mais ou menos fiel das palavras de Sócrates à doutrina própria e distinta que, afinal, faz mais jus à índole e à proposta do mestre. O Platão sensibilizado e marcado pela sombra do mestre dele se afasta adentrando sua doutrina. Ele é, apesar de seu estilo sempre próprio, alguém que está comprometido com a reconstrução do legado do mestre. Mas, a partir de *A República*, no máximo, a doutrina original de Platão segue seu próprio curso de mergulho individual na aventura do pensamento, ora analítico ora especulativo, bem mais ao modo socrático de preservação irônica da subjetividade contra a força alienante de doutrinas externas. Ele, por assim dizer, dá luz às próprias ideias, no que seguramente rende homenagem ainda maior ao mestre do que em se limitando a copiá-lo ou admirá-lo.

Sócrates e Platão introduziram no mundo a subjetividade, um mundo de abstração e interioridade dentro do mundo; primeiro através da ironia, que cancela e afasta toda a resposta e conceito como tentativas de apropriação da subjetividade por uma imagem ou uma regra pronta; depois, pelo esforço maiêutico de fazer surgir do seio da interioridade uma voz de *daímon* a anunciar a verdade. Sabemos que Platão não traiu o mestre – ao menos é certo que não o traiu *nisso* – porque ele se renova e transforma ao longo do tempo, vindo a complementar e modificar significativamente suas doutrinas entre a *Apologia* e o *Parmênides*.

Platão, como poucos, e provavelmente Sócrates mais que ele, tem uma noção reativa de filosofia, isto é, vê a filosofia como resposta humana aos problemas e provocações que a realidade apresenta. Esta é, portanto, uma noção de filosofia firmemente calcada na experiência e no assombro do intelecto diante de uma complexidade e uma riqueza que ele tem dificuldade de formatar. Disso decorre que a filosofia (toda a ciência) opera sempre e essencialmente como busca, fomentada por uma carência que – isso é magistralmente exposto no *Banquete* – já está certa da possibilidade de preenchimento: um amor, que, como todo amor, é uma carência de algo que desperta o que já está no mais profundo, mas que nunca vem à tona, caso em que o amor daria lugar à derradeira plenitude. A sabedoria é um quase-conhecimento sofrido; lamenta-se por vislumbrar e discernir razoavelmente o que jamais possuirá.

REFERÊNCIAS DA PARTE 2

FONTES PRIMÁRIAS

FOWLER, H. N. (Ed.). Plato. London: William Heinemann, 1913. PLATO. *The Republic of Plato*. Tradução Benjamin Jowlett. Oxford: Clarendon Press, 1908.

PLATÃO. *Fedro ou da Beleza*. Tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 2000.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OUTRAS

BENSON, H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell, 2006.

BORDT, M. *Platons Theologie*. München: Verlag Karl Alber, 2006.

BRISSON, L; PRADEAU, J-F. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CHERNISS, H. The philosophical economy of the theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, v. 57, n. 4, p. 445-456, 1936.

COHEN, H. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg: Officina Typographica, 1879.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

FINCK, F. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

GUARDINI, R. *The Death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogs: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*. London: Sheed & Ward, 1948.

HARDY, J.; SCHAMBERGER, C. *Logik der Philosophie. Einführung in die Logik und Argumentationstheorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia; constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MESQUITA, A. P. *Fédon, de Platão: leituras orientadas e propostas de trabalho*. Lisboa: Texto Editores, 2004.

MESQUITA, A. P. *Platão e o problema da existência*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2003.

NATORP, P. *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürrschen Buchandlung, 1903.

POPPER, K. *Die Welt des Parmenides*. München/Zürich: Piper, 1998.

RICKERT, H. *Zur Lehre von der Definition*. Tübingen: Verlag C. B. Mohr, 1929.

VEGETTI, M. *A ética dos antigos*. São Paulo: Paulus, 2014.

ZEHNPFENNIG, B. *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte: Ein Strukturvergleich des Platonischen "Charmides" und Fichtes "Bestimmung des Menschen"*. München: Verlag Karl Alber, 1987.

PARTE 3
CUSA E ERASMO:
O IMPULSO DO
PENSAMENTO CRÍTICO
COMO RENASCENÇA
E REFORMA

DISTINÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO EM RELAÇÃO AO GREGO

Só recentemente começamos a superar a visão de que a Renascença significou uma “descoberta” da Antiguidade, ocasionando o imediato abandono da cosmovisão medieval. Em parte, essa crença esteve desde sempre associada à perspectiva francesa, vigorosamente influente no restante do mundo latino e aparentada da britânica, de que a Idade Média precisou ser contestada e superada por uma visão completamente distinta.

Por um lado, essa posição é contestada pelo aumento dos estudos sócio-históricos sobre os séculos XI a XV, que resgata episódios revolucionários como o surgimento do franciscanismo como iniciativa protorreformista. Por outro, o debate sobre a filosofia da Idade Média tardia já não precisa mais trazer as conotações pejorativas da época em que uma ruptura era absolutamente necessária, e cada vez mais voltamos a enxergar a riqueza do período e como as iniciativas de reformistas, renascentistas e dos criadores da ciência estão ainda perfeitamente inseridas no contexto de transição natural da cultura e do pensamento (HARRISON; NUMBERS; SHANK, 2011).

Hoje, atingimos a maturidade histórica suficiente para reconhecer que as universidades são uma invenção medieval, e uma invenção da Igreja, e que toda a insurreição e a superação do medievalismo só foi possível graças às condições criadas e propiciadas por ele mesmo, como, aliás, em qualquer outro período histórico. A abertura e a diversidade intelectual não apenas prosseguem existindo – apesar de todos os preconceitos e mitos que adquirimos dos manuais dizerem o contrário –, mas também se amplia e aumenta ao longo da Idade Média. Do franco e generalizado debate na *pólis grega* à época de Agostinho, são vistos o empobrecimento e o desuso das técnicas de debate, que passam cada vez mais da investigação científica para as atividades jurídicas e políticas, isto é, da dialética para a retórica e a oratória. No que pese a importância de Cícero e outros autores isolados do período helenístico, o exercício de pergunta e resposta, tese e antítese como base da investigação científica deu lugar a visões cada vez mais doutrinárias, como aquelas apresentadas pelos cétricos, nas quais a contra-argumentação não se dava em favor do progresso do saber, mas de seu impasse. O helenismo não é, de modo algum, um ambiente com mais criticismo do que a Idade Média.

A partir de Agostinho, e já em algum sentido com os padres apologistas, esboçou-se um pequeno renascimento das técnicas de livre debate, em que provavelmente os diálogos agostinianos de Cassiacum são as expressões modelares. Só a partir de Anselmo, contudo, o diálogo como estilo literário e a investigação dialógica como ferramenta de estudo voltaram a fundamentar a base do

processo educacional (NOVIKOFF, 2013, p. 38-61). Daí em diante, por mais quatrocentos anos, a Idade Média teria nas famosas *disputatio* a essência de sua prática científica e pedagógica, fomentando a liberdade de pensamento, o senso crítico e autocrítico, além da internacionalização do debate através do uso da língua franca (o latim) e de mecanismos de mobilidade acadêmica que só foram repetidos séculos mais tarde.

No entanto, evidentemente, o mundo moderno é tão fruto da progressão da liberdade de pensamento relativa dos mosteiros para a plena e irrestrita liberdade de pensamento da sociedade livre, quanto o é da formação dos burgos e das grandes navegações. Por isso, apesar de uma escolha de autores muito esparsa, do ponto de vista das grandes épocas da história da filosofia, temos a necessidade de apresentar a mínima palavra sobre a importância do pensamento cristão, o que o distingue do grego e em que ele contribuiu para o desenvolvimento de nossa consciência atual. Esta, contudo, é uma tarefa tão árdua quanto menos numerosas forem as referências diretas ao pensamento crítico entre Aristóteles e Tomás de Aquino, obrigando-nos a uma apresentação mais programática.

Diversamente do intelectualismo grego, que tem na razão a potência máxima do espírito, em sua generalidade e sua universalidade, os primeiros pensadores cristãos enfocam a historicidade humana. Segundo Ireneu de Lyon, Deus não teria criado o homem na plenitude de suas faculdades, mas como alma jovial e confusa, que precisa amadurecer nas experiências da vida e no exercício do caráter (IRENEU, 1995, p. 23).

Não só o indivíduo, mas também a história geral tem fases progressivas. Entre Adão e Moisés, entre Moisés e Jesus, o homem recebe cada vez mais revelações que o conscientizam de uma relação com Deus e o que este espera dele. Também se destacam os primeiros cristãos, pela simplicidade e pela transparência de suas doutrinas, em contraste proposital e natural com o rebuscamento prolixo dos gnósticos e outros grupos de pensadores helênicos.

A proliferação dos termos e o uso indiscriminado de argumentos analógicos e induções forçadas a partir de poucos exemplos são denunciados por Ireneu. Assim, ele imita o modo de “filosofar” dos intelectuais gnósticos:

Existe certo pró-princípio soberano, pró-esvaziado-de-inteligibilidade, pró-esvaziado-de-substância-e-potência e pró-pró-dotado-de-esfericidade, que chamo Abóbora. Junto com esta abóbora coexiste uma potência que chamo supervacuidade. A Abóbora e a supervacuidade, sendo um só, emitiram sem emitir um fruto visível de qualquer lugar, comestível e saboroso, ao qual dou o nome de Pepino. Junto com este Pepino existe uma potência da mesma substância que chamo de Melão. (IRENEU, 1995, p. 66).

Trocam-se os nomes irônicos por “Deus”, “espírito”, “logos” e outros, e a narrativa passa a parecer um discurso teológico razoavelmente normal.

Com Aurélio Agostinho de Tagaste (354-430 d. C.), celebrizado como santo e bispo de Hipona, inaugura-se o introspectivismo psicológico, com destaque para os temas da vontade e

da memória, e a filosofia inicia um caminho irreversível rumo à subjetividade. Seu papel para o progresso do pensamento crítico é com justiça questionável em face de sua intransigência militante contra as heresias, que para nosso ponto de vista atual eram muitas vezes nada mais que diferenças de interpretação sobre alguns elementos doutrinários.

Entre os inúmeros alvos do zelo autoritário de Agostinho, ao menos um se conta inconfundivelmente entre os homens de boa vontade, Pelágio. Sua doutrina libertarianista e otimista permaneceu na tradição cristã em sucessivos renascimentos, estimulando grandes progressos sociais e morais. A partir de Erasmo, como veremos mais tarde, os traços pelagianos de criticismo comportamental e da dimensão sociopolítica do cristianismo ganharão enorme força, acelerando o fim da Idade Média e o surgimento de uma noção forte e positiva de liberdades individuais, até de relativismo de comportamentos, crenças e pensamentos dentro do cristianismo. Agostinho, conquanto permaneça dogmático e até intransigente nessas questões, promoveu, contudo, outro tipo de criticismo ainda mais importante, o da interioridade psicoexistencial. Se não compreendermos essa distinção, falhamos em observar como a vitória agostiniana nos primeiros embates filosóficos e teológicos do cristianismo viabiliza, a par de seu autoritarismo social, um forte estímulo ao criticismo introspectivo, que amadurecerá ao longo de toda a Idade Média, consolidando-se como contribuição permanente da autocrítica, especialmente a autocrítica moral e dos aspectos volitivos da alma, além de contribuir para a dialética da consciência no mundo.

O agostinismo trouxe-nos toda a psicologia, gestada nas discussões medievais sobre a vontade, no conceito de *reflexão*, da Modernidade, e nas descrições autobiográficas e no sentimentalismo dos românticos. Trouxe-nos também toda a filosofia existencial, assentada sobre as obras de Montaigne, Pascal e Kierkegaard.

A arte do Barroco nos traz a um novo louvor de sua pessoa, e o retrata como bispo do coração flamejante. As *Confissões* de Rousseau espelham as de Agostinho, o Romantismo vê no incansável andarilho Agostinho um modelo de seu movimento, a filosofia da história de Hegel é impensável sem Agostinho. (FRIES; KRETSCHMAR, 1995, p. 127).

Esta guinada introspectiva da filosofia está radicada na noção cristã de vontade, mas antes é preciso compreender a radicalidade da diferença entre as matrizes judaica e greco-romana. Para os judeus, a história da humanidade já começa com um pecado injustificável. Adão e Eva não eram escravos ou perderam algum tipo de disputa pela supremacia do Olimpo. Eles não têm, portanto, qualquer razão para uma revolta contra Deus, nem qualquer ressentimento. Sua insurreição não é, em sentido algum, prometeica. Por isso mesmo, não gera bem algum ou contém qualquer traço de beleza. A transgressão de Adão e Eva mostra-se um retrato da pura malícia a partir da qual a humanidade deixa o estado animal e passa a ser o que é. Uma visão extremamente pessimista do ser humano, sem dúvida, mas que também ganha em complexidade psicológica do idealismo grego. Não é a ignorância do bem e do mal que os leva à transgressão, mas o próprio conhecimento, e isso constitui uma radical decepção para com a racionalidade humana.

Assim como os mitos gregos, os bíblicos buscam sintetizar de forma arquetípica um ensinamento e uma explicação sobre os processos do mundo. E todo o conjunto da mitologia bíblica, enquanto ela é mitologia, quer evidenciar o problema da incomensurabilidade da vontade e insinuar a meditação consequente da diferença entre uma moral intelectualista como a dos gregos e uma moral da interioridade volitiva e sentimental, mais obscura e mais confusa. Por isso, a civilização judaico-cristã enfoca em sua tradição de sabedoria o “mistério” do mundo e dos caminhos de Deus, em contraste com a luz meridiana da racionalidade helênica. São filosofias e tradições culturais opostas, em certo sentido, e não deixam de ser, em grande parte, complementares.

A cultura judaica registra no Êxodo uma de suas raras expressões ontológicas quando Deus diz a Moisés “Eu sou o que sou”. Como não há maiores explicações nem sobre Deus nem sobre o ser, a identificação entre ambos soa mais como aporia do que como explicação de um deles. É claro, o que há de filosófico em tais passagens só chega à maturidade analítica com a aplicação das ferramentas intelectuais gregas por parte dos pais da Igreja. Agostinho destaca-se entre os que fazem bom uso dessa conjugação de dialética platônica e ontologia negativa judaico-cristã, reconhecendo em Deus o infinito além e acima da racionalidade humana, mas que, ao mesmo tempo, permanece como seu centro. Todo o saber reside nesse balanço dialético entre o reconhecimento de um absoluto incognoscível e a certeza de que os entes só podem ser conhecidos à sombra desse absoluto (BEIERWALTES, 2000, p. 33-34; 39-41).

Considerando a alma segundo três potências distintivas, a inteligência, a vontade e a memória, Agostinho afirma no *De trinitate* que as duas primeiras servem à percepção e à informação, sendo a terceira a responsável por gozar ou rejeitar situações e objetos. Portanto, somente a vontade pode ser responsável pelo mal e pelo bem, e dela depende a libertação ou a servidão do espírito (AGOSTINHO, 2008, p. 327-328).

A vontade (*voluntas*), aliás, é um dos grandes conceitos originais de Agostinho, uma adaptação da originalidade do pensamento cristão ao jargão analítico da conceituação filosófica. Completamente distinta da versão intelectualista grega do poder deliberativo, a *prohairesis*, a vontade vem introduzir o incondicionado na meditação filosófica.

“Sendo uma pré-decisão clara e compreensiva do que se toma como bom para si ou não, a *prohairesis* está por demais conectada a uma atitude racional do caráter para ser chamada de “vontade”. (PICH, 2005, p. 183). Ela é mais, poderíamos dizer, a razão prática do que o conteúdo ou matéria da vida moral.

Em *De libero arbitrio*, a vontade encontra o significado essencial que dela guardamos até hoje: “um poder cognitivo-deliberativo ativo de livre decisão, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações” (PICH, 2005, p. 184). A vontade, dessa forma, é apresentada como força distinta, bem definida e independente da alma, não podendo ser reduzida nem ao intelecto (na forma de um cálculo da ação), nem às inclinações do gosto e dos pendores fisiológicos e psicológicos.

Esse “poder” perderia qualquer significação se fosse identificado com o desejo, pois, como demonstraria Kant mais tarde, a condicionalidade do desejo tornaria a ação igualmente condicionada, eliminando a responsabilidade moral. Por outro lado, dizer que a vontade decide entre o bem e o mal pode nos levar à concepção errônea de sua total independência do intelecto, como ocorre em algumas filosofias modernas. Em Agostinho, essa independência não se dá por duas razões: reflexivamente, a vontade está intimamente associada a um “saber que se quer”, e cognitivamente também depende de conhecermos o objeto de nosso querer.

Contra a noção pelagiana de uma *libertas contrarietatis*, uma liberdade para fazer outra coisa (coincidente com posições contemporâneas), Agostinho apregoava a *vera libertas*, uma “libertação” dos condicionamentos que nos atam aos vícios, rumo a um estado em que elegemos cada vez mais e sempre o bem. Para Agostinho, assim como Deus é absolutamente livre e opta sempre pelo bem, a liberdade humana não deveria se confundir essencialmente com o indiferentismo moral, com a relatividade das infinitas possibilidades de ação, mas se pautar na superação dos automatismos de nossa natureza inferior, o que nos conduziria a um estado bem-aventurado. Ele não via nisso qualquer contradição, como sugeririam os indiferentistas, já que as escolhas orientadas por inclinações que devemos obedecer compulsoriamente não são de qualquer forma escolhas livres. Logo, afirmar que estas escolhas precisam estar incluídas no conceito de liberdade para que este seja pleno não faz sentido. Não escolhas não precisam fazer parte da composição de um conceito de liberdade.

Ao contrário, temos outros exemplos de escolhas e desejos necessários perfeitamente livres, como a felicidade. Todos desejam necessariamente a felicidade, e não há nada que desejemos mais voluntariamente (AGUSTÍN, 1884, p. 114).

Como a teoria do conhecimento, a filosofia moral agostiniana combate o relativismo que a tornaria acrítica através de uma antropologia da progressão do erro ao acerto, do mal ao bem. Sem o sentido ascensional e objetivo, o relativismo malograria todos os esforços no sentido de uma sabedoria moral; com um racionalismo ou um dogmatismo mais simplório, que entregasse de saída o prêmio, perder-se-ia o grau de controle e fiscalização que mantém a dúvida razoável sobre as capacidades atuais da alma. Em ambos os casos, cognitivo e moral, o posicionamento da meta na infinitude de Deus dá dimensão de idealidade à busca, obrigando o praticante a uma humildade intransponível. O santo cristão deve ajoelhar-se em reconhecimento de sua finitude criatural e estar cômico do pecado e da tentação que espreita sua vontade, assim como o filósofo se curva diante da sabedoria não pretendendo possuí-la, e mantendo-se cômico da permanente ameaça do engano e do equívoco. Com isso, Agostinho revê sob luz cristã os fundamentos da ética, que se interiorizam sobremaneira em *vida moral*.

É errado, para Agostinho, não apenas promover a mentira, como também esmorecer na busca da verdade. Os que se negam a seguir o caminho verdadeiro não são melhores do que os que tomam o caminho falso, como, analogamente, os que se negam a fazer o bem não são melhores do que os que praticam o mal. A realidade, a ordem do mundo, no entender agostiniano, não privilegia

os mornos e os pusilânimes, e não é indiferente em relação a eles. Em um cálculo, recusar-se a efetuar a operação equivale a alcançar um resultado incorreto. Só o resultado correto pode valer alguma coisa. Com essa tomada de posição em relação à objetividade da verdade, Agostinho ataca o probabilismo cético. Se, como dizem os cétricos, não há sentido em falar numa verdade absoluta, não há também sentido em falar de uma maior ou menor probabilidade de se alcançar uma verdade qualquer.

Ao transpor a verdade para o círculo das coisas divinas e perfeitas, Agostinho separa o exercício da racionalidade da pureza exigida pelas formas eternas. O intelecto humano está enraizado no mundo, é finito e temporal, marcado pela memória e por uma tentativa utópica de superar sua precariedade e descrever as coisas “como são”. Em sua precariedade e sua temporalidade, a razão refaz muitas vezes suas formulações sobre as coisas, sem alcançar aquela visada perfeita e eterna que só o Criador poderia ter sobre as substâncias. Por isso, a linguagem denota e sinaliza os objetos sem os possuir, e a palavra que indica ou explica objeto está sempre sujeita a revisão e ressignificação. Por motivos mais ontológicos do que epistemológicos, Agostinho reconhece que a relação do homem com a verdade deve pautar-se pela humildade absoluta que deriva do distanciamento entre ambos (NOVAES FILHO, 2009, p. 29-36).

Esse relacionamento, que se interioriza como complexificação da consciência, é sobremaneira explícito nas Confissões. Como observa Hanns-Gregor Nissing em seu artigo “Agostinho: a vida segundo o espírito”, as confissões do santo são, mais do que a autobiografia de um único indivíduo, a revelação completa e suficiente da conversão em geral. Os meandros psicológicos e existenciais do crescimento do espírito de sua infância mundana para sua cristandade madura convivem com dois dos temas filosóficos mais relevantes para a descrição da vida: tempo e memória. A partir disso, Nissing classifica as confissões agostinianas como a fonte cultural de toda a filosofia da vida, que nem nas filosofias éticas gregas nem na religião moralista dos hebreus, nem mesmo na biografia de Jesus Cristo exposta pelos evangelhos, haviam alcançado sua clareza máxima. Os evangelhos revelam a pessoa divina de Jesus, mas *Confissões* revela pela primeira vez o ser humano em toda a sua fraqueza, conflito, sombra e, apesar de tudo isso, esperança. Os evangelhos anunciam o pastor, e *Confissões* expõe a fundo a experiência da ovelha desgarrada e recuperada, o filho pródigo em retorno humilde e exultante (NISSING, 2009).

Consideremos, agora, aspectos mais instrumentais do pensamento agostiniano, mantendo em reserva a importância de seu introspectivismo. Esse viés metodológico-epistemológico da obra agostiniana também irá nos conduzir ao mesmo fim.

No *De magistro*, Agostinho parte da análise gramatical para conclusões epistemológicas que logo se tornariam muito influentes. Ele começa por definir a palavra como signo, mas observa que algumas palavras como “nada” ou “se” não sinalizam objeto algum, tendo antes função metassinalizadora. Em face dos problemas relacionados aos conectivos, advérbios e outras ferramentas refinadas da língua, certificamo-nos de ideias e processos mentais não derivados da

percepção factual do mundo (NOVAES FILHO, 2009, p. 29-43). Radicada no mundo sensorial, a razão falha em encontrar a verdade das coisas, apelando para instâncias e condições que poderíamos chamar, com a consciência do anacronismo, transcendentais.

O ceticismo havia percebido corretamente que, se há nomes que sinalizam apenas outros nomes, e todo nome pode ser convertido por outro mantendo a sinalização do mesmo objeto, há certa relatividade intrínseca à linguagem. Agostinho, contudo, não crê que daí devamos concluir pela relatividade do conhecimento. Após um desenvolvimento árido, Agostinho propõe que se deve escolher entre “preferir as coisas ou o conhecimento das mesmas através dos signos que as representam?” (AGUSTÍN, 1984, III, p. 575); um apuro do qual só nos desvencilhamos logicamente se assumimos a precedência das coisas sobre os signos. Agostinho vai mais longe, afirmando que podemos aprender as coisas sem o intermédio da palavra, enquanto o oposto, aprender palavras sem qualquer conhecimento da coisa, está em um patamar valorativo muito inferior.

Em um momento central para a criação do conceito de subjetividade na história do pensamento, Agostinho diagnostica que a problemática da linguagem está no fato de que ela se dirige para fora (outro interlocutor), em contraste com o movimento reflexivo da razão, a prece, quando toda a mente se dirige para dentro (NOVAES FILHO, 2009, p. 76). Na interioridade da prece, a razão expõe os objetos como os vê, sem a necessidade de arranjos linguísticos que comprometam a contemplação desses objetos, e em perfeita transparência sentimental e cognitiva a si própria. Por isso, toda a linguagem emula alienadamente o sucesso de que a prece goza na interioridade da alma. A conclusão do *De magistro* é que um mestre seria aquele capaz de ensinar na interioridade, enquanto aqueles que discursam são apenas admoestadores.¹⁷

No entanto, essa distância e essa degradação não desvalorizam a importância do signo, da percepção e da inferioridade do mundano.

Em sentido platônico:

o terreno e inferior é signo do celeste e superior, o carnal é signo do espiritual, o sensível é signo do inteligível. Deste modo, a aproximação da interioridade requer uma análise que procura exemplos no sensível, para depois examiná-los no inteligível. (NOVAES FILHO, 2009, p. 81).

A filosofia (a ciência) não pode senão apontar para a verdade, para o ser das coisas. Ela não as possui mais do que uma palavra tenta esboçar o objeto de que está radicalmente apartada. No entanto, esse apontamento é o que inicia o estímulo de investigação introspectiva no qual as coisas podem ser concebidas e contempladas.

¹⁷ “Mas, uma vez que os mestres tenham explicado as disciplinas que professam ensinar, as leis da virtude e da sabedoria, então os discípulos consideram consigo mesmos se não dito coisas verdadeiras, examinando segundo suas forças aquela verdade interior. Então é que aprendem; e quando não reconhecido interiormente a verdade da lição, louvam seus mestres, ignorando que elogiam a homens doutrinados mais que a doutores, se, contudo, eles mesmos sabem o que dizem. Mas os homens se enganam em chamar mestres aos que não o são, porque, na maioria das vezes, não mensuram o intervalo entre o tempo da locução e o tempo do conhecimento; e porque, advertidos pela palavra do professor, aprendem logo interiormente, pensam haver sido instruídos pela palavra exterior do que ensina.” (AGUSTÍN, 1984, III p. 596).

A perspicácia do “*crede ut intelligas/intellege ut credas*”¹⁸ agostiniano está na simbiose produtiva e cooperativa entre fé e razão. A razão,

“ao procurar sua natureza, sua identidade, descobre que tem de fazê-lo paradoxalmente além de si mesma, num outro que não é irracional, mas antes a razão transcendente onde está a integralidade de sua verdadeira identidade; para fazê-lo, o seu impulso é a fé, não uma atividade do espírito alheia à razão, mas justamente aquele aspecto elevado da razão que a leva a reconhecer sua identidade como extrapolada”; “a razão verã, depois de purificada pela fé, mas é sempre a razão. A fé anuncia uma promessa, indica um horizonte a que a razão deve aspirar.” (NOVAES FILHO, 2009, p. 98, 109).

Isto é, se a razão fosse mundana e finita, esgotar-se-ia no jogo relativo dos nomes, sem jamais alcançar saber algum sobre as coisas; *deveríamos* ser céticos. A fé não é capaz de proporcionar conteúdo algum. Ela meramente aponta para o que está para além do círculo da inteligibilidade (para usar uma metáfora kantiana), ao invés de se acomodar preguiçosamente dentro desses limites. Tal acomodação seria fatal para o conhecimento, pois, como se viu, a compreensão humana é finita e relativa no que diz respeito às percepções das coisas e de sua classificação. O que lhe permite ir além deste acanhadíssimo círculo é a força extrapolativa da razão em seu aspecto transcendente, infinito e universal. Ora, a razão é essa visada das coisas do ponto de vista da eternidade, da infinitude e da universalidade. E sua visão acanhada ao círculo da compreensão dos finitos está subordinada a esta primeira visada.

Na concepção de Agostinho, a fé é um *estímulo* existencial (vontade de ir além) e intelectual (uma desconfiança, um odor, um incômodo da razão com o caráter de finitude de seu uso ordinário). Em sua ânsia natural por desvendar a ordem do mundo e dar sentido à totalidade da vida, o espírito humano pode (se quiser) evocar extrapolativamente uma visada dos ideais regulativos capazes de satisfazer esse anseio. Isso é o que liga Agostinho em linha pouco acidentada aos teóricos da subjetividade, de Descartes, Locke e Pascal a Kant e ao Idealismo.

Sendo tão íntima, a verdade não deveria ser completamente autoevidente? Factualmente sabemos que ela não é, e teoricamente a disponibilidade da verdade em ausência de distanciamento ontológico entre finito e infinito, ou seja, o real se constituiria de um monismo tão plano e indiferente que nossa própria identidade estaria ameaçada. Portanto, tanto teórica quanto factualmente sabemos que o mundo é feito de divisões, diferenças que problematizam e dificultam o acesso à integração racional de todas as coisas. Mas, porque a razão opera com ferramentas claras e precisas, a grande dificuldade reside fora de suas funções, está no poder de eleger voluntariamente a proximidade ou o afastamento da verdade.

Os céticos representavam, na época de Agostinho, a posição dominante em epistemologia. Por isso, a meditação agostiniana revela preocupações bem características com a percepção, o juízo e as formas mais explícitas de engano a que estão sujeitos. Uma dessas formas de engano consiste

¹⁸ “Crer para entender; entender para crer”.

na possibilidade da indagação cética quanto ao grau de confiabilidade de nossa consciência de vigília, haja vista que, ao sonharmos, acreditamo-nos despertos, vivenciando efetivamente tudo o que, acordados, sabemos ter sido mera fantasia.

No *Contra os acadêmicos* (AGUSTÍN, 1984, III, p. 154-161), ele rebate o argumento cético do sonho comparando seu engano com o de uma percepção equivocada qualquer. No que diz respeito ao equívoco, o que mais importa não é que ele nos conduza ao erro e à impressão falsa de uma verdade, mas, sim, que, na presença de novas impressões que desmintam as primeiras, julgamos correta e claramente que aquelas são falsas, e porque são falsas. A hipérbole de um “poderia estar sonhando agora” não realiza o que promete: derrubar completamente a convicção que as percepções nos sugerem. Se o juízo consegue distinguir o certo da ilusão, e a realidade do sonho, ele se apresenta como mais forte e superior ao engano.

Pouco mais a frente, Agostinho observa que a máxima cética de jamais admitir algo como uma verdade, para com isso evitar o dogmatismo e a decepção do engano, buscando, ao contrário, agir apenas segundo as probabilidades – argumento que no entender dos cétricos significava que se deve fiar despreziosamente naquilo que “parece ser o caso”, já que não há como garantir o acesso ao verdadeiro e ao certo – leva, em última análise, ao relativismo completo. Resumidamente, o cético antigo tinha como valor máximo o temor ao erro. Para evitar o erro, mas tendo de agir nas questões práticas e demandas da vida, seguia acriticamente as impressões e opiniões do senso comum, o que lhe parecia no contexto e no momento em que as decisões se apresentavam. Tratava-se, pois, de um indiferentismo moral diante das opções de ação e comportamento; se não podemos saber quais são os verdadeiros, lança-se mão dos mais unânimes, rotineiros ou plausíveis. Teórica e factualmente, observa Agostinho, isso conduzia os cétricos a toda sorte de comportamentos imorais. Carentes da convicção necessária para a defesa das virtudes, agiam sem critérios fixos, entregues ao relativismo subjetivo e circunstancial (AGUSTÍN, 1984, III, p. 165-170).

Mas a razão não afasta com segurança o risco do relativismo, nem pode, por suas próprias forças, negar a dúvida que o alimenta. Agostinho, com isso, rejeita a solução racionalista mais simplória e embrenha-se em uma dialética diferenciada por sua relação assimétrica (cristã) entre a verdade e o erro, a sabedoria e as aparências, relação que reflete a assimetria entre Deus infinito e o homem finito. A razão contém em si essa constatação de assimetria e, não podendo alcançar a verdade, pode ao menos conduzir ao reconhecimento de que a verdade é sobre-humana. Sendo divina, no entanto, não deixa de estar insinuada no homem, pois sem esta presença ele nada saberia sobre a verdade. Nem sua falta poderia sentir. Por isso, será importante nas *Confissões* estudar como a memória guarda o que esquece e permite que nos lembremos de ter esquecido algo, diagnóstico já presente no *De libero arbitrio*.

Então, percebemos que Agostinho concebe um universo bem mais rico que o do intelectualismo grego, um universo no qual as dimensões do ser são acessadas não apenas noética,

como também volitivamente. A adesão voluntária da alma ao infinito, Deus, é o que efetivamente a aproxima da verdade, e sem essa aproximação sua visão permanece embaçada. Traduzindo em linguagem teológica, “Deus oculta estas coisas aos doutos e as revela aos simples e ignorantes”, em evidente inversão da supremacia intelectual sobre a moral. Agora, na era cristã, interpreta Agostinho, a inteligência pretenciosa e arrogante está mais distante da sabedoria que a simplicidade amorosa e bem-intencionada. Agostinho chama esse estado volitivo-sentimental de proximidade com Deus de boa vontade, e é só através dela que a alma, estando próxima do infinito, enxerga de perto e claramente os elementos universais que integram a ordem do mundo.

Tendo seu coração no lugar errado, incapaz de se rearranjar intimamente, com boa vontade no trânsito com o infinito, o homem vê apenas o que está no plano sensorial, onde as coisas são delusórias e parecem desconexas umas das outras. Está sujeito a errar e a se confundir no indiferentismo e no relativismo gnosiológico, porque concebe os seres como aparências, sabe que pode se enganar diante delas ou converter os nomes e conceitos que as descrevem. É assim que Agostinho entende os casos de inteligências destacadas que se mostram, ao mesmo tempo, incapazes de compreender aspectos muito simples da realidade, concepções éticas, panoramas metafísicos e horizontes de sentido do mundo e da vida.

O primado da prática sobre a teoria, na filosofia agostiniana, significa que a humildade deixa de ser uma virtude intelectual agregada, um atributo do sábio, para ser o centro e a causa de toda a sabedoria. O método que conduz à verdade deixa de ser tecnicamente orientado. A fórmula do conhecimento torna-se subordinada à índole investigativa. Muito mais do que em qualquer pensador grego, Agostinho radica o motor da sabedoria na postura e nas atitudes do investigador da verdade, sem ignorar e desprezar as técnicas e ferramentas cognitivas, mas colocando-as em perspectiva segundo o vértice do *amor à verdade*.

Nessa complexa dialética, observamos que o querer e o saber humanos são interioridade lastreada na objetividade, finitude que pressupõe uma infinitude para pensar racionalmente (por critérios universais) e agir livremente (como expressão de uma vontade indeterminada). A evidência do Cogito perpassa grande período da obra agostiniana. Nos *Solilóquios*, ele concluíra que a dúvida delude quanto ao que é externo, mas não atinge a percepção de que “sou”, “penso”; em *De trinitate*, “quem duvidará de que vive, que recorda, que entende, que quer, que pensa; se duvida é porque quer ter certeza; se duvida sabe que não sabe – que sabe e que julga? Pois, se duvida, vive, se está em dúvida acerca daquilo de que duvida, lembra-se; se duvida sabe que está duvidando.” E, finalmente, no *Cidade de Deus*, sua resposta aos cétricos que lançam argumentos de segunda ordem (Moore) é apenas “Se me engano, sou” (BOEHNER; GILSON, 2000, p. 150).

Qual é a razão da certeza absoluta dos fatos da consciência, nos responde Agostinho que a razão não os pode apreender por meio e testemunho de reproduções, como ocorre em coisas corporais, senão que os percebemos como presentes e os contemplamos com uma mirada interior mais verdadeira. Temos, pois, destas verdades um conhecimento intuitivo, imediato. A razão de sua absoluta certeza está na imediata apreensão ou

contemplação e na evidência desta intuição. Porque o espírito nada conhece em tão alto grau quanto aquilo que tem presente, e nada tem mais presente do que a si mesmo.¹⁹ (Tradução nossa).

Vivendo na visão de si, a subjetividade, o *intimus meos*, sabe da distância que a afasta do mundo, tomando-o em juízo suspensivo, e com ele se relaciona por intermédio das ideias, que no universal e no incondicionado permitem à consciência ler e interagir com o mundo em uma relação de equilíbrio entre confiança e questionamento, ilusão e verdade.

¹⁹ BAUMGARTNER, M. *Los grandes pensadores: San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno*. (AGUSTÍN, 1984, III, p. 29).

NICOLAU DE CUSA, ARAUTO DA RENASCENÇA

O humanismo começa em plena Idade Média com a crítica de Petrarca ao ensino escolástico; uma crítica que contém muito do que seria dito por Descartes mais de dois séculos depois. Desesperançado dos métodos, mas sequioso da verdade, Petrarca realimenta o conceito socrático ou jovem-platônico de filosofia como busca incessante do saber. Uma busca interminável (concessão feita ao ceticismo), mas da qual não se pode desistir (uma assunção de idealismo). Em seu *Autorretrato* (sua obra autobiográfica), ele expõe magistralmente esse retorno ao pensamento crítico:

Não sou tão afortunado no que atingi quanto apaixonado pelo trabalho, sendo muito mais um amante do aprendizado do que um homem que o conquistou em boa medida. Não estou ansioso por fazer parte de uma escola de pensamento; estou em busca da verdade. A verdade é difícil de descobrir, e, sendo o mais humilde e débil dos que a tentam alcançar, frequentemente perco a confiança em mim mesmo. É tamanho o meu medo de me ver em um emaranhado de erros que eu me lanço nos braços da dúvida ao invés dos da verdade. (CASSIRER, 1963, p. 13m tradução nossa).

Ainda que este equilíbrio refinadíssimo entre ceticismo e saber seja tão raro, ele parece ter sido estimulado fortemente o bastante ao longo do Renascimento para se encontrar em numerosos autores. Em tempos em que a filosofia retornara perigosamente à concentração sobre o tecnicismo aristotélico, a brisa vivificante do humanismo platônico surgiu, também mais uma vez, como contraponto necessário.

A leitura de Wilhelm Dilthey sobre a formação da Modernidade e o papel da Renascença como autocrítica da cultura ocidental em crise da consciência da Idade Média aponta também para a formação do indivíduo em certa oposição a noções teocêntricas de mundo. Contudo, o amadurecimento da alma ocidental se dá, no entender de Dilthey, inteiramente na esfera de influência da introspecção agostiniana: o aspecto notavelmente psicoexistencial da filosofia de Agostinho dá lugar, na Idade Média, aos aspectos mais dogmáticos de sua obra; com Petrarca, a introspecção agostiniana é revista de forma pessimista e humanista, confrontando a promessa da filosofia medieval de se alcançar uma paz de espírito (*tranquillitas animi*). Com a Reforma, finalmente, há um renascimento agostiniano que reinsere na filosofia e na cultura uma tensão existencial persistente até hoje (RUDOLPH, 2003, p. 120).

Processo natural acelerado pelos eventos transformadores das novas tecnologias, da descoberta e da expansão do mundo pelas navegações e do desenvolvimento natural do pensamento religioso em sua crise de identidade reformista, o Renascimento está longe de caracterizar a ruptura com a visão de mundo e valores medievais, ao menos se pensamos nos valores medievais da época que produziu e precedeu o Renascimento (1000 a 1300 d. C.). O Tal período viu Francisco de Assis (1182-1226 d. C.) insurgir-se contra a estrutura caduca da Igreja em um legítimo retorno ao espírito do cristianismo primitivo; e Eckhart (1260-1327 d. C.), na época de Tomás de Aquino, contestar a hegemonia do aristotelismo com uma audaciosa e revolucionária leitura neoplatônica do cristianismo. Viu os pensadores ingleses em guinada para o empirismo, além do nascimento das universidades. Viu o sistema de crédito prosperar em Veneza, e a formação dos burgos por toda a Europa. As cruzadas tiveram sua cota de contribuição para o progresso, como quase todo evento negativo costuma trazer em seu bojo, pois a vida na Terra Santa era culturalmente transformadora, e a Reconquista na Península Ibérica deixou nas mãos dos europeus um rico legado mourisco e judaico.

Se perdemos de vista essa complexidade e relativa liberdade do pensamento europeu na Idade Média, falhamos em compreender por que um dos maiores nomes da filosofia renascentista, especialmente um sobejamente ligado ao pensamento crítico, foi o cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464 d. C.). Exímio matemático e vanguardista do direito, da teologia e da filosofia, Cusa é um tipo raro de indivíduo que poderia ter escolhido praticamente qualquer caminho na vida, certo de que seria bem-sucedido. Filho de um humilde pescador de uma vila às margens do Mosela, nasceu em 1401, partindo ainda criança para um mosteiro, e dali para as universidades de Heidelberg e Pádua. Não se pode separar estes eventos da fundação da academia platônica de Florença (1440 d. C.), sob direção de Ficino, e a queda final de Constantinopla para os turcos (1453 d. C.). Ambos os eventos alteraram radicalmente o cenário intelectual da Itália, onde Cusa então residia (GLOCKNER, 1968, p. 365-368).

Com o fluxo massivo de imigrantes bizantinos ao longo de toda a primeira metade do século XV, muitos deles abastados e cultos, trazendo consigo enorme volume de textos gregos, o ambiente italiano estava em franca ebulição de estudos platônicos e helenísticos. Foi na volta de uma viagem diplomática a Bizâncio que Cusa vislumbrou a união matemática entre o finito e o infinito, e como a dialética platônica poderia fornecer a demonstração para a unidade de todos os opostos. Deste *insight*, nasceu sua obra-prima, o *Docta ignorantia*, um título de clara inspiração socrática, mas que trata também dos frutos finais da dialética platônica: uma cosmovisão monista e integrada entre os diversos aspectos e grandezas da natureza, onde todas as disparidades e contradições não seriam senão aparentes, pois reunidas sob um mesmo “cânone” da natureza, um mesmo sistema do universo.

A adesão de Nicolau Cusa ao neoplatonismo, contudo, precisa ser sempre equilibrada pela lembrança de sua profunda admiração por Anselmo de Canterbury (CASARELLA, 2006, p. 54) e pelo neopitagorismo, sobretudo um que passara pela mediação cristã nas mãos de Boécio e Thierry de Chartres (1100-1150 d. C.) (ALBERTSON, 2014). Sem o trabalho de Thierry, por exemplo, atribuiremos

injustamente a Cusa uma grande quantidade de méritos e conquistas, como a transição das analogias matemáticas para a linguagem metafísica acerca das essências.²⁰ Embora Cusa seja, de fato, a estrela central da constelação, ele é ainda, como todos os grandes, alguém que chegou mais alto por estar sobre os ombros de gigantes.

O processo de matematização da linguagem ontológica e cosmológica, de que a escola de Chartres e a de Cusa são expoentes inquestionáveis, teve enorme impacto sobre o progresso da mentalidade moderna, vindo a desembocar em Bruno, Galileu e Descartes em uma forma já bastante madura da ideia de que a matemática seria a linguagem própria para a descrição da realidade sensível e uma boa metáfora para o diagnóstico de realidades psicológicas e subjetivas. Com todas as críticas que surgiram posteriormente (desde o Romantismo), é certo que naquele período de formação do Renascimento e saída da cosmovisão medieval para a moderna a matematização do mundo foi imprescindível para a clarificação dos termos e referências que pouco mais iriam viabilizar o nascimento do método científico e seus inúmeros resultados técnicos. Independentemente de sua verdade última, o período da matematização do cosmos representou a saída da ambiguidade e da obscuridade da linguagem para a perfeita clareza das definições e relações entre as coisas. Sem a leitura matemática do mundo, os avanços da mecânica newtoniana e da teoria eletromagnética de Maxwell, o construtivismo e a estética transcendental de Kant, enfim, uma infinidade de ideias que constituem o mundo moderno como o conhecemos, poderiam não ter chegado à luz.

Outro traço inconfundível da biografia do Cusano em contribuição com seu esforço eclético ilustrado de promover a reflexão crítica entre o relativo e o absoluto foram seus estudos do Islamismo. Cusa dedicou-se como ninguém do período medieval, talvez mesmo ninguém da Renascença, ao estudo do Corão, e advogou abertamente o diálogo e as iniciativas de aproximação entre cristãos, judeus e muçulmanos, não apenas em nome da tolerância entre os diferentes, mas, o que é mais impactante, em nome da igualdade da fé no mesmo Deus.

A partir de seu ponto de vista epistemológico, Cusa conclui que as religiões não teriam como estar umas mais outras menos próximas da verdade, devendo antes se confundir quanto ao conhecimento do finito (relativo), ao passo que se unem e igualam quanto a seu reconhecimento do infinito (absoluto). Mesmo que ritos, práticas e comportamentos sejam efetivamente mais ou menos apreciáveis aos olhos de Deus, sua diferença na escala da finitude tende a desaparecer quando apreciada do ponto de vista da infinitude. Isto é, tais regras e costumes não *podem* ter importância religiosa. Para a religião natural, comum a todos os homens, só o entendimento de que o infinito ultrapassa e põe em posição de absoluta humildade o indivíduo pode ser relevante. E, assim, chegamos a uma filosofia digna de um Xenófanes modernizado no *De visione Dei*:

²⁰ Um dos exemplos mais contundentes é a associação da aritmética a uma metafísica monista da substância, em que a ideia central de igualdade é elevada à forma sintética entre os diversos, na matemática e na ontologia. Entre outras coisas, a descoberta de termos e metáforas que permitissem a equação entre diferentes disciplinas, como a matemática e a teologia, a física e a filosofia, permitia a formulação de uma ideia de unidade do saber. (ALBERTSON, 2014, p. 112-115).

Quando vejo essa figura a partir do leste, me parece que não a estou olhando, mas sim ela para mim; o mesmo vale para quando eu a vejo a partir do oeste. Similarmente, tua face está voltada para todos os que te encaram. Quem te encarar com amor te sentirá olhando-o amorosamente – e quanto mais se esforce para olhar-te com amor, mais amorosamente a tua face se voltará para ele. Quem te encarar em raiva, te encontrará com o semblante raivoso; quem te encarar com alegria, te encontrará alegre. Pois, assim como tudo parece vermelho ao olho físico que enxerga através de um vidro vermelho, assim também o olho espiritual, em sua limitação, vê a ti, o objeto e alvo da observação mental, de acordo com a natureza de sua própria limitação. O homem só é capaz de um juízo humano... Se um leão te atribuísse um rosto, seria um rosto leonino, o boi veria um boi, a águia uma águia. Ah, Deus, quão maravilhosa é a Tua face: a juventude a conceberia jovem, o homem a conceberia masculina, o velho a veria velha. Em todas as faces, a face das faces aparece velada, como em um enigma – mas ela não pode ser vista descoberta, a não ser quando formos além de todas as faces até aquele segredo, silêncio sombrio, onde nada mais resta do conhecimento e do conceito de uma face. (CASSIRER, 1963, p. 32, tradução nossa).

Esta face crítica transparecia também em muitas outras das muitas atividades de Cusa, fazendo dele um modelo do pensamento crítico, da modéstia e moderação das convicções, não apenas em uma época em que estas virtudes eram tão necessárias, como ainda hoje.

O INDIVÍDUO E A IGNORÂNCIA

Seguindo a tradição platônica em íntima relação com uma filosofia de veia cristã, Cusa associa o problema ontológico da diferença entre o finito e o infinito, entre a criatura e o criador, entre a forma materializada e o seu princípio intelectual, com o problema epistemológico da dificuldade de acesso à essência ou, no mínimo, uma definição e conceituação dos entes que correspondesse suficiente e adequadamente suas essências. Tal é o conceito primeiro e ponto de partida de *A douta ignorância*: o saber sobre a essência das coisas (verdade) reside em uma visão total de todas as coisas, suas relações e de como cada coisa encontra seu lugar no Todo; o homem, na medida em que é finito, não tem essa visão. Muito pelo contrário, ele pensa Deus necessariamente como algo que está em todas as coisas, ao mesmo tempo em que as coisas não são ele, como observara Agostinho nas *Confissões* (HOPKINS, 1978).

Em termos mais diretos, isso significa que a realidade tinha de ser concebida (por necessidade lógica) como monismo qualificado, no qual a unidade do ser estaria garantida como que em outra esfera do ser das coisas, perpassando e perfazendo-as, sem que as coisas, no entanto, fossem facilmente redutíveis e acomodáveis a esse infinito e absoluto, pois algo em seu modo de ser é, sim, radicalmente distinto de sua origem. Adicionalmente, e ainda com força de necessidade lógica, a mente do homem (finito) não pode conceber adequadamente a unidade total, pois a coincidência dos distintos e/ou opostos só pode ser visualizada propriamente pela perspectiva da infinitude, isto é, pelo intelecto divino. Ao homem, só caberia a concepção de ideias parciais e finitas, convenientes para seu modo de ser finito, mas constitutivamente erradas.

Contudo, na medida em que o homem é participante do ser, estando perpassado pelo ser, seu caráter individual é algo colateral. Sua essência, como a de qualquer outra coisa, é subsistir no absoluto, pelo que tem dele uma impressão genética. Como as demais coisas também são apenas secundariamente meras coisas, e prioritariamente entes agregados e subsistentes no todo da natureza, da realidade, podemos enxergar parte de sua constituição infinita e integrada no todo, como se a parte de nós que é o infinito em nós enxergasse o infinito na pedra, na árvore, enquanto a parte de nós que é ente persistiria enxergando apenas e meramente a entidade finita da pedra e da árvore.

Não se pode confundir a filiação de Cusa ao cristianismo com sua posição filosófica sobre o assunto. São as razões filosóficas que o levam ao monismo qualificado e à ideia de que Deus é a unidade que perpassa os entes. Como neoplatônico, ele entende a metafísica como tarefa fundamentadora do pensamento em geral, tendo entre suas funções primordiais a conciliação entre os distintos “reinos”

da realidade (sensível, intelectual, sentimental...). Ora, se buscamos uma unidade fundamental entre objetos e sujeitos, entre matéria e pensamento, esta unidade fundamental deve congrega em si características intelectivas, morais e universais, redundando na ideia de um absoluto que é não só infinito espacial e temporalmente, como igualmente sábio e bom. É claro, podemos abandonar a leitura puramente analítica dos argumentos de um autor e partir para a especulação psicológica e cultural que justificou esses argumentos, mas isso serve para qualquer outro autor.

Para chegarmos à demonstração cusana do infinito como unidade absoluta do diverso, precisamos nos demorar mais sobre aquela que é talvez a ideia mais insistentemente repetida por Cusa: a da distinção entre o finito e o infinito. Ele lembra que o infinito não pode ser composto pela adição de finitos. Por mais que eu estenda uma série numérica, terei sempre um número ainda e sempre finito, ao qual pode ser acrescido não apenas mais um, como um número tão grande quanto ele mesmo, ou dez, mil trilhões de vezes tão grande quanto ele mesmo, sem que estejamos mais próximos do infinito. Na divisão, por mais ínfima que seja uma porção, um segmento ou uma fração, ela sempre pode ser não apenas dividida ao meio, como em dez, mil, trilhões de partes, sem que com isso se torne infinitamente pequena ou nula. Ao inscrevermos um polígono dentro de um círculo (a figura perfeita), veremos que, quanto mais lados o polígono possui, mais ele se parecerá com um círculo, sem que jamais chegue a deixar de ser um polígono com lados e ângulos regulares para se tornar um círculo. Para o leigo, um polígono de milhões de lados seria praticamente indistinguível de um círculo, mas para o saber essa confusão denota ignorância.

A interpenetração da unidade e da alteridade, ou da identidade com a diferença, no campo da finitude implica como consequência em que nada nela é aquilo que poderia ser. Ser e não ser são transitivamente codeterminados, na medida em que todo ente deixa ainda algo como excluído, sendo que sua realidade não está jamais encerrada, mas permanentemente – em sucessão temporal – aberta a uma nova realidade, uma realidade, portanto, no horizonte da possibilidade e do tempo. O princípio: *Infiniti ad finitum proportionem non esse*, ou: *Finiti ad infinitum nulla est proportio* não nega o acesso da dimensão do infinito ao finito, que já está dado no ato constitutivo da própria origem e no retorno participativo do ente, mas nega, sim, a comparação entre ambos. O finito não está em proporcionalidade mensurável/quantitativa com o infinito, tal qual estão em comparabilidade e quantificabilidade os finitos entre si; o infinito não é também o grau mais elevado dentro do máximo ou do mínimo, de modo a permanecer imanente a eles como um supremo. É, muito mais, algo que em si está fora ou sobre a dimensão da quantificação, da comparação, da proporção em relação a qualquer gradação (*supra omnem gradum*). Somente assim pode ele ser *fundamento* e *origem absoluta* dessa mesma dimensão e, com isso, da relação entre identidade e diferença. (BEIERWALTES, 1977, p. 11, tradução nossa).

Cada vez mais percebemos que o paradoxo socrático-platônico do inquirido irá exigir um tratamento eminentemente dialético.

A infinidade não é maior, menor ou igual a nada. Mas, enquanto considero que infinidade não é maior nem menor que qualquer coisa que se apresente, digo que ela é a medida de

todas as coisas, não sendo maior nem menor. E assim a concebo como igualdade de ser. Tal igualdade, porém, é infinidade, e, assim, não é igualdade do modo pelo qual à igualdade se opõe o desigual, mas aqui, a desigualdade é igualdade. Com efeito, a desigualdade na infinidade é sem desigualdade, porque é infinidade. (CUSA, 1998, p. 183).

O absoluto – em Cusa designado infinidade – não pode senão ser indiferente em sua igualdade aos seres: na quantidade, o infinito não é a maior quantidade, nem sequer quantidade. Na intensidade, não é maior intensidade, nem sequer intensidade alguma. No bem, não é o bem maior, nem sequer um bem. Segundo qualquer critério (finito), o absoluto e o infinito são tão somente o mesmo absoluto e infinito, ainda que intimamente igual ao que foi medido pelo critério.

É por demais evidente que a curva de um círculo infinito é uma reta (CUSA, 2003, p. 27-38), e que, portanto, a diferença essencialmente contraditória entre a reta e a curva é eliminada na passagem da visão finita e limitada para a concepção ideal do infinito. Por analogia, sabemos que também um triângulo infinito é tanto uma reta quanto um círculo, de vez que cada um de seus lados, sendo infinitos, não poderá nunca ter sua infinidade interrompida em um ponto.

E, para que vejas isso com mais clareza, considera ainda o seguinte: se uma linha infinita fosse construída por um número infinito de partes infinitas de um pé e uma outra por um número infinito de partes de dois pés, elas seriam, não obstante, necessariamente iguais, porque o infinito não é maior do que o infinito. (CUSA, 2003, p. 34).

Logo, vê-se que o infinito não admite a ideia de proporção, parecendo conduzir-nos ao contrassenso, quando, de fato, tais conclusões não cessam de ser sumamente lógicas. O erro está em nosso vício de buscar tudo reduzir à proporção.

Como qualquer linha infinita se mostra um círculo, um triângulo e um quadrado, e a linha finita, por sua vez, é tão só linha e definitivamente distinta de um triângulo finito, um círculo finito e um quadrado finito, bem como todos estes são distintos entre si e não comportam outro poder senão o de serem determinados e distintos. Do mesmo modo, pode-se pensar a essência dos entes, que é negativamente distinta das demais por sua determinação, enquanto uma essência universal e absoluta deveria ser e estar tanto na árvore quanto no homem, na pedra como na nuvem, sendo indistintamente e plenamente tudo em tudo, *complicando*²¹ pedra em nuvem, homem em árvore e múltiplo no indivíduo.

Cusa conclui que o infinito é de uma ordem qualitativamente distinta do finito. Quando falamos de infinito, falamos de uma hierarquia ontológica ou constitutiva que separa drasticamente o objeto tratado de todos os objetos mensuráveis, enumeráveis, divisíveis... A este infinito em sua propriedade distintiva de toda proporcionalidade, Cusa denomina *Maximum*. Semelhantemente à ideia platônica, o *Maximum* é modelo e razão de ser das coisas, o que se mostra tão mais verdadeiro e evidente quanto mais a coisa analisada estiver acima dos relativos e das proporções.

²¹ O termo “complicar”, que Cusa emprega tão repetidamente, carrega um sentido muito específico nesse autor, como algo que contém em si, sintetiza e relaciona intimamente.

O Bem não pode ser alcançado por uma série de inferências principiadas pelo empiricamente dado e que, em progressão constante, coloca e relaciona cada dado empírico a outros. Tal pensamento procede por simples comparação, quer dizer, no reino do “mais” ou “menos”. Mas como pode aquilo que está além de qualquer comparação, algo que não é apenas relativamente grande, ou maior que, mas simplesmente a grandeza, o “*Maximum*” ser concebido através destas comparações? O termo *Maximum* não nos deve confundir: não se trata de criar um superlativo ligado ao comparativo prévio. Ao contrário, ele deve ser entendido como antítese completa a toda comparação possível, a todo mero procedimento quantitativo gradual. O *Maximum* não é um conceito quantitativo, e sim qualitativo. É o fundamento absoluto do ser, assim como o fundamento absoluto do saber. (CASSIRER, 1963, p. 20, tradução nossa).

Por força dessa distinção qualitativa entre o finito e o infinito, uma “distância transcendental” entre sujeito e objeto, entre a perspectiva finita e a visão/compreensão infinita, abre-se.

Este é o segundo pensamento básico do *Docta ignorantia*. Em relação à teologia, este conceito afirma a ideia de uma douta ignorância; no que diz respeito à experiência e ao conhecimento empírico, afirma a ideia de conhecimento ignorante. A experiência contém conhecimento genuíno; mas certamente este conhecimento precisa reconhecer que, embora possa ter longo alcance, não pode senão atingir fins e objetivos relativos, nunca absolutos. E deve reconhecer conseqüentemente que na esfera do relativo não pode haver exatidão, nenhuma *praecisio*: ao invés disso, cada pronunciamento e cada medição, por mais precisos que sejam, podem sempre ser suplantados por outros mais precisos. Neste sentido, todo o nosso conhecimento empírico permanece “probabilidade”, uma tentativa, uma hipótese que desde o princípio admite que será suplantada por tentativas melhores e mais exatas. Através desse conceito de probabilidade, de *conjectura*, a noção de eterna dessemelhança entre ideia e aparência se junta à noção de participação da aparência na ideia. (CASSIRER, 1963, p. 23, tradução nossa).

No *corpus* cusano, duas obras sintetizam de forma excepcional a abrangência de seu pensamento, o *Docta ignorantia* (*A douta ignorância*) e o *De visione Dei* (*A visão de Deus*). Apesar de ter sido escrito posteriormente, *De visione Dei* poderia ser usado como um texto preparatório para o *Docta Ignorantia*. No primeiro, a discussão é mais puramente teológica, ressaltando as passagens do Velho e do Novo Testamento acerca da possibilidade/impossibilidade de uma visão de Deus, isto é, da verdade. No segundo, a discussão irá concentrar-se sobre os aspectos filosóficos dessa tensão mística entre ter ou não permissão de adentrar o círculo da verdade, e os aspectos neoplatônicos ficam evidentes.

A importância crítica da ambiguidade entre a visão e o ocultamento da verdade maior que é luz para os demais saberes, e sem a qual o mais ínfimo conhecimento é incerto, é que a verdade última é declarada inacessível ao homem. Se ele a antevê, muito raramente, não está jamais de posse dela. Assim, a verdade é posta em um patamar ideal, como referência e horizonte segundo os quais se pautam os demais saberes. A dupla vantagem deste movimento, e o que o torna tão próximo do platonismo, é que ele distancia uma verdade que está ontologicamente misturada às coisas, problematizando com

franca humildade as essências e os fundamentos, e, ao mesmo tempo, situa a verdade no mesmo *topos* habitado pelo sagrado, pautando uma relação de amor e veneração permanentes para com ela, e extinguindo qualquer sombra negativa do ceticismo. Justamente por isso, o criticismo não se deixa engolir por um ceticismo, mesmo que mais eclético e brando. Este lado idealista do criticismo, contudo, ainda está longe de receber o volume de tratamento dispensado a seu lado cético, pelo que algumas vezes pessoas com treinamento apreciável em filosofia insistem em negar a pensadores idealistas o adjetivo “crítico”, enquanto o idealismo é, para ele, uma das condições *sine qua non*.

A metafísica cristã só amplia e intensifica a dialeticidade da epistemologia cristã ao reconhecer uma unidade fundamental do ser e identificar Jesus Cristo como ponto fulcral do Uno e do diverso. Com isso, o conhecimento total negado à própria especulação é apresentado e figurado. A visão de Deus, do Absoluto, torna-se viável através de um homem, e após a revelação deste, segundo algumas interpretações, através de todos os demais seres humanos, mesmo todas as coisas (como no franciscanismo). Esta reatualização da *métexis* bebe de várias fontes, que incluem uma porção aparentemente generosa da mística monista de Mestre Eckhart, mas, até por isso, não deixa de ser uma leitura que admite a consanguinidade entre neoplatonismo e cristianismo.

Importa frisar que a tendência neoplatônica de Cusa não se traduz como negação do aristotelismo. Na verdade, ele tem um lugar especial para a teoria aristotélica da percepção e da consequente apreensão do ser, mas ele acusa Aristóteles de ignorar elementos subjetivos mínimos que devem ser admitidos na percepção.

O ser de algo qualquer se apresenta como um ser relativo ao humano que o percebe e conhece. Cusano acusa Aristóteles de falhar em prestar suficiente atenção a esta relatividade e, conseqüentemente, falhar em fazer justiça a Protágoras. (CASARELLA, 2006, p. 117, tradução nossa).

Ora, daí se infere que ele considera Sócrates e Platão como pensadores que *fizeram* justiça à crítica levantada por Protágoras. É importante insistir que esse grau mínimo de relativismo que evita a geometrização crua do universo ptolomaico e uma ciência tecnicista e potencialmente mais dogmática ao estilo aristotélico não significa de modo algum uma primazia do relativismo sobre o saber. Ou seja, o relativismo *do* saber não é o mesmo que um *saber relativo*. Como Platão e Kant, Cusa sabe que só a tarefa de dar unidade ao diverso pode ser considerada conhecimento, e tal ponte entre a unidade e o diverso é uma construção/reconstrução empreendida pela mente diante da necessidade de conciliar a ideia e os dados da percepção. Uma tarefa certamente menos automática e precisa do que o seria aos olhos de Aristóteles, como mais objetiva e invariável do que seria para um verdadeiro relativista. A raiz elementar da douda ignorância, segundo João Maria André, é o “discurso sobre o sentido do discurso filosófico”.

Discurso propedêutico, portanto, que ao projectar-se, por aquilo que visa, numa reflexão sobre a essência da mente e ou do sujeito humano para determinar o seu espaço privilegiado como revelação do ser, mas simultaneamente os seus limites, continuamente se ultrapassa

como tal e se nega ao mesmo tempo que se afirma. Um discurso “irônico”, que se escreve nas suas fronteiras, que ao definir o risco vai além desse mesmo risco em que se circunscreve. Um discurso que abre horizontes no momento em que parece fechá-los, na medida em que é na experiência do limite que o silêncio fecunda a palavra que o gerou. [...] “Douta ignorância” não é, pois, negação do conhecimento, mas a experiência-limite das suas possibilidades, que permite reconhecer o caráter conjectural de qualquer formulação e definir o processo cognoscitivo pela sua dimensão progressiva e inclusiva. (CUSA, 1998, p. 88).

Só agora, após a análise do aspecto crítico da douta ignorância, conseguimos compreender um conceito elementar ligado ao tratamento prévio da relação e sinergia entre os conceitos de finito e infinito, a saber, a *coincidentia oppositorum*, literalmente coincidência dos opostos, no sentido de incidirem conjuntamente numa unidade maior que os urde. A coincidência dos opostos faz o papel de um “lado positivo” da douta ignorância. Esta reconhece a finitude e o limite do saber humano só porque está na sombra de sua referência ao infinito e ao saber da verdade, aquela se lança na aventura especulativa do que deve ser além das possibilidades de compreensão, mas esta audácia é bem embasada na inferência racional de que o todo deve conter harmonicamente as partes, e que, conseqüentemente, a união absoluta do fundamento tem de agrupar espetacularmente o contraditório, o irreconciliável. Assim, a coincidência dos opostos não é um saber; é uma ideia regulativa, projeção conjectural da necessidade de sentido da razão.

Trata-se, no entanto, de uma conjectura extremamente bem arranjada, já que sua forma lógica guarda não só a força da necessidade, como o privilégio intelectualmente desejável de uma capacidade explicativa maior do que a de teorias concorrentes. No neopitagorismo e no neoplatonismo cristão de Cusa, a igualdade torna-se o signo da unidade absoluta, contração o signo da individualidade. Logos e número se implicam mutuamente, sendo “complicados” na absolutidade divina.

O insight acidental e estuporante do cardeal é o de que a meditação singular do Logos (*aequalitas essendi*) é melhor refletida e expressa através de uma série de singularidades do *Arithmos* (*contractio universalis*). Se *contractio* finita e *aequalitas* infinita estiverem inversamente relacionadas, isso significa que ambas estão removidas uma da outra além da proporção (satisfazendo o antiplatonismo do *Fundamentum*), mas também imanentemente presentes como fundamento uma da outra (satisfazendo o platonismo de Thierry). Sua singularidade comum – uma pela sua supremacia exclusiva, outra pela sua gradação de infinita diferença – é o único possível ponto de contato para sua unidade. Esta singularidade comum, este ponto de intercessão, é o “conceito de Jesus”. Os compromissos do platonismo só são superados quando a exclusividade da Palavra é expressada no fino grão de um ser contraído, isto é, como Palavra encarnada cuja materialidade é medida nos grânulos ônticos infinitesimais dos números, mas também como Palavra cuja divina absolutidade é o princípio de tais granularidades aritméticas. É isso que a união hipostática entre *aequalitas essendi* e *contractio universalis* ultimamente significa. (ALBERTSON, 2014, p. 200, tradução nossa).

ERASMO, RENASCENTISTA E REFORMADOR NA ENCRUZILHADA DA LIBERDADE

Das reviravoltas iniciadas principalmente na Itália à época de Petrarca a Cusa, ao momento de transformações radicais da Reforma e suas amplas consequências ainda hoje em curso rumo à liberdade individual, vemos surgir com vigor sereno a figura complexa que sintetiza em si Renascimento e Reforma de um modo originalíssimo e modelar. Erasmo Desidério (1466-1536 d. C.) nasceu em Roterdã, Holanda, partindo já aos 4 anos para uma vida em que se incluíam constantes viagens e muitas moradas. Não foi, portanto, apenas pelo pensamento que viveu como cosmopolita, sendo antes um sujeito marcado historicamente pela pluralidade e pela universalidade de vivências, culturas, perspectivas e ideias.

No momento revolucionário da reforma protestante, em meio aos choques violentos que iam do embate apenas das ideias ao campo de batalha e insurreições populares resultantes em mortes, Erasmo opta por se concentrar na reforma interna da Igreja. Atitude que poderia, com justiça, ser considerada hesitante, tímida ou relapsa diante da necessidade premente de uma transformação moral e social mais ampla, de modo que a maior parte dos estudos sobre o surgimento da Modernidade, notadamente os produzidos no norte da Europa, atribui aos reformistas protestantes a responsabilidade pela criação das ideias de indivíduo e de liberdade.

No entanto, o estudo do texto erasmiano desautoriza as versões apressadas e depreciativas do papel desse autor no incêndio da Reforma. Se ele não ateou fogo às instituições, foi antes o químico que refinou o combustível para tanto; e, se não desferiu golpes tão duros contra as práticas em curso, não deixou de expô-las com maior clareza que qualquer outro, imortalizando-se como homem insatisfeito com seu tempo e dedicado a uma reforma da consciência.

Mas, mais comumente, Erasmo faz excelente uso de seu excepcional e mordaz humor, seu pungente sarcasmo, sátiras deleitosas, ridicularizações saudáveis e insinuações sagazes como armas contra a moralidade corrompida do clero e dos monges; das pretensões superlativas do papado; do culto aos santos, à Virgem, às relíquias e às imagens milagreiras; e dos pontos fracos da humanidade em geral. Estes recursos ele emprega como um mestre espadachim em defesa de um cristianismo racional (às vezes racionalista). Todas as suas obras estão repletas desta mordacidade, e muitas delas são tudo menos obras de

um intelectual gentil, senão tímido e acovardado, como Erasmo geralmente é retratado. (SPINKA, 2006, p. 287, tradução nossa).

Em vista deste papel aparentemente mais contido e afastado da “linha de frente” das transformações sociopolíticas da Europa, é forçoso justificar a escolha de Erasmo como representante do pensamento crítico nas discussões que envolvem o período da Reforma e do Renascimento tardio. Como toda crítica é tão mais séria e valiosa quanto mais puder incluir a autocrítica, o exemplo de Erasmo como crítico da Igreja e da tradição autoritativa católica tem um contorno especial em relação às críticas protestantes. Por mais generosos que pudéssemos ser com Lutero (1483-1546 d. C.) ou Calvino, a posição de conforto a partir da qual eles lançam ataques à teologia romana e às instituições do papado e do clero católico em geral torna tal insurreição francamente partidária; e críticas partidárias, por se direcionarem a problemas e erros externos, facilmente se confundem com ataques destrutivos. Erasmo escapa de acusações desse tipo, pelo que se reendossa o vigor de sua crítica interna a uma tradição na qual permanece. Não menos importante é o fato de Erasmo ser historicamente um dos primeiros a lançar mão de argumentos cétricos (dos antigos) em sua disputa sobre o livre-arbítrio (POPKIN, 1979, p. xvii).

Mais do que um autor dedicado às próprias ideias, Erasmo era um educador, tradutor, comentarista e divulgador da sabedoria da Antiguidade. Seu gênio ímpar soube de modo raro curvar-se humildemente ao altar da cultura antes de erigir um monumento a si mesmo. Traduziu Luciano, Xenofonte, Eurípides, Plutarco, Ovídio; comentou as obras dos pais da igreja, isto é, Hilário, Ambrósio, Irineu, Agostinho, Jerônimo, Orígenes, Basílio, Lactâncio, Cipriano e outros, fazendo-o com uma desenvoltura e familiaridade assustadoras; e traduziu os evangelhos em uma versão tão crítica quanto o poderia ser para a época, e que marcou para sempre o modo de encarar as escrituras. Suas obras originais, como *O elogio da loucura*, são certamente mais populares, mas é sua vasta e meticulosa obra interpretativa que constitui seu maior legado, a saber, o do reavivamento da chama do espírito antigo, em toda a sua liberdade interpretativa e crítica.

Seus *Apotegmas* (ditos e frases dos sábios antigos) são muito mais do que uma coletânea de citações. São apresentações interpretativas e notavelmente biográficas dos grandes pensadores através de suas máximas e sentenças mais célebres. O propósito pedagógico sobressai-se sobre a profundidade da reflexão filosófica, sem qualquer dúvida, e é por isso mesmo um livro culturalmente mais valioso que a média dos tratados filosóficos, restritos a um número extremamente reduzido de especialistas bem inteirados sobre os grandes temas filosóficos do momento.

Não é de somenos importância que Erasmo tenha iniciado – ou, no mínimo, epitomado – o estudo crítico e analítico das Escrituras. Agora, podia-se discernir, talvez ainda mais do que em Lutero, o conteúdo da doutrina de Jesus, apresentado nos Evangelhos, das posições de Paulo e das posteriores análises dos pais da igreja. Sua distinção analítica e questionadora dos capítulos da história do cristianismo e de suas variadas correntes inseriu na teologia (e filosofia da religião) uma dimensão altamente secularizante. Chegamos, então, aos pórticos da leitura

histórica, sociológica ou psicológica de elementos doutrinários antes indisponíveis a esse tipo de julgamento.

Foi também prolífico escritor de textos edificantes, que conciliam a fineza de uma aplicação conscienciosa dos princípios éticos cristãos com um tom muito prático que, para o senso contemporâneo, soa um pouco como autoajuda. Vemos nesses textos de um cristão helenizado a ideia e a aplicação de uma boa vida e uma relativa felicidade possíveis para o homem de bem ainda neste mundo, ao invés de se render ao instinto de fuga e negação dele, conforme versões mais sombrias do cristianismo.

De ser humanista, infere-se que ele não coadunava com a ideia de que a maioria das pessoas pudesse estar errada sobre a maioria dos assuntos. Este otimismo sobre a natureza humana e sua tolerância para com seus defeitos faziam dele um pensador eclético – O ecletismo, quando responsável, é um dos traços notórios do pensamento crítico.²²

Como a maioria dos demais reformadores, teve de se habituar a uma vida de sacrifícios, e até de fugas e retratações estratégicas. Não chegou a viver escondido por vários anos, como Lutero, mas tinha de calcular a cada dia o espaço disponível onde ainda poderia circular após cada novo livro, já que cada um deles produzia mais copiosamente inimigos do que amigos.

Mesmo como teólogo, Erasmo era, em grande medida, filósofo. Ele não admitia muros na fronteira entre filosofia e religião, considerando os ensinamentos de Jesus como *philosophia Christi*. Mergulhado no ambiente helenístico, Erasmo equacionava a religião como lugar inserido em um gradiente de preocupações éticas de uma filosofia entendida em sentido muito amplo, como pensamento humano. Logo, o papel da religião poderia ser tão bem clarificado por Platão quanto por Jesus, e se traduzia como um dever de autoconhecimento (SPINKA, 2006, p. 286), este também em sentido bastante amplo, que ultrapassa o psicológico para incluir em si uma antropologia multifacetada de dimensões espirituais, morais, existenciais e sociais do ser humano.

De seu fio de navalha, Erasmo buscava, sobretudo, trazer à luz uma nova concepção do cristianismo, uma muito mais ilustrada, mas também próxima do que ele imaginava como sendo o espírito original da comunidade formada em torno de Jesus e pouco após sua morte. Em parte impressionado com o desfecho trágico das iniciativas hussita e luterana, em parte para evitar ser arrancado de sua vida para o centro de uma disputa que não considerava compatível com o espírito cristão, Erasmo passou a propagar uma reforma mais conciliatória. Parecia-lhe que a reforma luterana caminhava rapidamente rumo à destruição de suas esperanças, ameaçando com um moralismo e recrudescência inédita do fundamentalismo hebraico todas as conquistas que a ciência e o humanismo acabavam de conquistar dos papas renascentistas.

A verdade é que Erasmo era um intelectual pouco politizado, apesar de muito engajado em suas próprias causas. Ele sustentava um otimismo ingênuo quanto à disposição do papa e dos reformistas em se conciliarem. Talvez algumas das questões teológicas e políticas que os apartavam

²² Para uma visão da intimidade entre humanismo, ecletismo e criticismo, ver Schottenloher (1933).

sequer lhe interessassem, e ele julgou que elas também pareceriam pequenas aos potentados se ele lhes explicasse a sua concepção ilustrada.²³

Quando a disputa entre Erasmo e Lutero se acirrou, toda a complicação desse contexto político se manteve claramente presente na controvérsia superficialmente teórica sobre o livre-arbítrio. O que verdadeiramente estava em jogo, para ambos os autores, era mais do que uma questão (já deveras importante) exegética, teológica ou de filosofia da religião. De certa forma, o comprometimento de ambos com as ocorrências concretas da Reforma fazia da disputa um jogo de força e atestação da autoridade última sobre a direção de todo o processo.

²³ As próximas três páginas foram reescritas a partir da discussão sobre o mesmo tema, conforme abordada no primeiro capítulo de minha tese de Doutorado (COELHO, 2012).

A CONTROVÉRSIA SOBRE O LIVRE- ARBÍTRIO

O pensamento de Erasmo sempre foi pautado pela busca de uma diatribe (diálogo, conversa), nome dado a seu escrito sobre o livre-arbítrio, destinado a levantar a questão frente às críticas de Lutero. A postura deste, ao contrário, sempre foi a de encerrar a questão de modo peremptório. Sua visão sobre a verdade não parecia incluir tanto ceticismo e cinismo quanto a de Erasmo, e a ideia de girar a esmo em busca dela soava-lhe espúria. O que Erasmo realmente tinha em mente era a evolução do cristianismo e suas instituições, permitindo e promovendo a evolução do homem e da sociedade como um todo, enquanto Lutero tinha em mente uma quebra e uma mudança imediatas da ordenação da vida religiosa (KRAUSE; MÜLLER, 1982, p. 14). Paradoxalmente (para os filósofos), a postura serena e conciliadora de Erasmo tornava sua reforma muito menos efetiva do que a militância e a convicção luteranas. A liberdade interior da consciência erasmiana e sua luta excessivamente refinada – hoje se diria elitista – por autonomia fizeram menos pelos povos que continuaram sob a bandeira da igreja romana em comparação com o progresso do individualismo e da liberdade do mundo protestante. Se Erasmo foi melhor como sábio, provavelmente Lutero foi o melhor ativista.

Toda essa análise das personalidades e ídolos dos grandes reformistas não significa, contudo, que de um ponto de vista técnico Lutero estivesse em desvantagem intelectual frente a Erasmo. Ele foi o formulador da língua alemã, exímio teólogo e linguista, completamente inteirado das questões filosóficas de seu tempo. A *motivação* de Lutero, por outro lado, seguia uma linha agostiniana de desconfiança da razão e da bondade humana, um lado medieval que não deixava de trazer-lhe uma grande vantagem na forma de uma virilidade marcante na defesa de seus princípios e na manutenção de sua vida moral. Segundo ele mesmo, a teologia deveria optar entre arriscar-se na aventura do pensamento ou assentar na segurança da revelação, mas Erasmo afirmava que nem isso Lutero havia conseguido, já que a revelação é por demais melindrosa e complexa para que alguém pretenda ter sua interpretação inteira e isenta de controvérsias (WINTER, 2007, p. ix).

Para o filósofo reformista de Roterdã, o livre-arbítrio seria uma realidade evidente pela própria necessidade de tomar posição em face de nossa limitada capacidade de compreender a totalidade da revelação. Até os próprios espíritos que falam pelos profetas devem ser testados e analisados para que se saiba se eles provêm de Deus ou não [JOÃO 4: 1]. Pior ainda, se a interpretação está com aqueles que se dizem inspirados pela graça, como compreender o fato de estarem também

os inspirados em tão grandes contradições? (WINTER, 2007, p. 16) Sem chegar a usar argumentos céticos, Erasmo impregna as entrelinhas de seu texto com a atitude de suspensão do juízo desta escola (POPKIN, 1979, p. 6).

Para resolver esta que é uma questão limite entre filosofia e teologia, Erasmo decreta que sua definição de livre-arbítrio é “o poder da vontade humana pelo qual o homem pode se voltar para ou afastar-se daquilo que conduz à salvação eterna.” (WINTER, 2007, p. 17).

Ora, se o homem tem esse poder, caem por terra as necessidades e imposições de intermédio da Igreja sobre a vida íntima e espiritual da população. Sem defender sempre a bandeira da relatividade do papel da Igreja, Erasmo apresenta em sua visão do livre-arbítrio a implícita autonomia do homem diante da instituição e do clero no tocante ao assunto mais capital e em que estes deveriam ser mais atuantes. Certamente, menos influência ainda haveria de ter a classe religiosa sobre a vida privada ou a política, aspectos em que Erasmo é crítico duro e direto da cultura estabelecida.

Hoje, talvez tenhamos perdido a dimensão de como esta questão aparentemente restrita à teologia foi crucial para a fundação da Modernidade. Sem a libertação teológica, jamais teria havido libertação política, científica, social ou de qualquer outra espécie, porque, para o homem medieval, a salvação da alma era o vértice segundo o qual os demais assuntos seriam definidos e julgados. Não faria sentido libertar o homem politicamente se ele antes não estivesse livre religiosamente; e a recíproca é verdadeira: deixando de estar livre apenas religiosamente, faltaria base metafísica para se promulgar sua liberdade política e intelectual, de modo que ele não se sentiria em condições de lutar por esses outros direitos. Decretar liberdade religiosa significava, então, a condição necessária de toda a liberdade.

No terreno dos méritos da ação, Erasmo afirma primeiramente que, mesmo a concepção mais forte da graça, não possui base para desautorizar a influência das obras. Como há inúmeras passagens das escrituras que sugerem a importância das resoluções e ações humanas, deve-se ao menos admitir que elas possam aumentar as chances de que a graça recaia sobre o homem (WINTER, 2007, p. 54). Ademais, a passagem em que Paulo fala explicitamente sobre a primazia da fé sobre as obras se refere claramente ao culto exterior, ritualístico, da lei moisaica [ROMANOS 3: 21-28]. Igualmente em sua referência às contradições de Pedro, Paulo deixa claro que as obras da lei não se referem à prática da caridade e do amor que ele sempre exorta como frutos da fé e desaconselha justamente a hipocrisia do culto ritualístico judaico [GÁLATAS 2: 11-16)].²⁴ Em nenhuma passagem paulina, portanto, coaduna-se com o despreço do esforço e da dedicação na conduta santificada, dirigindo-se a crítica exclusivamente ao seguimento da lei social e mundana do Velho Testamento.

Lutero interpretou as “obras da lei” como toda a ação moral, circunscrevendo toda a filosofia prática ao âmbito da “letra morta”. Sua interpretação do amor e da caridade baseia-se na ideia de que eles são elementos despertados no homem pelo poder da graça. Ele nega qualquer dimensão

²⁴ Observação: especialmente a crise em torno da circuncisão.

normativa para o “ama o teu próximo”, como se este estado superior da vida espiritual fosse uma consequência do estado de graça, enquanto Erasmo prefere filosoficamente manter uma prescrição de esforço individual.

Na conclusão de seu tratado sobre o livre-arbítrio, Erasmo assevera que a noção de condenação ou eleição está mais baseada em um maniqueísmo teológico que separa o bem do mal e dá tanta força ao segundo quanto ao primeiro. Não há tal coisa na natureza como um ser condenado ou criatura maldita. A cobra tem seu veneno para sua proteção, e não para a desgraça alheia; o inseto é um milagre natural tanto quanto o elefante ou o homem virtuoso. Não há nada que não conserve um bem. Esta é a lição que a teologia faria bem em aprender de Platão, ao invés de devotar-se cegamente à escolha de um dos lados do paradoxal Velho Testamento (WINTER, 2007, p. 77-78). E, se a escolha não estivesse em nenhuma medida sob nosso poder, qual seria o sentido de se julgarem os bons e os maus? Toda a tradição espiritual judaico-cristã teria de rejeitar, opor-se à razão, se afirmasse que a condenação e a salvação independem do sujeito. Isso seria o mesmo que afirmar que ambas não possuem qualquer valor moral imputável.

A todos estes argumentos, os quais Erasmo destaca como sendo inconclusivos e apenas *suficientemente verazes* para garantir ao livre-arbítrio o benefício da dúvida, Lutero responde, na introdução de seu *De servo arbítrio*, que não passam de “uma vil imundice. O que é evidente para todos os que beberam dos ensinamentos do Espírito em meus livros.” (WINTER, 2007, p. 86).

Independentemente de como avaliarmos a posição de Erasmo teologicamente ela, por certo, é e pretende ser uma posição teológica mais filosófica. O que Erasmo realmente opera é a fusão entre a cultura humanística e a filosofia prática, sobretudo a de Sócrates e a de algumas correntes helenísticas, de um lado, e o cristianismo, de outro. Este trabalho tem o mérito de, no mínimo, fazer a crítica cultural do cristianismo ascético e das associações simplistas entre ele e elementos isolados do estoicismo e de um platonismo forçadamente dualista. Como Nietzsche, bem depois, ele percebera que o comportamento e uma grande parte do que se considerava a mentalidade cristã eram uma perversão hipócrita ou obscurantista do que as escrituras realmente permitiam concluir.

É também justo que reconheçamos aqui os méritos de Lutero no processo de transição para o mundo moderno, pois, mesmo evidenciando a primazia filosófica de Erasmo, não se pode olvidar que foi a energia e determinação de Lutero que estiveram na linha de frente do aspecto mais concreto e sociopolítico da batalha pela liberdade de pensamento em um sentido primário, o da libertação de forças culturais e institucionais opressoras, sem o que a própria liberalidade filosófica poderia ter encontrado sua bancarrota em um revés autoritário do papado. A solução luterana, com todas as suas limitações, tinha a vantagem insuperável de ser definitiva, enquanto a mais elegante solução erasmiana estaria sempre restringida a tempos e circunstâncias em que o vaticano se desse ao trabalho de consultar os pensadores. Nas palavras de Spinka, Erasmo lutava com uma rapieira, enquanto Lutero, com um machado de batalha de duas mãos (SPINKA, 2006, p. 280). A luta, porém, era a mesma, e não objetivava a destruição da Igreja, mas o fim de sua

interferência em assuntos privados e coletivos que deveriam dizer respeito exclusivamente ao indivíduo e às comunidades.

Enquanto Lutero via essa coerção ser exercida exclusivamente pelo aparato institucional, vinda de cima, Erasmo tinha uma visão mais cultural e sociológica, para a qual o problema despontava na ausência da consciência de liberdade. Tanto os agentes da Igreja que reforçavam sua autoridade quanto a população que a acatava eram vítimas mais da ignorância de seu estado originalmente livre do que de um leviatã concretamente malicioso e manipulador. O ponto, para Erasmo, era a libertação das consciências. Feito isso, pouco importava que nome ou forma institucional teria a Igreja.

A problemática levantada por Erasmo consiste em que uma pequena parcela de dúvida quanto ao que se revela pelas escrituras é o suficiente para nos colocar em uma decisão do livre-arbítrio, porque, se há apenas uma chance de as escrituras não pregarem o determinismo absoluto, eu já tenho duas escolhas interpretativas razoáveis. Com isso, a própria escritura me força a usar do livre-arbítrio. Talvez por isso Lutero não se possa permitir nada distinto de um posicionamento dogmático nesta questão, já que qualquer concessão cavalheiresca à opinião contrária não seria, em suas últimas consequências, um traço de tolerância, mas uma atestação de incoerência do ponto de vista determinista.

Também corretamente Lutero aponta para a definição de Erasmo como incompleta, pois toda definição de livre-arbítrio pressupõe necessariamente duas faces: liberdade de discernimento e liberdade de escolha. A que lhe parece particularmente problemática é a liberdade de escolha. Isso porque, para ele, a vontade humana se evidencia como essencialmente, corrompida, enquanto a razão é apenas inútil (WINTER, 2007, p. 105). Na concepção filosófica de livre-arbítrio, expõe Lutero, é preciso primeiro compreender que haja duas respostas para o mesmo problema, e só depois se opera a escolha da vontade entre uma delas.

Mas Lutero não vê na razão aquela Palas-Atena restaurada que os pensadores de seu tempo admiram, e, sim, uma ferramenta completamente subserviente à intenção. A razão é uma cortesã que oferece seus serviços àquele que melhor lhe paga. Resta somente a vontade; e, se a razão é sua serva, ela jamais pode decidir conforme um juízo, sendo antes este formado para satisfazê-la e justificá-la segundo a sabedoria mundana. A vontade age assim, ou sozinha, conforme sua corrupção natural, ou ante a graça de Deus que resgata o homem na figura de Cristo.

Tudo isso é irrelevante, enquanto metafísica, para o pensamento crítico. Mas a noção mais ampla de liberdade de Erasmo tem consequências relevantes para a dúvida crítica na medida em que a pluralidade de opções exige exame racional antes da escolha, e sabe-se de antemão que, se há opções, cada escolha fecha muitas portas. Ou seja, é uma aposta em uma entre muitas possibilidades. Trata-se da consciência de que o erro está à espreita e de que a permanência da dúvida em cada decisão é inerente à noção forte de liberdade. A liberdade, ao mesmo tempo, aumenta a necessidade de exame cuidadoso de cada questão e a percepção de que este exame é insuficiente. Este é o “estado de espírito” mais propício ao pensamento crítico.

Ao final, se nos permitirmos algum devaneio interpretativo, ambos os pensadores estão consternados diante do problema da imbricação entre o prático e o teórico, que os leva à consciência da necessidade de um modelo que inclui ou exclui a flexibilidade hermenêutica. Lutero é o guerreiro que abre caminho para o mundo moderno por força de sua radical contestação do *status quo*, mas ele opta por um modelo que, em última análise, só afasta o homem formalmente da constrição de pensamento. Erasmo é o intelectual que não teria conseguido movimentar a sociedade para uma ruptura tão revolucionária, mas que, ao adotar um modelo de liberdade substantiva do pensamento, torna-se o patrono filosófico da Reforma.

A controvérsia sobre o livre-arbítrio termina sem que nenhum partidário de Lutero ou Erasmo possa convictamente apontar um vencedor. Talvez sua maior obra tenha sido a própria crise e a própria discussão, e todo o movimento de pensamento produzido a partir delas. O certo é que essa crise nascida no seio do pensamento religioso dá luz às noções de individualidade e liberdade do homem moderno, e esta eclosão só foi minimamente possível graças à ruptura com o cabresto ideológico da Idade Média, ruptura de que os renascentistas são os grandes responsáveis. Tanto com Lutero quanto com Erasmo vemos o pensamento livre debruçando-se sobre as questões capitais da existência humana, sua salvação e sua justificação moral. O que começa com esta discussão bastante acalorada e relativamente agressiva é o direito ao livre pensamento e expressão, o direito de usufruir da capacidade crítica para julgar segundo a própria consciência aquilo que esta vê como sua vida mais íntima.

UM CRISTIANISMO CRÍTICO PARA HOMENS LIVRES

Em um dos pontos cruciais do *De libero arbitrio*, Erasmo diz:

Mas alguém poderá perguntar “Qual é o valor de um livre-arbítrio que não opera nada?” Eu respondo: “De que valerá o homem se Deus trabalha nele como o oleiro no barro, ou como ele o faria numa pedra?” (SPINKA, 2006, p. 293, tradução nossa).

A partir das atitudes e conotações ensejadas pelos textos erasmianos, percebemos uma dupla intenção em proposta reformadora: refazer o homem segundo um padrão comportamental realmente cristão e refazer o cristianismo sem as amarras do obscurantismo e do autoritarismo. O estudo sobre o livre-arbítrio deixara claro que há limites não muito amplos à liberdade humana. Não há sentido em falar de libertarianismo radical ou ingênuo na obra de Erasmo, mas a porção de liberdade que reste, seja ela qual for, imbui o homem de imensos poderes, de uma capacidade de decidir o próprio destino. É para essa consciência da radicalidade intrínseca da liberdade que Erasmo quer atentar, não e nunca para uma ideia de autonomia e autodeterminação irrestritas.

Na mesma medida em que se reconhece a liberdade como fundamental, para que a responsabilidade e a consequente imputabilidade tenham lugar em uma filosofia cristã, é também verdade que nenhuma filosofia que pretenda permanecer cristã pode apresentar uma imagem do homem isenta de graves limites epistemológicos e morais. Isso porque a precariedade do homem é um elemento incontornável do cristianismo. O *Enchiridion* reforça a ideia apresentada por Paulo, em *Romanos*, de que a sabedoria humana é loucura para Deus, e a sabedoria de Deus é loucura para o juízo humano. De um modo algo distinto do ceticismo, a tradição cristã deprime similarmente a pretensão humana à glória do conhecimento. Mas, dissimilar ao ceticismo ou ao cinismo, a ética cristã admite a possibilidade de se julgar genericamente valores de bem e mal. Na base de qualquer teoria moral, pressupõe-se que o homem tem, ao menos, o juízo suficiente para saber que erra ou age com acerto.

Mas, novamente, a ética cristã recai imediatamente na constatação de que já de um ponto de vista puramente volitivo – e aqui seu grande diferencial em relação às éticas helenísticas – o homem é igualmente insuficiente para cumprir mesmo que as requisições mínimas da consciência moral. Em outras palavras, o *Enchiridion* deixa claro que o homem, pobre criatura, faz o que não gostaria de fazer, e não faz o que mais profundamente desejaria (moralmente) ter realizado [ROMANOS 7: 19].

Dessa forma, se o cristianismo está aquém do ceticismo quanto à suspensão de juízo sobre qualquer verdade em absoluto, ou qualquer juízo de valor em absoluto, ele afirma igualmente, afinal, que o homem não é capaz, de qualquer modo, de um saber em sentido forte, ou um poder deliberativo em sentido forte. O que o cristianismo afirma enfática e, por que não, dogmaticamente, é que a verdade e o bem existem no horizonte do absoluto, e permanecem na consciência como ideais do sentido possível para a vida. Mas ele não afirma, por outro lado, que o homem esteja ou possa estar algum dia em condição de se acercar dessa verdade e desse bem. Ambos precisam ser recebidos, se há alguma esperança de participação humana na esfera desses ideais. Em sentido e forma mais pragmáticos e menos substancialistas, a filosofia cristã sugere uma consciência acentuadamente crítica, até mesmo cética.

Em diagnose profundamente analítica, Erasmo distingue os componentes culturais, as influências de correntes filosóficas (de filosofia prática helenísticas e de platonismo), das formas próprias do pensamento cristão, não para separar o legado cultural helenístico-platônico que se amalgama de um modo todo natural ao cristianismo, mas para que se possa reconhecer e trazer às claras o fato de que o cristianismo é também um processo da cultura. Não é uma doutrina caída do céu sem mais. E, como processo da cultura, o cristianismo está sujeito à crítica e à revisão.

Similar, mas independentemente das teorias éticas helenísticas, a ética cristã apresenta uma antropologia complexa, capaz de se desvencilhar facilmente de tentativas vulgares de depreciação filosófica. Ela trabalha com extremos e nuances conflitivas que se conciliam em uma unidade maior, já antes de sua progressiva “simbiose” com o platonismo. As contradições entre finito e infinito, pecado original e divindade humana, liberdade/responsabilidade e determinação divina, perdição e imortalidade, angústia e consolação são magistralmente abordadas pelos evangelhos, não como oposições dadas, mas como terreno de tensão teórico, moral e existencial em meio ao qual é tecida a trama de uma “narrativa fundamental”. Só muito dificilmente um sistema ético e uma sensibilidade moral podem equilibrar-se sobre o fio delicado destes extremos, tão sinceramente reconhecidos e assumidos, da vida.

Seria injusta ou negligente uma filosofia que não observasse o valor dos conflitos trabalhados pelo cristianismo, pois não muitas teorias éticas seriam capazes de expor tão agudamente o valor do sofrimento para o reconhecimento da misericórdia, ou o valor do mal para o reconhecimento do bem. Na intrincada rede de variáveis morais trabalhadas pela filosofia de Jesus e seus primeiros discípulos, consta, por exemplo, a valorização da frustração das melhores intenções morais de um indivíduo como aceitação de que a vontade de Deus supera a insuficiência e imperfeição da vontade humana; ou que a lição de humildade imposta pela vida (aqui Providência) é mais importante que o sucesso dos cometimentos mais apreciáveis para o juízo do indivíduo.

É com desembaraço e despreocupação que Erasmo traz o cristianismo para o campo de análise do humanismo nascente. Nem a preocupação de poupar a teoria moral e a teologia do assédio da crítica e da racionalização nem a ideia de que a religião deveria ser secularizada para se

acomodar ao progresso do conhecimento estavam presentes em seu arranjo. “Tu não tens de evitar a Cila da arrogância de modo a cair nas garras da Caríbdis do desespero e da inação” (*De libero arbitrio*) (SPINKA, 2006, p. 293).²⁵ Se a fé não puder sobreviver sem preconceitos, superstições e dogmas injustificáveis, ela dificilmente é algo que merece e precisa ser salvo, e se a razão teme uma fé que está livre destes traços de obscurantismo e não impede o progresso do conhecimento, o esclarecimento que ela oferece seria condicionado e partidário. De forma vigorosa, Erasmo demonstra que não há racionalidade em manter o domínio do pensamento religioso imune à crítica.

Tal profissão de intenções talvez pudesse ser perdoada por uma Igreja renascentista e liberal, mas ao avançar para o ataque concreto dos elementos da fé cristã (aqui um nome elegante para os dogmas) Erasmo angaria imediatamente numerosos inimigos no seio da Igreja a qual pertence e nas que estão a surgir sob a égide protestante. Afinal, perceberá ele, as novas igrejas protestantes são um progresso institucional e político, mas o íntimo de seus membros e dirigentes permanece por demais comprometido com a cosmovisão medieval.

Aqueles que, em algum momento, teriam ouvidos generosos para os ataques de Erasmo à sexualidade desregrada do clero, à simonia e à arrogância das autoridades eclesásticas, chocar-se-iam com ataques igualmente contundentes e impiedosos contra as noções de trindade, a virgindade de Maria e o pecado original, entre numerosos temas. Logo, ele se veria mais próximo de rebeldes e agnósticos potencialmente heréticos, como Rabelais, do que de virtualmente qualquer cristão razoavelmente pacato.

Defendeu que o jejum e o celibato deviam ser esposados livremente, não por imposição (KRAUSE; MÜLLER, 1982, p. 3), e que a riqueza, o luxo e a afetação do clero consistiam em traição contra Cristo motivada por uma infiltração dos poderosos romanos na instituição da Igreja nascente. Na época de Agostinho, pensa Erasmo, o direito e os costumes pagãos já superariam em muito a simplicidade e a pureza do cristianismo original, dando azo à hipocrisia e às atitudes de mera conservação dos privilégios e poderes adquiridos no seio da Igreja, o que seria a causa de inúmeras de suas doutrinas e princípios. O cristão, homem de bem, deveria reconhecer que muito do que segue passivamente ou muito do a que ele rende respeito são anexos verdadeiramente anticristãos à doutrina de Jesus.

Essa audácia isenta de moderação faz-se ver transparentemente em *Elogio da loucura*. Aí o conceito fundamental consiste na própria loucura (Moria, que é realmente uma personagem), que a primeira parte do livro associa ao epicurismo; aliás, característica fundamental do pensamento de Erasmo, e causa de grande parte de seu deslocamento da tradição cristã, é esta filiação explícita a uma filosofia da felicidade, do conforto e da boa vida.

Tendo papel relevante no período de derrocada da Idade Média e construção da Modernidade, a liberalidade leve e inocente da “loucura” de Erasmo quer enfatizar a naturalidade, o

²⁵ Cila e Caríbdis são dois monstros mitológicos que os gregos imaginaram situados cada qual em uma ponta do estreito de Gibraltar. Em rica metáfora, o mito fala desses monstros terríveis capazes de destruir navios inteiros, e que os navegantes que pretendessem evitá-los deveriam trilhar sensatamente o caminho do meio, ponto de equilíbrio entre os extremos do estreito.

prazer e a alegria de viver; não quer nem negar a importância do sofrimento e dos sacrifícios da vida, nem aceitar a interpretação de que o cristianismo esteja atrelado exclusivamente a tais elementos.

Mas, de fato, a forma como Moria ataca a hipocrisia humana é de uma mordacidade e uma acidez tremendas, como admite P. S. Allen, editor de uma versão inglesa do livro:

A sátira é um instrumento afiado que corta a película opaca do costume, e os escritores afadigam-se para convencer o tolo de que é tolo mostrando-lhe a si mesmo. Entretanto, a natureza humana é vagarosa em suas mudanças, é bem mais fácil enxergar as faltas do que corrigi-las: no século vinte os homens são bastante parecidos com os do quinze, continuando, por exemplo a comprar livros que não lerão, como os tolos que embarcam na Barca dos Insanos. (ERASMUS, 1913, p. iii, tradução nossa).

Uma mordacidade que se pauta, não obstante, unicamente por uma boa vontade pedagógica, nunca por um arroubo de malícia e misoginia. Este é uma alerta da maior importância para quem inadvertidamente pudesse confundir argumentos floreados satiricamente com ataques e zombarias gratuitas. Vivemos (mais) um daqueles tempos em que a crítica impiedosa dirigida a outrem acompanhada de todos os privilégios e perdões para nós próprios é confundida com criticismo. Esse clima, sempre majoritário, de deboche do alheio e complacência, até enaltecimento de sua própria posição, está ausente em Erasmo, como esteve em Sócrates.

Mais para a parte final do livro, a loucura transfigura-se. Dir-se-ia que até então ela se mostrou artificial e propositalmente afetada por força de uma necessidade destrutiva, de um questionamento agressivo. Como o ceticismo de Descartes, a loucura epicurista cumpre seu papel negativo ao derribar as sombras sinistras do masoquismo e da castração espiritual do cristianismo, mas, executada a tarefa, dá lugar a uma loucura mais nobre e mais bela, o platonismo. Assim, nos últimos capítulos, “Moria se submete a uma remodelagem do coração. Ela abandona o deboche. No lugar de credenciais epicuristas ela apresenta agora as platônicas, ocasionalmente até estoicas, e sobretudo cristãs” (BIETENHOLZ, 2009, p. 131, tradução nossa).

Começamos a entender o pensamento de Erasmo nesta obra quando aceitamos que o elogio à loucura é a capitulação humilde das parcas forças humanas diante dos impeditivos desafios ao nosso saber e ao nosso juízo. “A mesma coisa que dita por um sábio pode se provar um crime capital; dita por um idiota é recebida com deleite” (ERASMUS, 1913, p. 72, tradução nossa).

Como Rousseau bem depois, observou que os filósofos, crendo-se no primeiro escalão dos homens em matéria de saber e conhecimento, não são capazes de entrar em acordo sobre praticamente nada, a não ser que desistam de filosofar e formem seitas (nominalistas, tomistas, platônicos, aristotélicos...). Os apóstolos, por sua vez, detestam mais que tudo o pecado, mas parecem incapazes de definir de modo minimamente claro o que é o pecado e por quê (ERASMUS, 1913, p. 120). São, assim, igualmente falíveis e sujeitos ao erro, os filósofos e os santos, não restando ninguém, além dos mais pobres loucos, que pudesse pretender saber e garantir aquilo que os sábios e os homens divinos transigem ou confundem.

Jesus teria instruído os apóstolos para se precaverem da sabedoria dos doutos, do poder dos senhores, e se assemelharem aos últimos servos, às crianças de colo, aos lírios do campo e pássaros do céu, comparando, finalmente, seus discípulos a ovelhas, o mais estulto dos animais (ERASMUS, 1913, p. 174). A ideia de que os tolos, simples e ignorantes são merecedores de perdão, ao passo que os sensatos, instruídos e sábios passíveis de julgamento rigoroso é uma ideia que persiste no cristianismo em variadas roupagens, e pode bem ser visto como apreciação do saber, de um modo grave e consequente. Se Jesus também alega não ter vindo para os sãos, que dispensam médicos, e, sim, para os doentes, aflitos e transviados, não significa isso que ele despreze os primeiros, como a dona de casa não despreza o talento de ouro que está seguro no bolso, e o pastor não despreza as ovelhas no aprisco ao sair em busca daquela que se perdera.

Sem relativismos ou paradoxos, Erasmo parece insinuar-nos que há uma dupla inferência nas tipologias de Jesus, e que, bem ao estilo de seu caráter conciliatório e pacifista, os opostos são enfatizados mais a favor do exótico, do inesperado, do que é contrário ao senso comum, do que em desfavor da sensatez e da ordem do mundo. Fosse de outro modo, Paulo não poderia dizer que “os atributos invisíveis de Deus são conhecidos por meio de todas as coisas criadas”. A mesma filosofia que condena o pecado prescreve a oração, pior, o *amor* aos inimigos, evidenciando a prioridade de seu caráter consolador e apaziguador sobre suas marcantes tipologias.

Para atingir este nível de desapego intelectual, as tipologias e seus opostos precisam ser superados, e isso não é executado de modo científico, por uma síntese dialética superior, mas tão somente pelo perdão; uma atitude de indulgência tanto epistêmica quanto moral. É com esta indulgência que conseguimos amar os doentes como os grandes da Terra, que podemos perdoar os inimigos e tê-los na esfera de nossa boa vontade ao lado dos entes queridos, e podemos entender as posições do filho pródigo e do primogênito, ambos equivocados à sua maneira, ambos incondicionalmente aceitos e queridos pelo pai.

E assim termina *O elogio da loucura*: “Odeio o homem que se lembra do que escuta”. (ERASMUS, 1913, p. 188). Um modo suavemente cínico, decididamente socrático e cristão de rebaixar o saber a seu real lugar, enfatizando a pobreza da letra e dando espaço para o leque mais amplo de humanismo essencialmente ético, radicalmente pragmático, que capta na sensibilidade o espírito do ensino.

Embalado nesses ares, a apresentação erasmiana do cristianismo tinha também sua radicalidade. A filosofia, a literatura e a teologia perdiam, a seus olhos, qualquer autoridade formal ou derivada da tradição. A razão avaliava livremente o que podia ou não ser aproveitado; e, além da análise cruzada entre helenismo, platonismo e cristianismo, entre literatura edificante, comédia, poesia e filosofia moral, o que realmente adquire papel preponderante na reconstrução erasmiana da cultura é a naturalidade da vida, a mesma que fora a primeira vítima do academicismo e da liturgia, dos dogmas religiosos, bem como dos científicos.

É pluricultural, multifacetada e interdisciplinar a formação dos preconceitos no entender de Erasmo. Ele supera sem esforço a ingenuidade das simplificações e dos reducionismos partidários,

que querem enquadrar a “culpa” pelos vícios do intelecto e do caráter em apenas uma corrente de pensamento. Nesse sentido, Erasmo não é um classicista ou humanista típico, pois ele não acredita em um mundo da luz ateniense livre de obscurantismos e superstições, destruído pela irracionalidade cristã. Ele discerne, ao contrário e de maneira complexa, que a mitologia é um traço presente e risco subjacente tanto na cultura grega (poética) quanto na hebraica (velho testamentária).

No *Sileni Alcibiadis*, por exemplo, um livro comemorado pelo círculo mais íntimo de “rebeldes” erasmianos, há insinuações deste calibre:

Somos convidados a rejeitar a factualidade dos eventos do Jardim do Éden e grande parte do Velho Testamento para que a verdade alegórica possa translucidá-los. [...] Tais histórias (de Adão e Eva, Sansão, Lot) não diferem das criadas pelo engenho de Homero: *ex Homeri officina profecta fabula*. E Homero é para ele *pater omnium fabularum*. Novamente o leitor moderno pode ser capaz de perceber, o que o leitor do século dezesseis certamente não poderia, a distância excepcional percorrida por Erasmo ao longo do caminho de desmitologização da história antiga, profana ou sagrada. (BIETENHOLZ, 2009, p. 198, tradução nossa).

Em termos francamente histórico-críticos, Erasmo afirma que a natureza divina de Jesus é o principal enxerto doutrinal dogmático ao ensino prático-existencial dos Evangelhos, e que teria sido motivado, como grande parte dos dogmas essenciais surgidos nos séculos II a V, por reações às doutrinas heréticas que então pululavam em toda parte. Da sobriedade e da simplicidade de Mateus e Marcos ao simbolismo esotérico de João já se percebe uma brusca mudança de apresentação da figura de Jesus.²⁶ Não que seja falsa, pensa Erasmo, mas tal figura cada vez mais será enfatizada por seu caráter autoritativo, transcendente e divinal, e cada vez menos como homem que viveu e trabalhou em torno de problemas muito palpáveis da realidade comportamental humana. Em outras palavras, ainda no tempo de vida dos apóstolos enxergamos a passagem do Jesus humano e modelo moral para um Jesus quase puramente espiritual e distanciado da humanidade. Mais tarde, sem o relato apostólico, invenções e especulações diversas terminarão por construir a imagem de um Jesus francamente inumano que apenas se “apresenta” como carne. Este é o Jesus Filho, da trindade.

Inspirados por Erasmo, outros autores, como Sozzini e Zwicker, advogavam ser o dogma do pecado original contraditório com todos os preceitos exarados nos evangelhos. Eles tinham em mente o estudo de Erasmo sobre Romanos 5:12, no qual “se mostrava que Agostinho, entre outros, leu e interpretou erroneamente o texto. Este (o texto) não afirmara que o pecado de Adão foi transmitido para toda humanidade.” (BIETENHOLZ, 2009, p. 61, tradução nossa). Nisso, como em outros assuntos, Agostinho sucumbira à sua conhecida veia combativa. E Erasmo não se intimida diante da tarefa de apontar o comprometimento de Agostinho em suas disputas doutrinárias, ou os deslizos puramente técnicos, linguísticos e exegéticos por ele cometidos.

²⁶ A ideia apenas insinuada por Erasmo de uma transformação motivada pelo contato com as heresias é levada a termo pelos teólogos da Transilvânia, os quais se inspiram em Fausto Sozzini se mostra o expoente. Também a ruptura das igrejas do Oriente Médio e do Egito, sob a influência do arianismo, teve a ver com essa discussão (BIETENHOLZ, 2009, p. 44).

Menos doutrinal, mas não menos polêmica, é a ideia de que o cristianismo admite, até mesmo depende, de inversões, relativizações e perspectivas que se aproximam muito de logros deliberados. Erasmo resgata aqui a interpretação de Jerônimo (347-420 d. C.), a qual ele geralmente considera a mais sensata e realista do período de formação do cristianismo.

Jerônimo interpreta a passagem de *Gálatas* em que Paulo acusa Pedro de *hipócrisis* como *simulatio*, isto é, que Pedro teria a intenção deliberada de dissimular sua indiferença por regras judaicas para não chocar desnecessariamente a comunidade da igreja de gálatas, composta majoritariamente por judeus. Jerônimo apresenta muitas passagens similares como uma evidência de que também os cristãos lançam mão de artifícios prudenciais para efeitos didáticos, políticos ou mera sobrevivência (BIETENHOLZ, 2009, p. 143-150). Na passagem em questão, quando Pedro se posiciona a favor de Tiago no templo de Antioquia, Paulo teria questionado a sinceridade da preocupação de Pedro com o debate, e, portanto, a sinceridade de seu posicionamento. Uma interpretação que, certamente, pareceria inaceitável para Agostinho ou inúmeros outros intérpretes que associam a boa vontade (base da moral cristã) à boa fé ou à inocência.

A interpretação de Jerônimo mostra-se, assim, mais do que uma consideração interpretativa sobre as traduções, uma hipótese que associa a postura moral de Pedro a um certo pragmatismo. Agostinho escreve a Jerônimo alertando para o perigo das leituras feitas por este: “Se a autoridade das Sagradas Escrituras pode ser abalada em um ponto, pode alguma outra passagem estar isenta de suspeita e erro?” (BIETENHOLZ, 2009, p. 145).

Erasmo toma partido de Jerônimo motivado por certa revolta contra o obscurantismo de Agostinho nesse tocante. Com isso, Erasmo põe em xeque o legalismo moral greco-judaico em prol de um relativismo de caso a favor da intenção. Em outras palavras, Erasmo aprova o relativismo em relação ao comportamento, palavras e posicionamentos, desde que isso não se reflita em um relativismo da vontade. Sendo boa a vontade, a discussão acerca dos atos é secundária. Naturalmente, tal relativismo não chega ao ponto de se criar uma indiferença entre as posições de Pedro e Paulo. Paulo está (mais) certo, pois ele tem em mente uma interpretação da doutrina de Cristo que efetivamente traz para o seio da comunidade todos os homens. É a postura de Pedro que precisa ser cuidadosamente avaliada, pois ela, estando equivocada, apresenta-se motivada pela boa vontade.

Ainda na perspectiva de Erasmo, a omissão enganosa, ou, no mínimo, ambígua, teria sido usada pelo próprio Jesus, particularmente em seu julgamento por Pilatos, mas também em outras passagens. Quando inquerido acerca da verdade, Jesus provavelmente – certamente para os fiéis cristãos – teria como responder. Ao não fazê-lo, estaria Jesus enganando Pilatos ou apenas se negando a responder? Se o contexto nos permite concluir que Pilatos esperava o fracasso de Jesus diante da investida filosófica, então o silêncio de Jesus contribuiu com a inferência de Pilatos de que a pergunta é insolúvel e/ou Jesus é um tipo de sábio inferior a ele mesmo (Pilatos).

A visão de Erasmo sobre a dissimulação não escapou de censura em seu próprio período de vida. Os críticos incluem Ulrich von Hutten, apoiador beligerante de Lutero, e o próprio

Lutero, mas também Noel Beda, nênese de Erasmo entre os teólogos de Paris, e Alberto Pio, cliente dos papas Médici. Erasmo se defendeu vigorosamente. Em seu *Spongia*, tentou se fazer mais claro com argumentos hoje bem conhecidos, como este: “Quando Cristo imbuíu os apóstolos da pregação do evangelho, ele os proibiu de revelar que ele era o Cristo. Se a verdade personificada ordenou por um tempo que se deveria guardar silêncio sobre aquela verdade de cujo conhecimento depende a salvação, o que então é novidade quando eu digo que uma verdade pode ser calada?” (BIETENHOLZ, 2009, p. 147, tradução nossa).

Temos, hoje, de decidir se a leitura de Erasmo acerca da omissão e da dissimulação pode realmente ser extraída dos Evangelhos e de Atos dos Apóstolos, ou se ele deixou que aqui se imiscuisse em sua exegese aquela mesma mistura cultural de que ele tão latamente acusa sua época. Seria o caso de questionarmos se sua cultura helenística não lhe emprestou tonalidades pragmáticas à visão do Novo Testamento, ou se as personagens da era apostólica e do cristianismo primitivo não estavam de antemão embebidas desse traço de fineza pragmática latina e educado relativismo grego.

De qualquer forma, a conquista de Erasmo está em levantar, para o bem ou para o mal, visões e interpretações acentuadamente audazes das escrituras e dos dogmas que, a partir delas, foram formulados pelos pais da Igreja. O mérito de Erasmo está mais em tudo questionar, tudo considerar livremente, do que em nos apresentar uma visão impecável – e ela mesma pretensiosamente correta do cristianismo.

Na célebre obra *Enchiridion*, Erasmo escreve:

Então, a guerra não é entre homem e homem, mas dentro de si mesmo: de nossas partes hostis interiores emerge um front de batalha em oposição a nós. [...] Os amigos de alguém distinguem-se dos inimigos por uma linha tão tênue que seria para nós um perigo enorme proteger incautamente um inimigo como amigo ou atacar o amigo pensando que fosse inimigo. Portanto, uma vez que você assumiu a guerra no interior de si mesmo, e a melhor esperança de vitória reside nisso, se tu te conheces a ti mesmo o melhor possível, eu porei diante de ti uma espécie de semelhante de ti mesmo, como num retrato, de modo que possas saber sem obstáculos o que está dentro e o que está na superfície. (SPINKA, 2006, p. 311, tradução nossa).

Destarte, não poderia limitar a crítica ao comportamento do clero e à doutrina, tendo de levá-la, por obrigação e coerência, às imagens da sensibilidade popular.

Em um colóquio²⁷ intitulado *Exorcismo ou aparição*, Erasmo fala sobre as mentiras e tolices inventadas por golpistas. Ele trabalha as fórmulas de exorcistas, curandeiros e videntes, assim como as fábulas sobre monstros marinhos e outras fantasias, bem em moda por ocasião da descoberta das Américas e viagens aos demais continentes. É um bom exemplo, além de retrato, de quão moderno era o pensamento de Erasmo. Em *Trapaça do cavalo*, o autor fala sobre os truques mais ou menos em voga praticados por trambiqueiros do ramo de aluguel e venda de cavalos. *O alquimista* apresenta como embusteiros os especialistas em magia e alquimia, enfatizando sua afetação e sua incoerência.

²⁷ Reunimos aqui um apanhado de temas dos famosos colóquios de Erasmo (ERASMUS, 1878).

Já *Diálogo dos mendigos* expõe ironicamente as histórias contadas por mendigos e pedintes para comover transeuntes. Mais de um colóquio ataca duramente a riqueza dos franciscanos, a incoerência entre seu estilo de vida e sua pregação e exaltação da pobreza.

No entanto, em nenhum momento Erasmo é tão mordaz e impiedoso como quando fala da crença na virgindade da mãe de Jesus. De todas as trapaças e superstições que o autor busca desvelar, poucas o incomodam mais do que a promoção de Maria. É de estranhar que um dogma tão pouco relevante para a vida prática tome tanto de seu tempo, quando majoritariamente são as alterações dos padrões comportamentais e ideias essencialmente morais do cristianismo que o incomodam. Isso permite inferir que as questões míticas e simbólicas atiçavam nele um incômodo puramente epistemológico, independentemente de seu mais frequente incômodo moral.

É assim que se deve entender a integração traçada por Erasmo do ideal de cristianismo como “*religion du pur esprit*” (J. Étienne). Como migrar do visível, material em si incompleto, para o invisível, espiritual, celeste? Quem negligencia esta diferenciação se deixará enredar em cerimônias mortas. Erasmo não dirige este questionamento apenas à cerimônia, ao culto dos santos e das relíquias, mas também aos sacramentos e aos dogmas. [...] A um espiritualismo completo Erasmo não chega, pois ele admite que as exterioridades podem ser sinais de piedade ou um meio que conduz a ela, de modo a permanecer útil para os espíritos mais fracos. O homem espiritualizado, de qualquer forma, não tem mais necessidade dessas muletas. (KRAUSE; MÜLLER, 1982, p. 4, tradução nossa).

Se com toda a sua rebeldia Erasmo não se aparta nem do cristianismo nem do catolicismo, é porque a sua não é uma rebeldia tanto de índole, mas uma desconfiança primariamente cética e paulatinamente mais crítica sobre a verdade e a correção do comportamento.²⁸ Em meio a muitas dúvidas, ele acaba permanecendo sensatamente onde está.

²⁸ Para Maurice Wilkinson, Erasmo não é um cético dogmático porque não conclui, não opta pela dúvida. Esta permanece sempre como desconfiança e suspeita, impedindo-o de tomar posições peremptórias. Ele está *desanimado* com sua cultura e sua religião, não contra elas. Ele é suficientemente crítico para não trocar uma crença por outra, um dogma velho por um novo, mas se engana quem espera que ele dobre os joelhos aos dogmas e crenças velhos (WILKINSON, 1921, p. 81-92).

REFERÊNCIAS DA PARTE 3

FILOSOFIA CRISTÃ

AGOSTINHO, S. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.

AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín. Biblioteca de autores cristianos*. Madrid: La Editorial Católica, 1984.

BAHR, P.; SCHAEDE, S. (Hrsg.). *Das Leben: Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRIES, H.; KRETSCHMAR, G. *Klassiker der Theologie*. München: Beck, 1981.

IRENEU, S. *Ireneu de Lião*. São Paulo: Paulus, 1995.

NOVAES FILHO, M. A. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2009.

NOVIKOFF, A. *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 175-206, jun. 2005.

CUSA

ALBERTSON, D. *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BEIERWALTES, W. *Identität und Differenz: Zum Prinzip cusanischen Denkens*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977.

BEIERWALTES, W. *Platonisme et Idéalisme*. Paris: Vrin, 2000.

CASARELLA, P. (Ed.). *Cusanos: The Legacy of Learned Ignorance*. Washington: The Catholic University of America, 2006.

CASSIRER, E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance philosophy*. New York: Harper & Row, 1963.

CUSA, N. *A douta ignorância*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

CUSA, N. *A visão de Deus*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

GLOCKNER, H. *Die Europäische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1968.

HARRISON, P.; NUMBERS, R.; SHANK, M. *Wrestling with Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

HOPKINS, J. *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978.

RUDOLPH, E. *Ernst Cassirer im Kontext: Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

ERASMO

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: EP/Maltese, 1980

BIETENHOLZ, P. *Encounters with a Radical Erasmus*. Toronto: University of Toronto, 2009.

COELHO, H. S. *Livre-arbítrio e sistema: conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

ERASMUS, D. *The Colloquies of Erasmus*. London: Reeves and Turner, 1878.

ERASMUS, D. *The Praise of Folly*. Oxford: Clarendon Press, 1913.

KRAUSE, G.; MÜLLER, G. (Hrsg). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: de Gruyter. 1982.

POPKIN, R. H. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1979.

SCHOTTENLOHER, O. *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1933.

SPINKA, M. *Advocates of Reform: from Wyclif to Erasmus*. The Library of Christian Classics. Louisville: John Knox Press, 2006.

WILKINSON, M. *Erasmus of Rotterdam: catholic thought and thinkers*. New York: Kennedy and Sons, 1921.

WINTER, E. *Erasmus and Luther: discourse on Free Will*. London: Continuum, 2007.

PARTE 4
KANT E GOETHE:
POLOS OPOSTOS
DO PENSAMENTO CRÍTICO
NO DESENVOLVIMENTO
DA MODERNIDADE

PANO DE FUNDO DA FILOSOFIA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL

Ao lado de Sócrates, Immanuel Kant é o pensador crítico por definição e excelência. Tanto sua biografia quanto os termos gerais de sua proposta crítica e transcendental são moedas intensivamente empregadas na discussão acadêmica mais ampla, que ultrapassa as paredes dos departamentos de filosofia, quando não se espraiam para além do prédio de humanidades. O seu é, no entanto, um pensamento ainda superficialmente abordado e frequentemente incompreendido, elencado com descuido de par com uma multidão de nomes que fatalmente não lhe alcançam o nível extremo de exigência, dando ao aluno a impressão de lidar com mais um autor entre outros em paridade de relevância.

Seus quase 80 anos (1724-1804),²⁹ vividos na Prússia oriental, relativamente afastada do corpo central da Alemanha e inserida no clima e cultura dos Bálticos, tornaram-se estereótipo da dedicação acadêmica e disciplina pessoal, olvidando, contudo, aspectos importantes de sua personalidade forte e sensível. Muitas vezes, a imagem de um sujeito quase robótico, dedicado ao trabalho, tece infielmente um perfil íntimo que nem tanto destoa do caráter ascético e duro do prussiano oriental daquele período, negligenciando que esta mesma índole se fez responsável por uma guinada definitivamente nada racionalista na filosofia mundial.

A julgar por sua filosofia, teríamos de associar o caráter de Kant tanto à abertura e à tolerância quanto ao rigor, tanto à modéstia e à piedade quanto a uma determinação capaz de se mostrar dura e acerba. Audacioso diante dos preconceitos e restrições político-sociais de seu tempo, consciencioso e respeitoso diante da autoridade, ainda quando se levantava contra ela em defesa de seus princípios, ele merece igualmente ser tomado por revolucionário e líder, um espírito conciliador, mas que não esmorecia ou se intimidava na defesa do que é certo. Envolveu-se muito mais nas lutas e causas compatíveis com suas ideias do que os que posteriormente o acusam de alheamento e carência de “experiências de vida”.

O próprio texto kantiano está vazado, implícita e explicitamente, de uma coragem mais que intelectual (pois naquela época ideias podiam ter graves consequências políticas e sociais) e mesmo uma agressividade socrática, ambas imprescindíveis para o grau de reviravolta dos conceitos e perspectivas que se pretende efetuar.

²⁹ Na verdade, pelas datas de nascimento e morte faltavam-lhe dois meses e dez dias para completar 80 anos.

O índice máximo desse equilíbrio entre humildade e coragem é a famosa transformação filosófica vivida pelo autor, quando em meio a uma carreira já consolidada e substancialmente escorada em obras já publicadas. Ele reavalia e rejeita, sem cuidados e vaidades, a perspectiva assumida para abraçar um modelo plenamente revolucionário que a desafia. Poucos autores foram tão “descuidados” e desapegados ao fazer a transição para outro plano e estilo.

E porque essa transformação da perspectiva metafísica racionalista para uma perspectiva livre de dogmas e condicionamentos de escola é feita em prol de um aprofundamento da gravidade da tensão filosófica (da crítica), não em favor de uma mera mudança de ponto de vista e terminologia, a revolução kantiana é o paradigma do amadurecimento, do salto qualitativo do exercício filosófico.

Quanto às suas fontes de influência, é notório que Kant tem em altíssima conta um “primeiro escalão” de sua própria época, composto por Rousseau, Hume e Newton, configurando evidentemente a necessidade de encontrar um delicado equilíbrio entre autores tão distintos. Implicitamente, ele dialoga com inúmeros outros autores, com destaque para Leibniz e Locke no campo do conhecimento, estoicos e epicuristas no campo moral, sem ignorar em momento algum as sombras de Platão e Aristóteles em quaisquer assuntos.

Mas Cassirer dirá que um estudo aprofundado apenas da teoria do conhecimento kantiana não pode prescindir de uma visão ao menos panorâmica das contribuições de Maupertuis, Boscovich, Crusius, Euler e, é claro, Wolff (CASSIRER, 1923). Desnecessário dizer que qualquer apresentação da teoria kantiana em primeira mão consiste em brutal reducionismo. Filósofos estão sempre bem fincados nos diálogos de seu tempo, e Kant está longe de ser exceção, sendo antes o extrato dessa regra. Dito isso, assumiremos o reducionismo afirmando que, enquanto filosofia eminentemente crítica, a filosofia kantiana está fundada no espírito socrático-platônico de posição dos problemas e questões.

Por ocasião do surgimento dos “Ensaio” de Leibniz, Kant pronunciara-se favoravelmente ao livro, mas marcou sua posição afirmando o seguinte: “Ele tem em vista Aristóteles, eu tenho Platão” (SANTOZKI, 2006, p. 85).

Kant vê o modo de procedimento platônico como mais “filosófico”, por buscar os princípios absolutamente últimos da pensabilidade do real na própria pergunta sobre a pensabilidade em geral. Mas Platão também recai em seus resultados em contradições com esse método e acaba por apresentar uma metafísica francamente dogmática, boa para a Antiguidade, mas insuficiente para a superação da crise das escolas diante da aporia epistemológica de eleição de uma proposição fundamental, como veremos a seguir.

Para entendermos como Kant concebia esse “espírito” crítico ao lado de um corpo dogmático, precisamos nos acercar das especificidades da terminologia kantiana sobre o dogmatismo, o criticismo e a aprioridade das formas do juízo, a qual permite a sustentação da posição crítica em face do permanente risco de dogmatismo.

Dogmático é, evidentemente, qualquer procedimento que enfatiza respostas com olvido da dramaticidade e da radicalidade da pergunta. Ou seja, são abordagens baseadas nas respostas,

com pretensões de conclusão. Kant via, em sua época, dogmatismos metafísicos (racionalistas) e psicológicos (empíricos), mas ambos partiam de um ponto de vista justificador, que é sempre metafísico. O problema do dogmatismo metafísico-racionalista é projetar na imaginação soluções que, embora lógicas, dizem respeito a elementos externos ao campo de nossa experiência possível. Assim, racionalistas tendem a lidar com princípios especulativos (alma, Deus, natureza...), mas muitas vezes tentam oferecer demonstrações e deduções racionais sobre objetos que transcendem nosso entendimento. O problema do dogmatismo psicológico-empirista, por sua vez, é reduzir funções notoriamente elementares do pensamento a explicações causais (da ordem da natureza), fazendo parecer que a própria lógica deriva da associação entre percepções e impressões. Mas esse “parecer” não pode, para Kant, jamais legitimar-se em “ser”, pois isso geraria um círculo vicioso inteiramente contraditório entre as ideias e o aparato que propicia sua elaboração.

Uma vez que a crítica kantiana ao dogmatismo tem dupla valência (cognitivo/moral), trataremos de a apresentar em duas seções que respeitam a mais clássica divisão do kantismo em teoria do conhecimento e teoria da prática (aí incluídas e irmanadas a ética e a filosofia do direito). Todavia, pode-se dizer que o sentido da “crítica” em Kant inclui agora não somente a ressalva quanto à adesão aos dogmatismos, como está também fortemente consciente de que essa postura suspensiva e prudente acarreta uma clara limitação – melhor, uma especificação das tarefas realmente exequíveis por nossas faculdades racionais, a cognitiva e a prática.

Desde a Grécia Clássica, a *Kritike Techné* (arte dos juízos) pautou a mudança de enfoque do conhecimento para os mecanismos formadores do conhecimento. Com Kant, a análise dos juízos trouxe à luz todo o aparato do entendimento e a sensibilidade humanos responsáveis pela constituição das experiências e dos conceitos. Se a análise do aparato oferece razoavelmente o que pretende, é inevitável que se estabeleça uma distinção limítrofe do que a mente pode ou não conceber.

Tal análise visa primariamente – e não poderia visar a outra coisa – à identificação das condições e estruturas *a priori* do pensamento. “Se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*” [CRP, B 4]. De outro modo, não se resolveriam os problemas que tanto empacavam a filosofia essencialmente dogmática da época, recaindo-se repetidamente nas petições de princípio, nas regressões infinitas ou, simplesmente, na vagueza das definições primeiras.

Por mais que os filósofos estivessem conscientes das possíveis falácias e recursos infundados da argumentação, a ausência de critérios realmente definitivos forçava-os a assumir pressupostos, realizar saltos inferenciais e aceitar argumentos *ad hoc* de vários tipos (sendo o religioso o mais comum).

Esse cenário propiciou um abalo tremendo da desconstrução cética que David Hume (1711-1776 d. C.) empreendeu em diferentes campos da filosofia.

Kant considerava péssimas as conclusões de Hume acerca da religião e da moralidade e, ao menos, ruim sua conclusão de que esquemas racionais como a lei de causa e efeito consistissem em mero hábito incutido por experiências repetidas, mas ausentes de qualquer confiabilidade intrínseca como leis da natureza. No entanto, ele sabia que os argumentos de Hume eram inevitáveis e derivavam coerentemente da forma como os problemas filosóficos vinham sendo formulados.

A alternativa óbvia para a superação do ceticismo e suas consequências potencialmente niilistas e cínicas não podia ser o reforço das estruturas demolidas pelo ataque de Hume. Era preciso reconstruir a filosofia em novo ponto de vista, um que de certo modo admitia a posição cética de questionamento radical da ligação entre nossos juízos e a essência última da realidade, mas que não caísse na contradição cética de se manter no mesmo plano do que havia demolido.

Do ponto de vista da realidade para o ponto de vista do sujeito (virada transcendental) e do ponto de vista da razão ou da experiência absolutamente fundadas para a investigação dos problemas e da forma como a mente humana *pode* abordá-los, a filosofia kantiana começa e está toda numa virada de perspectiva. Uma *revolução* cujas dimensões o filósofo imediatamente percebeu e enfatizou.

De modo profunda e assumidamente socrático, a limitação do conhecimento impedia, então, que o pensamento alçasse voo em ares supra-humanos, e tal limitação permanecia de todo determinada tanto pela estrutura do entendimento e da sensibilidade, agora destacadas em sua aprioridade, quanto pelo fato de que os conceitos e regras comportamentais são agora admitidos como construtos subjetivos de incerta correspondência com a realidade “em-si”. Quem não puder compreender que a crítica produz os melhores resultados apenas limitando o escopo do pensamento ao âmbito do experimentável, e classificando diferentemente o que se pode pensar para além desse âmbito, não compreenderá, afirma Kant, que a polícia seja proveitosa e necessária para a sociedade, mesmo não tendo ela nenhuma função produtiva ou construtiva, resumindo-se à limitação da conduta dos indivíduos com vistas a inibir o crime e o desmando [CRP, B XXV].

A metáfora é muito rica, porque a polícia não inibe apenas na prática comportamentos ilícitos, mas sua presença deixa implícita a ilicitude antes que os maus atos sejam praticados. Grande parte dos equívocos filosóficos é praticada, acredita Kant, de boa-fé, ou em uma inconsciência das regras de legitimação das ideias.

Por outro lado, o *crime*, segundo Kant, é o dogmatismo, não o uso de dogmas. Fugir destes últimos é completamente impossível para qualquer procedimento afirmativo, e o conhecimento ou a adoção de regras do agir prático são procedimentos estritamente assertóricos.

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento

dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. Esta oposição da crítica ao dogmatismo não favorece, pois, de modo algum, a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade, nem ainda menos o cepticismo que condena, sumariamente toda a metafísica. A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular). Exigência inevitável em metafísica, considerando que esta se compromete a realizar a sua obra totalmente *a priori*, portanto para completa satisfação da razão especulativa. [CRP, B XXXVI].

A REVOLUÇÃO COPERNICANA E A NOVA CONFIGURAÇÃO ENTRE EPISTEMOLOGIA E METAFÍSICA

A guinada transcendental é tanto uma forma inteiramente nova de pensar a metafísica quanto uma relativa subordinação da mesma à epistemologia. Há interpretações muito diversas sobre qual dessas opções é mais correta e qual delas faz mais justiça ao que Kant pensou e quis dizer, mas, de uma forma ou de outra, o que Kant passa a chamar de metafísica é filosofia fundamental – inclui parte de metafilosofia – e o que ele chama epistemologia é algo tão necessariamente consciente de um flanqueamento da metafísica quanto qualquer epistemologia mais recente.

As ciências particulares tentam conhecer seu objeto específico; as protociências introduzem os conceitos básicos necessários; as teorias da ciência explicam a formação de conceitos e os métodos. À diferença delas, a crítica transcendental pergunta se é racional, ou melhor, se faz sentido pensar como possível o esforço das ciências particulares em buscar um conhecimento específico de objetos e em expor as suas hipóteses a continuadas tentativas de refutação. A crítica não se ocupa das questões habituais sobre o caráter verdadeiro ou falso de (sistemas de) proposições, mas pergunta se e como pode haver uma relação objetiva, isto é, verdadeira, com os objetos. Investiga como se pode pensar sem contradições e aporias a verdade do conhecimento objetivo, entendida como conhecimento obrigatório, geral e necessário. (HÖFFE, 2005, p. 62).

Os filósofos sempre reconheceram a necessidade de sustentar suas alegações sobre um alicerce, ao mesmo tempo, epistêmico e metafísico, do qual as proposições restantes e a demonstração da correspondência entre o pensamento e a realidade derivassem de modo necessário. Com a Modernidade, essa preocupação adquiriu a posição mais alta da hierarquia dos temas filosóficos, a tal ponto que se podia inferir muito sobre uma doutrina a partir da exposição de seu princípio primeiro.

Só podemos construir um edifício teórico com base em uma proposição fundamental, um ponto de partida conclusivo e confiável quanto à natureza última do conhecimento, definindo se todo conhecimento, por exemplo, tem base empírica, intuitiva, lógica, e assim por diante. Não interessa aqui elencar as alternativas historicamente disponíveis de proposição fundamental. Basta saber que elas eram apresentadas segundo uma intenção fortemente partidária, negando desde

sua formulação as posições fundamentais dos “partidos concorrentes”. Um dos maiores méritos filosóficos de Kant foi perceber a incoerência injustificável desta postura sectária e partidária das correntes filosóficas, abandonando qualquer pretensão de vencer a disputa a partir de um dos grupos estabelecidos.

Agora, há três tomadas de decisão possíveis diante dessa proposição fundamental do conhecimento: 1 – negá-la, 2 – afirmá-la, ou 3 – mantê-la em aberto e prosseguir com ela “na reserva”. Muitos pensadores, alguns epistemólogos incluídos, acreditam que somente as duas primeiras opções são lógicas, supondo que

é irrazoável proceder se você não crê estar justificado para tanto. A resposta, obviamente, é que *isto* não é razoável. O que é irrazoável é proceder quando você crê que há justificação para *não* proceder. E do fato de você não pensar que está justificado não segue que você pense estar injustificado. (CHISHOLM, 1989, p. 6, tradução nossa).

Se as duas primeiras posturas são generalizadas, chegamos, respectivamente, ao ceticismo e ao dogmatismo. O criticismo, portanto, corresponde à terceira postura em relação à proposição fundamental do conhecimento. Assim, todas as demais proposições que ele assume têm também caráter provisório e condicional. Como meio termo e centro de equilíbrio entre dogmatismo e ceticismo, não pode *por definição* ser realizado, devendo permanecer como regulador abstrato e inatingível de um equilíbrio ideal. É, no entanto, ao mesmo tempo, a única opção sustentável, uma vez que a escolha entre ceticismo e dogmatismo encerra a dinâmica da busca do conhecimento, dando-a como impossível ou finalizada. O criticismo é, então, condição de possibilidade da atividade científica, o único método apropriado para a epistemologia (HESSEN, 1978).

Historicamente, esse equilíbrio pareceu ser fornecido pela teoria cética (da Antiguidade) do contrabalanço de todas as proposições, segundo a qual nenhuma opção de fé em princípios do conhecimento pode ser tomada se houver um equilíbrio perfeito entre a justificação das crenças. Pirro propunha que todos os conceitos e proposições fossem contrabalanceados por outras igualmente plausíveis. Contudo, essa teoria é reconhecidamente falha, contradizendo-se em um sentido muito básico: “a alegação de que estamos justificados ao supor que toda proposição é contrabalanceada pressupõe que *esta* proposição, no mínimo, não é (e não possa ser) contrabalanceada” (CHISHOLM, 1989, p. 9).

Destarte, se queremos trabalhar positivamente teorias do conhecimento, fazer epistemologia, precisamos assumir de saída que algumas proposições são mais críveis que outras, e, principalmente, mais críveis que suas contraproposições. Sem dogmatismos, precisamos assumir gradações qualitativas de valor das proposições, como ruins, boas, muito boas, mesmo mantendo a consciência alerta quanto a certa relatividade e impermanência das proposições.

O que na linguagem epistemológica contemporânea chamamos “assumir”, “escolher” ou “admitir” perspectivas e proposições fundamentais, Kant já identificara como uma dependência de nossos juízos e elaborações teóricas de um poder de espontaneidade do ato de pensar. Por sua vez,

isso faz de cada pensamento e arrazoado nosso um construto, um ato no qual a mente se empenha laboriosamente.

Cassirer, entre outros, percebera que a filosofia kantiana é a filosofia *sub specie libertatis*, enquanto Robert Brandon, bem recentemente, aventa uma nova nomenclatura para a constituição dual da razão kantiana e para a diferença entre homem e animal. O homem é o ser capaz de assumir intencionalmente normatizações, que são de dois tipos, normas da ação e normas de julgamento. Logo, o homem é também o único ser que pode ser responsabilizado por seus juízos e comportamentos (BRANDON, 2015, p. 99). Formular pensamentos incoerentes lhe é imputável como tolice ou desatenção. Formular maus critérios de ação lhe é imputável como fraqueza de caráter ou malícia.

Radicalar a principiologia (a filosofia fundamental) na própria liberdade retira da ordem da realidade a primazia e o centro do sistema filosófico, justificando a famosa expressão de Kant sobre sua própria guinada filosófica como uma “segunda revolução copernicana”. Antes, as diferentes doutrinas apontavam para um sistema em que o objeto tinha a posição central. O sujeito orbitaria de modo admirado e passivo esse objeto, buscando estudá-lo dos ângulos possíveis até receber ou absorver suficientemente sua essência. O ceticismo é a mera negação da possibilidade de comunicação entre o sujeito e a essência, a verdade do objeto. Com a filosofia kantiana, os papéis foram invertidos de modo inimaginável na história da filosofia. Agora, o sujeito era o sol que com sua luz ilumina os objetos que lhe estão ao alcance e que, orbitando-lhe, estão na dependência dele. Objetos têm, então, seu ser no fato de serem para o sujeito, aos olhos do sujeito, pois não é a luz de uma verdade do objeto que o ilumina, mas a própria luz do sujeito que define os contornos e o lugar do objeto no sistema do mundo. Como o objeto já não é mais tido como essência que se revela ao sujeito, sendo mero corpo carente de luz compreensiva e revelado ao intelecto pela luz do próprio intelecto, conclui-se que não há sentido em falar do ser íntimo do objeto, de como ele é “em-si-mesmo”. Só podemos falar de como ele se nos parece, de sua fenomenalidade.

A razão, tendo por um lado seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido em suas funções, que obriga as testemunhas a responderem aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer à revolução, tão proveitosa, de seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber. Só assim, a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tateio. [CRP, B XIII].

A filosofia kantiana transmuta também os termos mais básicos de referência à relação sujeito-objeto. O “realismo” é mantido na medida em que Kant pensa a verdade como correspondência, e, em algum grau, pressupõe-se ainda uma ligação entre a realidade do objeto e sua “aparição”

fenomenal. O ‘Idealismo’ – já bem distinto de um idealismo dogmático de Berkeley – deriva do abandono de Kant do estudo da relação sujeito/objeto (agora impossível), em prol de um estudo da relação entre sujeito e fenômeno.

Enquanto fenômeno, um dado da intuição nos é apresentado segundo nossa forma de perceber e entender, ao invés de nos ser apresentado como suposto “em-si” (a coisa como ela “realmente” é) convenientemente adequada a uma mente distinta dessa essência em si mesma. Assim, a própria inserção do objeto na intuição *tem* de se dar como condicionamento dele a uma estrutura *a priori*. Se tempo e espaço (as estruturas da sensibilidade) não fossem *a priori*, juízos apodícticos sobre temporalidade e espacialidade seriam impossíveis [CRP, B 47]. Mas *são* possíveis, porque a matemática e a física estão cheias deles.

Não apenas porque não se pode falar de estruturas da realidade, mas também porque os critérios da sensibilidade têm de ser universais e constitutivos da experiência em geral, Kant conclui que o tempo e o espaço são condições *a priori* da percepção, estruturas mentais que formatariam os dados oferecidos pelas sensações em lugares e posições na espacialidade e na sucessão dos eventos (o tempo). De fato, a necessidade de coerência da estrutura espaçotemporal com a perspectiva transcendental da experiência é sustentada pela própria análise desta “Estética Transcendental”, como Kant nomeia o estudo da estrutura *a priori* da sensibilidade. Se, por exemplo, fizermos o exercício mental de abstrair qualquer tipo de conteúdo da representação (objeto) e inclusive o fundo contextual de objetos não visados e interligados (o mundo, a natureza), chegamos sem grandes problemas à “imagem” de um limbo ou vazio absoluto, do qual podemos abstrair até mesmo nosso corpo com algum esforço. Nesse cenário completamente ausente de objeto, temos ainda e sempre algo que nos permite falar de um cenário ou da estrutura de um cenário. Esse espaço vazio e a sucessão de nossos eventos perceptivos que denominamos um “nada”, um “vazio”, um “limbo” absolutos, estão perfeita e invariavelmente regradados por nossa estrutura mental (agora comprovadamente independente de objetos).

Kant especula que outros seres poderiam ser capazes de perceber o mundo não espacialmente e não temporalmente, ou com “outros tipos” de espaço e de tempo. Voltaire já havia escrito em sua obra de ficção científica filosófica, *Micrômegas*, que seres alienígenas poderiam ter sentidos e modos de ver e perceber tão distintos que nossos pontos de vista humanos pareceriam opiniões de insetos e plantas. A mesma ideia é elevada magistralmente nas *Viagens de Gulliver*, de Swift, um livro que era muito apreciado entre os filósofos e cientistas modernos. Eles se deleitavam com as imagens criativas, quase experimentos mentais, de um povo de cavalos, de seres diminutos ou gigantes, dotados de telepatia, e assim por diante, e que consequências sociais e psicológicas se observaria nesses povos, considerando-se essas diferenças constitutivas.

Conversivamente, podemos pensar em uma lesma, ou outra criatura, que só conceba o mundo como “para frente, esquerda ou direita”, sem a ideia de “ré” ou para cima e para baixo. Ao contornar uma folha de baixo para cima, é muito possível que ela não tenha qualquer consciência tridimensional

de ter passado de um plano para outro. Poderia julgar – Por seu comportamento até parece julgar – que seguiu em linha reta. Como no exemplo de Thomas Nagel sobre o morcego que não vê, mas “sente” e “ouve” o espaço e os objetos nele por meio de seu radar, é concebível que outros animais ou seres alienígenas ou anjos sintam e vejam o espaço e o tempo de modos inusitados para nós.

O que sabemos é que seres humanos entendem o tempo como contínuo e sucessivo, e o espaço como contínuo e tridimensional, correspondendo isto à nossa forma de perceber os eventos. Não temos como saber se os eventos *são* ou *se dão* assim no plano da realidade pura, de modo que assumimos o tempo-espaço como estruturas *a priori* da sensibilidade. Não podem ser empíricos, pois nada podemos conceber fisicamente sem eles, mesmo quando imaginamos apenas abstratamente triângulos, linhas e esferas puramente conceituais. Tampouco são transcendentais, porque dizem respeito estritamente ao que é físico (existente ou imaginário), ao que tem corpo, dimensão, e está submetido à sucessão e à causalidade.

Sendo *sensibilidade* transcendental, não pode criar seus conteúdos. Apenas os recebe da experiência ou permite ao entendimento imaginar figuras passíveis de serem recebidas na experiência. Todo o processo é tratado pela primeira parte da *Crítica da razão pura*, a “Estética transcendental”.

O ápice criativo da filosofia kantiana é seu tratamento da lógica. Ele reconhece as divisões de época da lógica geral em analítica e dialética: a primeira cuidando do estudo do entendimento, de suas ferramentas e possibilidades de construção de conceitos e juízos; a segunda sendo responsável pela especulação do que meramente “parece” ser o caso, e que não pode ser definido demonstrativamente.

O que há de mais crítico na filosofia transcendental é que ela rebaixa e expõe a fragilidade da dialética, deixando de extrair dos argumentos meramente possíveis da especulação conclusões para a visão de mundo ou para a avaliação ética. Mas é também fundamental o aprofundamento que Kant faz da analítica, pois ele traça pela primeira vez o mapeamento completo de sua arquitetura, permitindo-nos acompanhar com segurança a formação dos conceitos e juízos, demonstrando, não inferindo, sua ligação originária com a sensibilidade. Uma ligação que, por sua vez, agora pode ser demonstrada porque a estrutura da sensibilidade foi fornecida *a priori*.

Formando a parte mais delicada da *Crítica da razão pura*, a Analítica Transcendental é a exposição da estrutura do entendimento, da faculdade de julgar. Nela, está contida a forma de todo conhecimento, os fundamentos dos conceitos que aplicamos aos objetos no ato de os “entender”, discernindo-os dos demais. Comparativamente à Estética Transcendental, que definiu como são possíveis as intuições e como se estruturam, a Analítica definirá *a priori* como são possíveis os puros conceitos, que independem da experiência, e como esses conceitos podem se relacionar às experiências.

Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições

sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). [CRP, B 75].

Em 1770, em uma dissertação intitulada *Sobre a forma e princípio do mundo sensível e do mundo inteligível*, Kant alertara para o fato de que intuições são sempre singulares, dizem respeito a um objeto, ao passo que categorias são sempre universais, dizem respeito a formas e tipos possíveis de objetos (LONGUENESSE, 2007, p. 133).

A Analítica dos Conceitos trata de exaurir a pensabilidade das formas segundo as quais um conteúdo pode se apresentar. São tão estáveis essas formas que o entendimento não tem dificuldade em lidar com elas abstraídas de qualquer conteúdo, como puros conceitos (categorias). Mais à frente, uma Analítica dos Princípios tratará de apresentar um “cânon que ensina a faculdade de julgar a aplicar os conceitos do entendimento aos fenômenos” [CRP, B 171]. Os juízos cabíveis sobre os conceitos tipificam-se em categorias, que encontramos ao abstrairmos o conteúdo dos conceitos, atentando puramente para a *forma* como eles se relacionam e se comparam uns com os outros.

Entre outras coisas a impecável dedução de Kant mostra que as categorias não são metafísicas, mas refinamento lógico das regras do juízo. Então, conforme a quantidade ou magnitude do conhecimento, temos juízos universais, particulares ou singulares. Conforme a qualidade, ou valor do conhecimento, há juízos afirmativos, negativos e infinitos (imortal não se diz de algo, mas de um número infinito de coisas que compõem a alma). Segundo a relação há juízos categóricos (é, não é), hipotéticos (se... então...), disjuntivos (ou... ou...). Segundo a modalidade, que se liga à cópula “é”, um fato afirmado está certo ou de fato (assertoricamente), ou possivelmente (problematicamente), ou necessariamente (apoditicamente). (HÖFFE, 2005, p. 89).

Há uma longa e complexíssima discussão sobre uma possível assimetria dos juízos modais em relação aos outros três tipos de juízo.³⁰ Isso porque a lógica contemporânea identifica a modalidade como uma dimensão lógica distinta. Em Kant, os juízos modais também estão diferenciados por sua aplicação segundo verbos auxiliares modais (*Soll, muß, kann...*), em cópula com o verbo ser, mas ele dá a entender que as quatro formas de juízo se aplicam igualmente a todos os conceitos.

Se as categorias apresentadas por Kant têm pouca originalidade, sua intuição seminal está em associá-las a esses juízos na forma de uma “Dedução Metafísica” das categorias, isto é, fundamentando-as nas doze formas possíveis de se formular juízos. Pela primeira vez, entendemos

³⁰ “Como sabemos, a Lógica Formal fornece a Kant o fio condutor para a determinação completa das funções de unidade do entendimento puro. Da Lógica Formal Kant crê poder tomar a lista exaustiva das funções de unidade do entendimento nos juízos (funções lógicas do entendimento puro). Em sua tábua lógica dos juízos encontramos os quatro critérios tradicionais para caracterização lógico-formal de um juízo qualquer: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Cada um desses critérios, que Kant denomina títulos ou momentos, determina três formas particulares de juízos que expressam funções lógicas distintas. Kant rapidamente se afasta, nos detalhes, da análise tradicional. Em particular, introduz uma assimetria entre os quatro critérios empregados: enquanto a quantidade, a qualidade e a relação constituem o conteúdo de um juízo, a modalidade em nada contribui para a formação desse conteúdo e expressa apenas [...] o valor da cópula com referência ao pensamento em geral” [B 100].” (GUERZONI, 1991, p. 38).

como as categorias são elaboradas, ao invés de simplesmente as “encontrar” na forma como o pensamento compara coisas. Também por isso são puramente *a priori*, não podendo versar sobre o conteúdo dos objetos: a cor ou o peso, por exemplo, jamais podem ser inferidos *a priori*. Precisam ser experimentados, mas posso fazer juízo de três pesos apresentados, se eles correspondem ou não ao objeto.

Ao não perceber que categorias são juízos sobre a experiência em geral, predicáveis a partir da intuição pura e oferecendo suas formas possíveis de apresentação, Aristóteles embalou uma multidão de autores no erro secular de aplicá-las a objetos numinosos com grande desfavor para o progresso do conhecimento e englobando sob o nome de metafísica o que inclui o entendimento, a teoria do conhecimento e a especulação.³¹ “Sem esta concepção [que depende muito exatamente de sua derivação ou dedução], elas são inteiramente inúteis, (e em Aristóteles) uma miserável nomenclatura sem explicação e sem regra do seu uso” [Prol. A 105]. (O comentário entre colchetes é meu). Não por acaso, a dedução das categorias a partir dos juízos pertence à “ciência pura da natureza”.

Na sequência da exaustiva Analítica Transcendental, passamos dos conceitos aos princípios, o que significa que aprendemos a formar e classificar os conceitos puros do entendimento e agora podemos conceber (na faculdade de julgar) como eles podem ou não se associar às experiências. Ainda estamos no terreno apriorístico do entendimento, antes de ele se lançar sobre objetos dos sentidos, mas já prevemos como eles o podem fazer, pois a faculdade de julgar segue a forma lógica dos doze juízos possíveis, e nos diz com segurança “sob que regras” as experiências podem se nos apresentar. Ou, em outras palavras, a analítica dos princípios é um senso comum ou bom senso que permite ao homem subsumir a regras os objetos. “A analítica dos princípios será, portanto, apenas um cânone para a faculdade de julgar, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contém as condições das regras *a priori*.” [CRP, B 171].

Os exemplos aqui nos ajudam. Quando falamos em três ou cinco, é perfeitamente acessível à mente a imagem de três, cinco pontos dados em um plano, que então correspondem ao conceito do número. Contudo, quando falamos em mil ou um milhão, a imagem torna-se difusa. Sabemos imediatamente que o conceito extrapolou de algum modo nosso poder de apreensão imediata de um número correspondente de pontos. Ainda assim, o aparato de nosso entendimento é bom o bastante para que, em nossa mente, se crie uma imagem esquemática aproximativa de mil e um milhão; a segunda tendo mil vezes o tamanho da primeira, mesmo que em ambos os casos de mil e mil vezes mil esses “tamanhos” sejam vagos e até errados. O que é realmente importante é que nossa faculdade de julgar mantém o senso de *proporção*. Através desse senso, sabemos de um galho descendo um rio em $t_1, t_2 \dots t_6$, que ele não pode estar em t_4 em um ponto acima de t_1 , e que não pode estar em t_2 ao mesmo tempo que em t_1 . E muitas outras coisas úteis à nossa compreensão do mundo são sabidas dessa forma.

³¹ Crítica meticulosa oferecida por Kant nos *Prolegômenos*... [A 121,122].

Kant também refina ao máximo nosso entendimento da reflexão transcendental, um elemento já observado anteriormente por Locke e Leibniz, mas que agora atinge um nível altíssimo de complexidade e importância capital na fenomenologia da mente, e que vai encontrar seu lugar numa recapitulação de toda a Analítica Transcendental (dos conceitos e dos princípios). Enquanto Locke diferenciava as funções da consciência como percepção e a capacidade de pensar a percepção, com Kant a reflexão passa a ser o ato mental de nos voltarmos para as relações entre nossas representações e o aparato que as propicia. Uma vez que só se pode obter conhecimento pela experiência, a reflexão não é um conhecimento sobre o aparato cognitivo, mas sua mera explicitação, ou um estado de espírito que permite a investigação das “condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos”. [CRP, B 316]. Mas essa “explicitação”, contudo, resume tudo o que podemos esperar de uma metafísica.

A reflexão é uma forma de fiscalizar os juízos, para que estes não se convertam em prejuízos, os quais resultam de má compreensão da natureza e função dos juízos e seu relacionamento com os problemas de que tratam. A tarefa de retorno dos juízos reflexivos sobre a natureza dos próprios juízos é, portanto, uma tarefa esclarecedora e fiscalizadora, exigida mesmo quando os juízos são apodícticos, pois cabe à consciência investigar não apenas o que pensa, mas *que pensa*. Nas palavras de Kant, nem todo juízo carece de exame, mas todos carecem de reflexão, ao menos se queremos buscar os seus fundamentos.

Não há contradição entre dois pés cúbicos do ponto de vista conceitual, mas se eles ocupam diferentes lugares no espaço nós os diferenciamos segundo a sensibilidade. Sabemos que, na intuição sensível, trata-se de dois objetos, mesmo que conceitualmente sejam indiscerníveis. Essa diagnose é o tipo de operação propiciada pela reflexão [CRP, B 338]. Sem esse procedimento, sequer saberíamos a diferença entre conceitos e realidades.

Ao lado da reflexão transcendental, outra descoberta kantiana que também “muda o jogo” na relação epistemologia/metafísica de uma forma estrutural é o lugar e *modus operandi* da apercepção transcendental. A apercepção transcendental é identificada na analítica dos conceitos. Por isso, antes da analítica dos princípios da qual a reflexão faz parte, didaticamente convém apresentá-la agora, porque ela terá consequências imediatas sobre a outra forma lógica, a da dialética.

Diferentemente da percepção, que capta dados oferecidos pelo meio, a apercepção é a capacidade de enxergar, de “dar-se conta” de um elemento presente no pensamento, a saber, o referencial que cada pensamento tem de uma perspectiva unitiva e apropriadora, uma espécie de selo, carimbo ou assinatura que qualquer pensamento recebe e que o identifica como sendo *meu pensamento*.

Em virtude da apercepção ou autoconsciência transcendental, o conhecimento dos objetos forma uma unidade indissolúvel com sua autorrelação. Pertence a toda consciência não só um objeto, mas também a possibilidade de estar consciente da consciência do objeto. (HÖFFE, 2005, p. 98).

A apercepção é encontrada na analítica dos conceitos porque já tão cedo se observa que conceitos e intuições diversos poderiam estar desparelhados em caos completo, pois nada há de necessário em sua união e sua coordenação. Se o universo está ordenado, tanto no plano sensível quanto no puramente conceitual, é porque o entendimento marcou cada pensamento com a *forma* de um produto da consciência. Esta é a unidade final de tudo, pois mesmo tempo e espaço enquanto intuições puras são pensados, e quando são pensados o são como puras intuições *minhas*. O Eu é o primeiro *conhecimento puro* do qual todo conhecimento depende [CRP, B 137].

Assim, representações não me surgem de fora, mas estão constitutivamente unidas pelo fato de serem minhas. Sua unidade e sua origem estão na minha potência de representá-las.

E quanto àqueles objetos que, por sua própria natureza, não podem ser representados segundo as regras e os princípios do entendimento? Destes, tratará a pura especulação da Dialética Transcendental, que é a disciplina responsável por pensar o que não pode se enquadrar na oficina apresentada na analítica, ou seja, o entendimento. De maneira bastante original, portanto, Kant já inicia a especulação metafísica com uma divisão terminológica que a deixa evidentemente no terreno do incompreensível. Entretanto, a razão permite-nos falar ainda com sensatez mesmo sobre aquilo que não podemos apreender e reter.

Nem a estrutura da sensibilidade nem a estrutura do entendimento são capazes de formatar e ajuizar sobre o que ultrapassa o âmbito da experiência. Mesmo que muito possa ser extraído da pura formatação mental que viabiliza a experiência, isto que se extrai versa sobre o mundo sensível, ou ao menos sobre a forma como entendemos o mundo sensível. Nosso intelecto não está equipado para julgar essências metafísicas ou elementos de um mundo das ideias para além do campo experiencial. Por tudo isso, a metafísica (ou a metafísica propriamente dita) sai de seu uso abstrato (matemática) no entendimento ou de seu uso concreto em geral nos juízos da experiência (física) para uma dialética da razão em si mesma em busca de um conhecimento “incubado em seus próprios conceitos, sem para isso ter necessitado da mediação da experiência, ou que em geral aí possa chegar através dela”. [Prol. A 125].

Está ou morta ou mortalmente ferida a metafísica da substância, isto é, a metafísica dogmática que supõe ser possível à mente captar a essência das coisas, mas surge no lugar dela uma metafísica da subjetividade, que já não fala da essência da coisa, porém da possibilidade do pensamento em geral e da análise das formas desse pensamento. A tarefa mais analítica caberá à epistemologia, e seu objeto é o entendimento. Já a tarefa eminentemente reflexiva de composição de um quadro geral da operação da mente caberá à metafísica. Contudo, seu objeto não pode mais ser a verdade ou a realidade última das coisas e do ser; deve e só pode ser o horizonte de coerência e sentido deste vasto reino da mente, que encerra a possibilidade do conhecível e do que pode ser julgado moralmente, mas que se sabe ao mesmo tempo limitado quantitativa e qualitativamente. Quantitativamente, pela finitude da experiência que uma vida humana pode comportar, pelo número de ações que pode efetivamente empenhar; qualitativamente porque, por princípio, diz respeito

exclusivamente ao modo de ver e julgar do sujeito, ignorando tanto uma perspectiva distinta de outros seres sencientes (alienígenas, anjos...) quanto de um (possível) ser supremo que conheça as coisas em si mesmas.

Se o leitor não piscou ou já está familiarizado com a *Crítica da razão pura*, deve poder concluir que nosso filósofo-arquiteto logrou o cumprimento de sua pretenciosa promessa: escapar do relativismo, fundando o conhecimento em bases absolutamente necessárias, e, ao mesmo tempo, extirpar o dogmatismo demonstrando que os temas da dialética (especulação metafísica) não podem ser abordados por aquela estrutura determinada do entendimento, não podendo ser decididos pela razão, que, contudo, os concebe.

Não passamos do pórtico da filosofia kantiana se não fomos atingidos por uma grande admiração pela humildade implícita dessas limitações. Ao mesmo tempo, também não passamos do uso instrumental da epistemologia kantiana se falharmos em compreender que sua metafísica ressignificada e fortemente domesticada é ainda uma metafísica, e, portanto, a parte superior da filosofia transcendental.

Sem a resolução desta questão, a razão jamais se satisfará a si mesma. O uso experimental, a que a razão confina o entendimento puro, não cumula toda a determinação própria da razão. Cada experiência particular é apenas uma parte da esfera inteira do seu domínio, mas a *totalidade absoluta de toda a experiência possível* não é em si mesma nenhuma experiência; constitui, no entanto, para a razão, um problema necessário, cuja simples representação exige conceitos inteiramente diferentes dos conceitos puros do entendimento, cujo uso é apenas *imanente*, isto é, incide na experiência, tanto quanto ela pode ser dada, ao passo que os conceitos da razão incidem na integralidade, isto é, na unidade coletiva de toda a experiência possível, e assim ultrapassam toda a experiência dada e se tornam *transcendentes*. [Prol. A 126].

Como as categorias no entendimento renunciaram o que se pode dar na experiência, as *ideias* na razão renunciaram o que pode se dar no pensamento, mas este, por sua natureza, (não por sua fraqueza intrínseca) não coincide com o entendimento, não forma conhecimentos. Assim como o entendimento regrou a intuição dando forma à experiência, a razão oferece, na sequência, uma regra para os conceitos do entendimento, visando sua maior universalização em uma forma incondicionada, já que a razão essencialmente busca sempre a forma incondicionada de cada elemento por meio de silogismos aplicáveis a eles. Por meio desse exercício a razão chega a princípios máximos, mas estes já não possuem o lastro de validade das experiências particulares, e acabam por entrar em conflito consigo mesmos, motivo pelo qual Kant atenta para o caráter problemático desta “Dialética Transcendental”.

Tais ideias reguladoras não versam sobre objetos, mas sobre a totalidade dos objetos presentes ou possíveis segundo os princípios do encadeamento da experiência e, portanto, da estruturação lógica do mundo em geral, não de coisas em particular. Como todo predicado é aplicado sobre um sujeito (enquanto substância), não se há de buscar exaustivamente uma definição objetiva

de sujeito/substância, já que tal definição corresponderia a uma predicação. Por isso mesmo, vê-se que toda substância ou sujeito só podem ser entendidos como ideia, no sentido preciso de transcender as determinações que avaliamos na experiência.

Por fim, o que se conclui de mais este fragmento dos *Prolegômenos*:

Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica que, à falta de um padrão geral, cada qual talhará a seu modo. Ora, o que até agora se chamou metafísica não pode satisfazer nenhum espírito que reflete; mas, abdicar dela inteiramente também é impossível, portanto, é necessário *tentar* uma crítica da própria razão pura ou, se existe uma, *examiná-la* e submetê-la a uma prova universal, porque não há outro meio de satisfazer esta necessidade premente, a qual é mais do que um simples desejo do saber. [Prol. A 192].

A ÉTICA SOB NOVA PERSPECTIVA

A primeira crítica (da razão pura) nos oferece, principalmente, grande clareza sobre os tipos de pensamento e os lugares que eles ocupam, cada qual ambientado por seu conjunto muito específico de regras. Mas, como Kant mesmo declara, o papel desta crítica no projeto mais amplo de sua revolução copernicana é o de limpar o terreno das confusões e ambiguidades teóricas para evidenciar e garantir o primado da prática sobre a teoria. Não devemos considerar essa declaração uma bravata retórica, e isso por uma série de razões que incluem: tudo o que sabemos da personalidade e biografia de Kant, o fato de a primeira crítica, conquanto mais volumosa e minuciosa, terminar apontando para a segunda crítica (da razão prático-moral) e, o que é o motivo mais sério, porque toda a teoria kantiana, no conjunto total de sua obra, está implicitamente atrelada ao libertarianismo moral. Para nos assegurarmos de que é assim, contudo, precisamos, no mínimo, voltar à dialética transcendental, na primeira crítica, e ver como o problema “liberdade *versus* determinismo’ ali é uma preparação para o acomodamento das duas grandes formas de uso da razão, a teoria e a prática.

Na sua busca da unidade, a razão tem muito sucesso. Ela encontra não só uma ideia transcendental, mas, segundo a divisão wolffiana da metafísica especial, três ideias: o incondicionado como unidade absoluta do sujeito pensante, o objeto da psicologia racional; o incondicionado como totalidade das coisas e das condições no espaço e no tempo, o objeto da cosmologia transcendental; e, enfim, o incondicionado como unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensar em geral, isto é, um ser absolutamente supremo, Deus, como objeto da teologia natural. Mas a razão paga pelo seu sucesso fingindo conhecer algo que não existe. Pensando o sujeito absoluto, a razão pura incorre em conclusões errôneas (paralogismos); ao pensar a totalidade das coisas e das condições, ela se envolve em contradições (antinomias); e relativamente a Deus ela fala de demonstrações que são todas refutáveis. (HÖFFE, 2005, p. 143).

Antes mesmo de tratar da ética como tal, Kant preocupa-se em balizar seu *locus* a partir da primeira crítica, pois a liberdade escapa do modo como o entendimento consegue esquematizar os eventos (enquanto fenômenos), sempre sob a lei de causalidade mecânica. A capacidade da razão de avaliar o mundo conforme outra perspectiva distinta da físico-matemática abre espaço para a ética, mas é, na correta expressão supracitada de Otfried Höffe, o pensamento de algo que não “existe”. Mas, cuidado, esse “não existe” justifica-se pela terminologia kantiana, que faz da existência um elemento do entendimento. Existir ou não existir é propriedade dos objetos apresentados ao entendimento. Desse modo, os objetos inconcebíveis não podem ser existentes –

também seria justo dizer que não podem ser inexistentes. Assim, Deus, alma, liberdade ou mundo não existem, porque são ideias. Veremos, no entanto, que são ideias mais do que importantes, indispensáveis para a continuidade da filosofia em campos distintos da doutrina da ciência.

Como pensador atento aos problemas de seu tempo, Kant tinha de lidar com o grande constrangimento da aparente dualidade ontológica entre uma ordem de causalidade mecânica para o mundo físico e uma ordem de causalidade livre para o mundo moral. Como se sabe, esse lapso era suprido sempre a partir de arranjos metafísicos intrincados que tentavam, de um modo ou de outro, reduzir uma das ordens à outra, ou conciliá-las. Não apenas porque essa estratégia fosse em si questionável (por desonesta ou inconsistente), mas, principalmente, porque Kant perdera a fé no modo dedutivo de filosofar já desde os anos 1760; método este, no entanto, que está fortemente associado à metafísica da substância. Esse abandono, portanto, o faz partir para uma abordagem analítica rigorosíssima e ao mesmo tempo muito reticente quanto à unidade ontológica das duas ordens de causalidade, sua filosofia torna-se paradigmática por superar de modo original o abismo apontando para uma unidade dos dois mundos na razão.

Já não interessa saber – e isto é, inclusive, impossível – como e se a ordem do mundo integra em si as duas formas de causalidade. De fato, elas passam a ser ordens mentais de causalidade, ao invés de ontológicas. Desse modo, é tão possível que *nenhuma* corresponda à realidade numenal quanto uma tenha dominância ontológica sobre a outra. E nisso consiste uma das grandes dificuldades, porque anti-intuitiva, na interpretação de Kant, a saber, que é mais correto e prudente pressupor a não correspondência entre nossas formas mentais de ordenação e a estrutura da realidade do que a correspondência, uma vez que, com esta, recaímos no problema da incompatibilidade de princípios que torna a própria realidade fragmentada. A maturidade da filosofia crítica está em se abster do ônus de justificar e da pecha de levar nossa limitação mental ao seio da realidade. Limitando-se à análise da formulação dos problemas e perspectivas explicativo-justificativas do mundo físico e do mundo comportamental, ela se imuniza das tão vulgares críticas de persistir no dualismo e na inconsistência que ele traz no bojo.

Por isso, o ataque mais insipiente e comum à filosofia kantiana, e um ataque desferido não raro por filósofos de razoável projeção: de que Kant reabilitaria na segunda crítica elementos que teriam sido negados na primeira; redundante não apenas em desconhecimento da letra dos dois textos, mas de ignorância quanto ao projeto como um todo e os procedimentos a ele adequados.

Ora, a relativa negação de uma perspectiva de causalidade não mecânica na estrutura do entendimento não diz respeito nem à realidade nem à razão como um todo, assim como a relativa negação de uma perspectiva de causalidade mecânica na avaliação prudencial da razão prática não arranha esta mesma sob a égide do entendimento. Isso tudo, discutido a contento de forma muito clara na terceira antinomia, não apenas é uma forma de resolver o ora insolúvel problema da dualidade entre causalidade externa e liberdade. É, antes e sobretudo, um compromisso com os

limites da investigação puramente analítica destes problemas, os quais restam constitutivamente alienígenas um ao outro.

Mesmo a crítica pertinente e consideravelmente bem-sucedida do Idealismo, com abordagem e propósitos radicalmente distintos dessa crítica vulgar, não escapa do ataque de kantianos e discípulos de Kant que identificam nela uma traição ao *ponto de vista* fundamental da revolução copernicana. Para Kant, o entendimento aborda o mundo de modo matemático-mecânico, pois, em sua simplicidade, ele quer explicar o mundo a partir da pura forma espaçotemporal e lógica, livrando-nos das ambiguidades indefinições de dados amorfos da percepção. Esse modo de ver o mundo é compatível com o fato de a ciência oferecer explicações causais muito boas, permitindo-nos prever eventos com grande rigor e, conseqüentemente, controlá-los em nosso proveito. Entretanto, como filósofo crítico, ele deixa claro que este *modo de abordar* o mundo não passa disso, por mais que estejamos condicionados a ele. A razão tem outra via ou modo de abordar o mundo, já não com interesse explicativo sobre sua forma material, mas com o interesse moral de descrever as ações de sujeitos racionais enquanto livres e responsáveis.

A terceira antinomia traz essa incisiva definição kantiana sobre a liberdade e seu problema:

Entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto' ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal. [CRP, B 561].

Na conclusão de Kant, se os fenômenos fossem coisas em si saberíamos que a causalidade é uma lei da natureza, e a liberdade seria ontologicamente impossível. Como os fenômenos são, bem ao contrário, elaborações mentais do que é dado na sensibilidade, e a própria lei de causalidade se provou na Analítica dos Princípios como sendo um padrão estabelecido pela mente para entender os fenômenos esquematicamente, não cabe falar em contradição ou dualismo ontológico entre a ordem da realidade física e a ordem da livre ação humana.

Enquanto ser de liberdade, o caráter inteligível do homem não se submete ao tempo. Se isso fosse o caso, eventos temporais poderiam afetar o arbítrio, e o próprio arbítrio poderia sofrer transformações ao longo do tempo, como um fenômeno. É justamente nisso em que acreditam os psicologistas e os deterministas biológicos, que creem poder explicar (todas) as decisões humanas a partir de “acontecimentos” e “eventos” psicológicos dados na biografia do indivíduo,

ou condicionamentos pétreos de sua disposição genética. Kant afirma que a falsidade dessa generalização se evidencia pelo fato de que podemos claramente discernir estes componentes de um caráter não empírico e puramente inteligível do comportamento ([CRP, B 568-569]).

A única ressalva contra a causalidade de caráter inteligível da liberdade considerada por Kant admissível é a de que as nossas ações, ao se tornarem fatos, passam a integrar a linha dos eventos (empíricos, e não mais inteligíveis), estando submetidas à apreciação do entendimento segunda a lei da causalidade física. Contudo, isso não diz nada sobre a causa de nossas ações, apenas sobre o fato de elas, uma vez concretizadas, se tornarem eventos do mundo natural. Por outro lado, um pensamento tão natural quanto o da escolha volitiva e orientada por princípios não psicológicos é tão constitutivo de nossa forma de pensar o mundo quanto as regras que impomos à sua ordenação física.³² Em outras palavras, se a ordem da natureza não é mais que uma ordem construída por nossa mente para reger os fenômenos, e nossa mente tem igualmente um aparato capaz de dar outra ordenação, já não aos fenômenos, mas a ações, e já não segundo uma visada física, mas segundo uma visada intencional, não há mais razão para tentar menosprezar a perspectiva da liberdade do que para menosprezar igualmente a perspectiva naturalista. Não devemos nos enganar pelo fato empírico de haver pessoas que consideram a ordem natural mais real que a ordem moral, segundo princípios, essa preferência é *irracional*.

Da mesma forma como derivamos uma ordem causal natural de nosso aparato do entendimento, a razão ao transitar do entendimento para sua função prática deriva de seu aparato avaliativo sobre o curso das ações uma ordem causal moral, de modo que ambas as ordens de causalidade são concluídas de suas formas primitivas de ver o mundo. Assim, não há sentido algum em estabelecer uma hierarquia entre essas formas, ou entre as ordens de causalidade delas derivadas.³³ “O ponto de encruzilhada é reconhecer que não há fato objetivo ou fato da questão quando a liberdade está em jogo, pois fato objetivo é uma categoria que pertence à semântica da descrição fenomênica” (LAU, 2008, p. 313).³⁴

³² “Quando, porém, examinamos estas mesmas ações do ponto de vista da razão, não da razão especulativa para as *explicar* na sua origem, mas simplesmente na medida em que a razão é causa capaz de as *produzir*, numa palavra, se relacionarmos as ações com a razão de um ponto de vista *prático*, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza. Pois que, neste caso, *não deveria talvez ter acontecido* o que pelo curso da natureza *aconteceu* e, segundo os seus princípios empíricos, tinha inevitavelmente que acontecer. Por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as ideias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às ações do homem, consideradas como fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão.” [CRP, B578] Também em [B 581] em diante se trata de questões que auxiliam a compreensão da diferença entre esferas transcendentais ou “modos de ver”.

³³ Para mais aprofundamento nessa interminável discussão sobre os detalhes e o significado da ética kantiana, sugere-se a perspectiva arrojada de Dieter Schönecker, que com cuidado cirúrgico separa didática e conceitualmente os usos kantianos do termo “liberdade”. “Primeiramente, a ‘liberdade compreendida como prática’ significa nada mais que uma liberdade transcendental-prática da vontade (o arbítrio, a razão produtiva prática: LTP [liberdade transcendental prática]). Em segundo, Kant relaciona esta expressão a uma forma da causalidade; sobre esta liberdade prática naturalizada (LPN) trataremos depois. Em terceiro, a ‘liberdade compreendida como prática’ conduz à necessidade de agir de forma tal como se fôssemos livres e como se a realidade objetiva da liberdade transcendental prática tivesse também validade comprovada do ponto de vista teórico, embora não tenha (liberdade prática como-se: LPC)” (SCHÖNECKER, 2005, p. 19).

³⁴ “The crux of the problem is to recognize that there is no *objective fact or fact of the matter* as far as freedom is concerned, for objective fact is a category that belongs to the semantics of phenomenal description.”

A causalidade natural vê fenômenos no tempo, mede-os como anterior, simultâneo e posterior; a causalidade moral vê ações conformes ou desconformes com os valores e princípios que a razão estabelece como o padrão de comportamento, medindo essas ações como adequadas ou inadequadas, boas ou más, em relação ao *dever*. Em termos objetivos, a capacidade racional de distinguir entre a ordem natural e a ordem moral é a base do argumento kantiano a favor da liberdade, que não se demonstra metafisicamente em momento algum. Podemos listar *n* motivos empíricos condicionantes para a má ação: má educação, predisposições genéticas, necessidade, coação com ameaças físicas, tentações dos desejos, e, de fato, podemos deixar que essas causas empíricas orientem nossa ação. Ao mesmo tempo, porém, somos capazes de discernir a par de uma infinidade de motivos empíricos um juízo sobre o valor da ação em esfera completamente distinta, isto é, na esfera do certo ou errado, bom ou mau, adequado ou inadequado ao nosso dever comportamental ([CRP, B 582-584]). Então, diz Kant, é ultimamente livre a escolha entre o certo e o errado, pois a quantidade de estímulos empíricos para a escolha não altera na consciência o valor, puramente axiológico, do ato.

Ao agir, escolhemos em nível absoluto, com absoluta espontaneidade, se queremos as vantagens ou a obediência aos hábitos e condicionamentos empíricos ou o cumprimento da lei por questão de respeito a ela – o que, por sua vez, significa respeito pela dignidade humana, autorrespeito como ser racional. Quem insiste em que o volume das tentações e compulsões empíricas solapa a capacidade de escolher ignora a diferença qualitativa das esferas presentes na escolha. Tais pessoas não fazem avaliação moral da escolha, mas se restringem ao cálculo empírico dos móveis da ação meramente de acordo com a esfera fenomenal, segundo a ordem da natureza. Com isso, retornamos ao problema exposto pouco acima, da escolha ou incapacidade de enxergar a ação de um ponto de vista moral, baseado na crença (injustificável filosoficamente) de que a ordem natural é mais forte ou mais real que a ordem moral.

Kant esforça-se por esconjurar a ideia de que essa distinção pode, de algum modo, comprometer a ordem natural (causalidade mecânica) a favor de uma “outra” perspectiva sobre os fenômenos/eventos.

A lei natural subsiste, quer o ser racional seja causa dos efeitos no mundo sensível pela razão, ou não os determine em virtude de princípios racionais. Com efeito, no primeiro caso, a ação acontece segundo máximas e o efeito no fenômeno será sempre conforme a leis constantes; no segundo caso, a ação não se produz segundo princípios da razão, está submetida às leis empíricas da sensibilidade e, em ambos os casos, os efeitos conectam-se segundo leis constantes; nada mais requeremos para a necessidade da natureza, e dela também não sabemos mais. No primeiro caso, porém, a razão é a causa destas leis naturais e, por isso, é livre; no segundo, os efeitos decorrem segundo as simples leis naturais da sensibilidade, porque a razão não exerce sobre eles nenhuma influência; mas, a razão não é por isso determinada pela sensibilidade (o que é impossível) e, portanto, também neste caso é livre. Por conseguinte, a liberdade não impede a lei natural dos fenômenos, da mesma maneira que esta não prejudica a liberdade no uso prático da razão, o qual está em relação com as coisas em si enquanto princípios determinantes. [Prol. A 155].

“Em defesa da conceitibilidade da liberdade, Kant jamais esmorece um til em sua insistência na necessidade de leis naturais. [...] Para Kant, a única forma de defender teoricamente a possibilidade da liberdade envolve expurgá-la do mundo fenomênico, admitindo, assim, um reino de condições inteligíveis chamado “numenal”. (LAU, 2008, p. 318).³⁵ E, ao identificar o numinoso ao “reino dos fins”, Kant está, segundo Chong-Fuk Lau, enfatizando a separação entre o dever e o reino da necessidade, o mundo. Com isso, o ambiente numinoso do dever torna-se puramente normativo, em oposição ao ambiente factual do mundo dos fenômenos (LAU, 2008, p. 325).

Como a liberdade não tem a ver com o mundo fenomenal, mas está garantida como hipótese numenal, também a moralidade não precisa ter sua existência provada no mundo fenomenal, embora, evidentemente, por considerar a realidade numenal da liberdade, a razão reserva ao menos a hipótese de que um mecanismo ainda desconhecido ou incognoscível harmonize a liberdade às leis da natureza. Na filosofia kantiana, a força da lei moral advém exatamente de ela estar aquém do campo fenomênico, pois, caso estivesse circunscrita à causalidade mecânica, poderíamos sempre cogitar de sua origem cultural, ou derivada de predisposições pessoais, psicológicas. Estando fora do mundo fenomênico, por outro lado, não está sujeita à causalidade ou à relatividade deste, estando antes isolada como “único fato da razão pura”. [CRPr, 122]. Para que ele exista, basta que o homem seja capaz de se pôr a questão de haver ou não uma regra para o seu agir.

Não a moralidade em si, mas a consciência do ser racional de que ele está sempre diante de uma decisão, e, portanto, responsável, é, então, assumido como um fato da razão. Ou, nos termos de Thomas Nagel, o que configura o fato da razão prática é que, mesmo diante de argumentos deterministas ou relativistas sobre o comportamento, o ser humano continua de algum modo a perguntar: “À luz de tudo isso, que deveria eu fazer?”.

Perguntar isso, na expectativa de uma avaliação genuinamente racional das alternativas, levaria a contradizer a suposição de da determinação não racional, que em princípio se aplica a todas as escolhas, incluindo esta. [...]

A irrepreensível persistência da convicção de que, tendo levado tudo em conta, cabe a mim decidir o que deveria fazer é o que Kant chama de *fato de razão*. (NAGEL, 1997, p. 136-137).

Convém notar que Kant abdica de uma fundamentação exaustiva para a liberdade em sentido empírico, o que redundaria em um conceito relativo de liberdade e, conseqüentemente, em uma doutrina empírica do comportamento (psicologismo), não muito distinta de uma exortação ou um aconselhamento. Ao apontar para um livre-arbítrio em sentido absoluto, Kant deseja, como sabemos, radicar a moralidade humana em um princípio imperativo categorial, isto é, como *ideia* da razão. Já não se trata de uma liberdade lida nas entrelinhas dos fatos psicossociais da vida humana, mas de uma liberdade fundamental pressuposta como condição de inteligibilidade da moralidade.

³⁵ “In defense of the conceivability of freedom, Kant never relaxes his insistence on the necessity of natural laws even to the slightest extent [...]. For Kant, the only way to defend theoretical possibility of freedom involves extricating freedom from the phenomenal, and thereby admitting a realm of intelligible conditions called ‘noumenal’.”

Liberdade, para Kant, é o poder da absoluta espontaneidade na deliberação, ou não é liberdade de modo algum.³⁶ Mas a deliberação é a ponta do *iceberg* ético, e não adiantaria declará-la sem que se a fizesse acompanhar de uma *purificação ontológica* da decisão, ou seja, sem que se demonstrasse suficientemente que ao menos uma das escolhas passíveis de eleição possa ser geneticamente independente de determinismos e relativismos da inclinação. Não nos adiantaria ter uma deliberação absolutamente espontânea se ela só pode eleger opções contingentes, orientadas pelos determinismos da inclinação.

Tendo radicado todos os elementos da ética em uma dimensão própria, Kant precisa reconfigurá-los para que a operação a partir de seu lugar ontológico diferenciado pareça plausível, não olvidando, porém, o plano fenomênico. Essa reconfiguração é, em grande parte, devida à hibridação que as éticas dos séculos XVII e XVIII haviam feito entre a psicologia e a deliberação moral. “Vontade”, por exemplo, designa ambigualmente desejo/apetição, motivações prudenciais ou sentimentais, e outras condições vistas por Kant como não propriamente morais, senão pertinentes ao sujeito empírico. Para Kant, “a vontade designa a capacidade de, em verdade, não extinguir os impulsos naturais e sim distanciar-se deles e de suspendê-los como fundamento determinante último”. (HÖFFE, 2005, p. 189).

O primeiríssimo teorema da razão prática afirma que a meditação ética só é possível se abdicamos de fundamento empírico para a regra. “Todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fundamentar nenhuma lei prática”. [CRPr, § 2. Teorema 1]. A apetição por um tal objeto funda-se no prazer e não no dever, pelo que não pode ser universalizada *a priori*.

No quarto teorema de *Crítica da razão prática*, a autonomia é o único princípio da lei moral, enquanto toda heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas antes contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a “matéria” da lei (a saber, de um objeto apetecido). (KANT, 2002). E Hermann Cohen, um neokantiano, define ainda melhor a questão:

Somente à ética cabe decidir se há ou não uma vontade. E somente dela pode a psicologia aprender se pode ou é permitido haver uma vontade. Mas, uma vez que a ética reconhece somente a vontade pura como vontade, deve ela neste sentido depender da lógica. Pois só a lógica determina o conceito de pureza. A pureza é a expressão platônica que delinea o caráter metodológico do conhecimento. (COHEN, 1904, p. 27, tradução nossa).

Se há no homem eticidade suficiente para afirmar a sua responsabilidade, então a razão tem de ter autonomia sobre a vontade. O que é julgado correto precisa *poder* suplantar o que é desejado (HENRICH, 1982, p. 14).

³⁶ Discussões contemporâneas sobre o livre-arbítrio muitas vezes ignoram que a noção de um livre-arbítrio absoluto significaria duplamente indiferentismo e, o que é uma consequência deste, algum tipo de determinismo da apetição ou do humor. Kant percebeu, e é esta uma das razões pelas quais se retorna insistentemente a ele, que falar de uma vontade absolutamente livre significa falar de uma vontade capaz de se conciliar com a Inteligência na promoção de ações (justamente) não aleatórias, embora também não determinadas por nada externo, alheio à própria vontade. Em outras palavras, a vontade plenamente livre é a que pode “se determinar através de um fundamento racional puro” (BOJANOWSKI, 2006, p. 12).

A vontade está estreitamente vinculada ao modo prático de raciocinar, tendo em vista a ordem valorativa ao invés da utilitária. O bom é o incondicionado por qualquer motivação, seja egoística, seja a simpatia ou a antipatia que nos levam a atuar socialmente. É “em si e sem ulterior objetivo” (HÖFFE, 2005, p. 191).

Mas o que é bom? Sem a resposta adequada recaímos em um relativismo empírico do que é conveniente/inconveniente, apetecível/inapetecível ou pragmaticamente interessante/desinteressante conforme o gosto individual ou cultural. E ser moral não significa apenas ser inteligente e, mais que um animal, saber escolher por cálculo de vantagens (prudencialmente) otimizando de maneira lógica o volume e constância dos prazeres e satisfações. Essa inteligência prudencial – que já nem sempre é bem administrada pela maioria dos homens, e que por si só já os tornaria bem mais que os animais – é expressa pelas “máximas”, regras de comportamento mais ou menos individual, mas que, como regras, seguem forma racional passível de exposição, tendo, por isso, força persuasiva.

De modo sumamente autocrítico, o homem pode colocar-se, mediante a aplicação da faculdade de julgar à esfera prática, a seguinte questão: “Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosse uma parte”. [CRPr, 122]. Não resta possibilidade de relativismo, personalista, cultural ou grupal, e é certo que cada um pode, ao generalizar a regra de ação, conceber no panorama universalizado desta regra sua legitimidade. “Segundo essa regra, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más” [CRPr, 122], isto é, morais, ainda que de um ponto de vista minimalista e eminentemente formal, isto é, destituído de conteúdo e adstrito à regra do mero fazer ou deixar de fazer. Contudo, a regra também permite julgar se estamos diante de uma condição moral ou amoral, pois se não for possível nos imaginarmos como executores da ação segundo as leis da natureza – porque nos falta força, porque não estamos no local para evitar um mal – não há sentido em cobrar de nós mesmos uma resposta à lei moral.

A incompreensão da diferença entre as máximas e um imperativo categórico limitou a meditação moral a dois tipos essencialmente eudaimônicas de ética: as essencialistas e as pragmáticas. A “redução das necessidades” de Rousseau é um pragmatismo que visa a produzir mais e mais fáceis satisfações. O reconhecimento de Aristóteles e Platão da superioridade da virtude visa a produzir uma satisfação superior à sensível. Kant considera que tais argumentos devem ser secundários à moralidade.

A moralidade não está (não deve estar) em se prescrever uma ação ou curso a ser seguido para que a vontade atinja seus fins. Ela está na universalização destes fins – se isso é possível – e sua promoção a comando categórico (não relativo, absoluto). Sem isso, a teoria moral falha em lançar suas próprias bases, que consistem única e totalmente no reconhecimento e na reconstrução racional de um padrão de comportamento dado *a priori* como *certo*. Ao se submeter a um sentimentalismo, uma teoria (puramente) emotiva, intuitiva ou, por outras palavras, meramente volitiva, deixando-

se orientar subjetivamente, ainda que esta subjetivação esteja amparada por uma metafísica que a pretenda tornar universal, a moralidade terminaria por lançar bases em terreno relativo e/ou relativizável. Ao final, não haveria nada como uma teoria moral. Haveria apenas algum tipo de psicologia ou antropologia, e o determinismo estaria reabilitado.

Por isso, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant alega que a boa vontade altera a “substância” do comportamento, tornando-o propriamente ético. Mas tal vontade não apenas precisa ser um poder regencial sobre as afecções e movimentos do homem (do contrário seria um mero desejo) como também deve adequar-se ao “governo universal”, isto é, a regra apontada pela razão prática como ideal para a vida em sociedade e o estado de paz espiritual dos que nada devem ou temem frente a outros homens. (KANT, 1870, p. 11, 14).

Em escritos morais, o respeito, a compaixão e até o amor ao próximo são prescritos como *norma*. Isso seria inconcebível se o ato moral fosse orientado por inclinações, pois inclinações sentimentais que não existem não podem ser as causas de elas mesmas. Ao prescrever na forma de lei o sentimento solidário, um escritor moral está imediatamente pressupondo a alienação da moralidade da esfera de influência das inclinações. Sobrepondo-se a elas, inclusive (KANT, 1870, p. 18). Teorias morais, portanto, podem não estar plenamente conscientes disso, mas empregam com frequência ou demandam a categorialidade do imperativo moral.

A vontade só é puramente boa quando seu fim é o cumprimento da norma de comportamento apontada pela razão, pelo que se diz que a boa vontade coincide com a decisão de cumprimento do dever moral. A grande confusão, contudo, é que o termo “dever” desperta também outras instâncias sociais compulsórias e contrárias a qualquer inclinação, como a obediência que se deve à convocação militar. Como o dever moral se refere à obediência das regras *da própria consciência* e assim se dirige necessariamente para o maior bem-estar concebível, não cabe de modo algum associar o dever moral a um estado de constrangimento.

Contudo, a forma da lei não basta para que a vontade a eleja de preferência às paixões. É necessário que, além da motivação racional (objetiva) para a ação moral, haja também uma mola propulsora ou móbil (*Triebfeder*), uma força executora (subjetiva) que movimente a vontade “materialmente” para a ação. Tal móbil existe, para Kant, como uma sensibilidade para a consciência da categorialidade da legislação moral, que ao atuar sobre a vontade o faz como sentimento de respeito à lei. Dito de modo mais plano, o respeito à lei é o sentimento do bem, do amor ao bem por excelência. Já não é um sentimento por alguém ou um caso e um modo de ação adequados, mas uma veneração diante do que é moralmente certo em absoluto e categoricamente. Sua raiz não está na sensibilidade, mas chega à sensibilidade a partir da consciência.

Enquanto a terceira antinomia nos demonstra apenas a “possibilidade de pensar a liberdade sem contradição”, falhando em oferecer uma demonstração ou indício positivo da liberdade, a moralidade provê este indício. É sintomático e peculiar que a filosofia de Kant não faça o percurso comum da liberdade à moralidade (o que seria de se esperar metafisicamente). Ao dar

indício da liberdade posteriormente à fundamentação do dever moral, mais propriamente após a constatação da razão de que sua demanda por uma regra moral pressupõe a responsabilidade do agente na forma de um “fato da razão”, Kant demonstra grande sagacidade “diplomática”, pois nos apresenta um elemento metafísico (a liberdade) como pressuposto exigido por uma exposição crua da racionalidade prática.

Hoje, podemos discutir se Kant permanece sendo o autor mais relevante da teoria ética, mas não há dúvida de que muitas supostas conclusões científicas sobre a questão do livre-arbítrio, e da filosofia da mente embalada nessas conclusões supostamente científicas, partem das confusões mais básicas sobre a diferença entre um problema científico e um problema filosófico. Na observação muito feliz de Jochen Bojanowski, as tentativas epistemicamente ingênuas de resolver o problema do livre-arbítrio, por parte de neurocientistas que buscam apontar um elemento empírico que valide ou invalide a liberdade humana, têm recaído muito frequentemente em argumentos puramente filosóficos. Essa tendência vem também em reforço ao argumento kantiano no sentido de identificar diferentes ordens de princípios entre uma ciência ainda mais ou menos positivista e questões de valores ou ideais (BOJANOWSKI, 2006, p. 15).

Seguramente, algumas das opções mais populares atualmente são significativamente menos críticas que a de Kant, e não há boa razão para crer que algum outro critério compense essa defasagem. Uma crítica bem melhor, porque filosófica, é a de que o formalismo do imperativo categórico compungiria o ser a agir de modo mais ou menos robótico, por uma necessidade de coerência, enquanto a moralidade exige uma base mais “humana”, no sentido de incluir mais e melhor o aspecto sentimental da apreciação entre bem e mal.

Para Vittorio Hösle, praticamente ninguém concordaria com Kant quando ele afirma que alguém generoso por impulso e sentimento solidário tem menos valor moral do que o avarento agindo por obrigação à lei moral (HÖSLE, 1998, p. 57). No entanto, resta saber se nesta crítica Hösle considerou que uma avareza motivada pela lei moral – se isso é sequer possível – continua sendo avareza, isto é, se ainda a podemos condenar como mal intencionada quando ela abandona a motivação egoística em prol de uma motivação moral.

Se essa conclusão fosse empiricamente verdadeira, ela ainda ignoraria perigosamente o sentido da sentença kantiana. Sim, Kant menospreza (na exposição de uma rigorosa ciência ética da Segunda crítica) o papel da empatia, dos sentimentos compassivos e outras formas empíricas de “materialidade dos valores” (Max Scheler), mas ele certamente não o faz em prol de um formalismo lógico-mecânico como a crítica em geral dá a entender. É seguramente moral o formalismo da ética kantiana; e, malgrado ele peque por enfatizar esse caráter formal, certamente não peca ou corre o risco de submeter a moralidade a um tecnicismo externo a ela mesma. Além disso, o bom entendimento de qualquer autor passa pela apreciação do conjunto de sua obra. Como poucos, Kant acreditava na separação das tarefas com vistas à perfeita compreensão, de modo que é preciso nos debruçarmos sobre a antropologia e a fundamentação que ele dá à metafísica dos costumes para

entendermos corretamente o lugar dos sentimentos e disposições afetivas e compassivas em seu amplo pensamento.

Quando o avaro observa em seu comportamento uma dissonância em face da lei moral, nada na arquitetura do cálculo prudencial lhe sugere uma mudança de comportamento. Essa mudança, ao contrário, só é suscitada pela consciência da respeitabilidade intrínseca da lei moral, ligada ao sentimento de veneração pela dignidade, que é o grau de adesão da consciência à moralidade. Não há mandamento dogmático de respeito à lei, e a razão não coage a vontade à obediência, sendo antes a vontade que adere ou não livremente à conduta eleita pela razão como a mais digna, de modo que não é cabível falar em maior mérito da ação moral orientada a objetos. No mínimo, temos que reconhecer a equivalência do mérito moral da escolha orientada a objeto e da escolha orientada segundo a lei, pois ambas têm como fundo a dimensão estritamente axiológica da intenção.

Em tempo, não há “motivação” ou sequer “sugestão” de uma instrumentalidade utilitária sobreposta à intenção moral. Há, inclusive, casos óbvios em que a moralidade exige a negação das motivações prudenciais/utilitárias em benefício da pureza da prerrogativa categorial. De forma incontroversa, Kant demonstra que a natureza moral permanece e não tem como não estar ligada ao *modo de encarar* uma questão segundo as valorações “bom” ou “mau”.

Quando nos deixamos orientar pela empatia e pela compaixão, executamos ações morais, porque nossos sentimentos nos revelam o caráter valorativo das escolhas disponíveis. Mas, quando nos deixamos orientar pela respeitabilidade intrínseca da dignidade, estamos igual e inconfundivelmente no âmbito da ação moral, porque a razão também revela o caráter valorativo da escolha. A força da orientação racional prática de Kant está em garantir a universalidade das regras que orientam a valoração; sua fraqueza está em negar a importância (ou falar insuficientemente) do móvel emocional que liga intuitivamente o homem ao objeto, pautando a relação daquele para com este.

Agora, se tivermos de fazer uma escolha entre a “melhor” orientação moral, é virtualmente indefensável aquela que não garante a universalidade do valor, fazendo-o depender de condições subjetivas: a orientação sentimental a objetos. A universalidade e clareza axiológica do imperativo categórico, no entanto, permanece como melhor opção entre aspas, pois não há justificação suficiente para abandonar a naturalidade da orientação sentimental ao objeto, de vez que ela é um forte estimulante, quase sempre um determinante do empenho das ações morais.

A indefectível estrutura da moral kantiana resiste muito bem aos ataques que sugerem a possibilidade de uma orientação moral “mais própria” ou “mais consistente”. No entanto, ela ainda está com razão sujeita a acusações de carência e insuficiência, o que desde Schiller vem sendo provido por grande número de mentes competantíssimas.

Ao final, Kant apresenta a fórmula filosófica que cumpre a execução da sublime ideia de igualdade entre os homens, que lhe fora revelada por Rousseau. Com o entendimento de seu terreno

próprio e independente da empiria, a ética realiza a promessa de independência da intimidade humana, extensível à sociabilidade e à política. Como bom discípulo, Kant depõe aos pés de Rousseau a garantia daqueles “direitos da humanidade” que este havia idealizado. O direito de que cada humano fosse senhor de seu destino, moralmente responsável e capaz, independentemente de raça, credo ou fatores sócio-históricos e hereditários (CASSIRER, 1993). De certo modo, é triste que a humanidade tenha voltado a acreditar que estes fatores acidentais são preponderantes sobre o princípio transcendental da liberdade e da dignidade intrínsecas do homem.

A ALTA ESPECULAÇÃO METAFÍSICA SOB VIÉS CRÍTICO

A obra analítica de Kant concentra-se sobre as duas primeiras críticas. Não que a análise não esteja fortemente presente na terceira, mas o grande mérito desta última crítica é precisamente o de conciliar o que nas elaborações propriamente analíticas não se pôde concretizar, unificando-as em um panorama especulativo mais amplo. Assim, a terceira crítica abandona as pretensões de versar sobre conhecimentos ou imperativos categóricos, para falar do sentido unificado do mundo e da vida humana [CFJ, B XIX-XXXVIII] em sua dupla topologia teórica e prática, isto é, como seres de liberdade e consciência que se inserem em um cosmo ordenado pela causalidade aparentemente determinística. Assim, a Faculdade de Julgar, não seguindo nem a legislação do entendimento nem a legislação prática, não é capaz de formar conhecimento (sobre a natureza), pois não tem internamente (*a priori*) o aparato suficiente para devassar o objeto, tampouco é capaz de prescrever normas de ação de modo categórico, pois não está centrada na pura forma da lei de toda a ação possível e em geral. Tudo o que a faculdade de julgar pode, a partir de sua natureza híbrida e extrapolativa que tenta conectar as duas formas de pensar em unidade compreensiva, é refletir de maneira especulativa-contemplativa.

A primeira crítica apresenta a dialética das ideias metafísicas como teoricamente insolúvel. A segunda crítica apresenta a dialética dos postulados metafísicos como praticamente convenientes, o que não significa que Deus ou a imortalidade da alma sejam defendidos como realidades, como fizera a metafísica dogmática.

Contudo, Kant comemora esse resultado, supondo que a impossibilidade de uma prova da existência de Deus no âmbito da natureza reforça nosso mérito moral em apenas confiar na esperança sugerida pela razão prática. “A crítica da razão especulativa prova a máxima insuficiência desta na resolução dos mais importantes problemas que lhe são apresentados. Ora, mas se ela fosse mais eficiente neste caso não seria de certo modo um demérito moral o cumprimento da lei que só de maneira pressuposta nos oferece um fim como esperança? Talvez por isso o governante do mundo permite-nos apenas presumir e não avistar ou comprovar claramente sua existência e sua glória” [CRPr, 263-264].

Adequar a ordem de funcionamento da realidade enquanto mecanismo e a ordem de sua justiça, enquanto mundo moralmente significativo, redundava em especular sobre o propósito da natureza. Uma especulação plenamente contrária ao que o conhecimento pode extrair de sua

análise meramente matemático-mecânica dos objetos, e também contrária à pureza da razão prática, encerrada em sua esfera exclusivamente transcendental e inteligível de apreciação do comportamento humano. Ainda assim, uma especulação possível e exequível para a faculdade de julgar, que conjectura não apenas sobre esse fator teleológico, como também sobre as perspectivas ontológicas por ele exigidas.

O mais importante na constatação da teleologia ou intencionalidade da natureza é definir se isto nos conduzirá a um idealismo do propósito da natureza (o que significaria que nossa mente “enxerga” nos fenômenos a teleologia inteligente) ou um realismo do propósito da natureza (em que este propósito é real e está na ordem das coisas). A segunda opção contém em si um desdobramento e conduz-nos a adotar a ideia do hilozoísmo, ou *anima mundi*, imaginando um “mundo vivo”, ou a ideia de que a natureza segue o comando e a intenção de um ser inteligente, o que nos leva ao teísmo [CFJ, B 322-323].

Porque nenhum sistema responde satisfatoriamente a questão? O idealismo trata a intuição de um propósito na experiência como matéria subjetiva, mas não pode fugir da constatação de que a matéria da intuição do propósito é díspar da matéria de outras intuições mecânicas. Desse modo, há algo que nos faz crer no propósito. O realismo, Kant cita principalmente o de Espinosa, peca por esconder a subjetividade por trás de um véu de determinismo. Se há determinismo absoluto, não há como falar de propósito, e o próprio conceito de sujeito primordial da metafísica espinosana é um não sujeito. O espiritualismo de Espinosa, para Kant, é um materialismo com os nomes Deus, sujeito e vontade, para natureza, leis e condicionamento. A ideia, por fim, de que a matéria tem uma vida inerente, hilozoísmo, é uma explicação circular que não resolve o problema, pois equivale a dizer que a natureza tem um propósito porque é viva, e é viva porque tem um propósito. [CFJ, B 326-329].

O teísmo, ao menos, se não se prova, oferece a opção menos dogmática entre aquelas do realismo do propósito, que é a de aceitar o propósito da natureza como resultado da ação de uma vontade livre absoluta (*causa sui*). Como demonstrou Leibniz, a única possibilidade de instaurar uma metafísica do sujeito é através do conceito de vontade livre, e a ideia de propósito estaria perfeitamente de acordo com esta linha de pensamento.

Que é que podemos afirmar a partir desta dialética, considerando que há uma contradição entre os princípios *a priori* do entendimento, que afirmam a suficiência da causalidade mecânica como necessidade sistemática, e os princípios mais altos da razão, a identificarem na experiência um planejamento inteligente e intencional? Ora, é certo que a contradição impede qualquer julgamento existencial (do tipo: há, ou não há, um ser superior), mas nos resta o “julgamento da consciência”, de que “minha faculdade de julgar aponta, em sua reflexão sobre os propósitos da natureza, para a impossibilidade de pensar outro princípio que o de uma causalidade intencional de uma origem superior”. [CFJ, B 336].

Nessa reta final de um resumo muito sintético, se nos desvela a parte mais intelectualmente estupefacente de uma filosofia toda dedicada a colocar o pensamento crítico no eixo de toda a

investigação filosófica. Compreendemos que Kant não apenas submete a religião, ao menos tudo o que é substantivamente classificável como religioso, à condição crítica mais extrema de todas, contrariando tudo o que intuitivamente pensamos sobre o lugar da fé, preservado da razão, da ciência e, principalmente, do criticismo. Ele também, de algum modo, faz do problema religioso, isto é, da religião enquanto problema estritamente filosófico, um modelo e paradigma da crítica filosófica em geral. Como em Platão, estamos diante do reconhecimento de um conteúdo que ultrapassa de todo nossa possibilidade de apreensão, e, não obstante, este permanece como ideia regulativa necessária e última, sem a qual o projeto compreensivo da filosofia não encontra desfecho possível.

Com efeito, não atribuímos então ao ser supremo nenhuma das propriedades pelas quais pensamos objetos da experiência e evitamos assim o antropomorfismo *dogmático*; atribuímos, contudo, estas propriedades à sua relação com o mundo e permitimo-nos um antropomorfismo *simbólico* que, na realidade, apenas concerne à linguagem e não ao próprio objeto.

Quando digo: somos forçados a considerar o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, apenas digo, na realidade: assim como um relógio, um barco, um regimento se refere ao relojoeiro, ao construtor e ao coronel, assim também o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos) se refere ao desconhecido que eu, pois, não descubro segundo o que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim, a saber, em consideração do mundo do qual eu sou uma parte. [Prol. A 176].

UMA VIDA QUE UNIU A POESIA E A VERDADE

Muitas vezes, pensadores que estão aquém de um campo disciplinar oferecem-lhe importantes contributos. Em filosofia, isso é tão mais verdadeiro na medida em que seu campo é a totalidade e a coerência geral do saber humano, de modo que as revoluções científicas ou artísticas, os grandes eventos políticos e sociais, ou a criação de uma nova disciplina impactam quase sempre de modo significativo a meditação filosófica de um período, quando não a partir dele para sempre.

Menos influente que contribuintes “externos” como Freud, Darwin ou Marx, Goethe era, contudo, muito mais enfronhado no *milieu* filosófico do que praticamente qualquer outro não filósofo. F. Schiller era seu melhor amigo, e também com F. W. J. Schelling ele se encontrara quase diariamente durante anos. Relacionou-se e era procurado por Jacobi, Fichte, Hegel e Schopenhauer, por todos tratados com a deferência e a admiração de um ídolo cultural. Kant é o único grande filósofo da época a desprezar a pessoa e a obra de Goethe, o que nos diz uma grande porção sobre o papel antagônico e complementar dos dois grandes autores na síntese cultural que desencadeou a contemporaneidade filosófica.

Sem ser romântico, foi considerado um dos pais do Romantismo. Sem aderir ao Idealismo, foi cotado como inspirador por todos os seus membros. É um dos poucos indivíduos a quem Schopenhauer e Nietzsche poupam de sua mordacidade. Viveu e morreu alegando ser “apenas” um poeta, tendo trabalhado incansavelmente pelo progresso da biologia e outras ciências naturais, desenvolvendo vasta carreira política como ministro da Cultura da Prússia e estando espiritualmente presente nos grandes sistemas filosóficos e teológicos de então.

Essa personalidade polímata e eclética admitia não ter o foco e sistematicidade necessários para se tornar efetivamente um filósofo, especialmente para os padrões da filosofia de sistema que dominava o período, mas ele era um filósofo ao estilo helenístico, dedicado a um estilo de vida autêntico e esclarecido, e nisso consiste sua grande contribuição, que pode ser sentida ao longo de todo o século XIX como uma guinada para as filosofias da vida, da arte, para o estilo aforístico e literário de meditar sobre temas mais acentuadamente existenciais, espirituais e cotidianos, um estilo de filosofar que dá as costas à matemática e à física, buscando conceitos de verdade desligados da dedução lógica e da demonstração, para privilegiar a convicção intuitiva, do sentimento, ou a pura espontaneidade que tanto inspirou o existencialismo.

Para entendermos melhor essa peculiar posição filosófica, temos de seguir o conselho do autor e encontrar suas bases em uma autobiografia toda dedicada a uma visão do mundo (uma *Weltanschauung*) que supera as dicotomias escolásticas entre o sentimento e a razão, a poesia e a verdade. Johann Wolfgang von Goethe nasceu em Frankfurt em 1749, 25 anos depois de Kant e 21 anos antes de Hegel, e morreu em Weimar em 1832, alcançando os 82 anos de idade extremamente lúcido e produtivo, superando em quase duas vezes a expectativa de vida média de seus contemporâneos. Também está quase uma geração adiante de Kant e quase uma geração atrás de Hegel, o que o posiciona no centro de equilíbrio temporal da Filosofia Clássica Alemã.

Em uma vida tão longa e tão ativa, teve tempo de transformar e rever diversas vezes suas posições, mas podemos falar genericamente em um “jovem Goethe” e um “velho Goethe”, uma divisão para a qual não há separação clara, mas que tem bastante a ver com sua orientação filosófica e teológica. Certamente, o jovem Goethe é mais dedicado ao classicismo do que a seu próprio tempo. Conhece e apaixona-se pela obra de Espinosa, mas é em todos os aspectos dominado pelo Helenismo. O velho Goethe surge por volta de seus 40 anos, surpreendido pelo contato tardio com a obra de Kant, estimulado pela amizade com Schiller e ciente de que a Alemanha da virada do século XIX é um acontecimento cultural e filosófico que acabará por se eternizar na história intelectual. Permanecem inalterados sua veneração a Shakespeare, seu interesse pela mística, uma acentuada tendência ao ceticismo e ao cinismo epistemológicos, que se casam de modo exótico com uma visão realista e racional da natureza.

Ainda antes de contar vinte anos, Goethe era um poeta proeminente, estudante de jurisprudência e envolvido em estudos dos mais variados. Mas, acometido por graves problemas de saúde, é forçado a abandonar a vida universitária, padecendo acamado de uma enfermidade de diagnóstico incerto por longos meses. Em tal período, filho de família rica, seria visitado por diversos médicos que em nada puderam diminuir suas dores e seu mal-estar. Paralelamente, a leitura compulsiva de livros estoicos, epicuristas, neoplatônicos e de exercícios espirituais monásticos inspira-lhe a ideia de uma “libertação dos médicos”. De fato, o autor repete o antigo bordão “médicos, cuidem primeiro de vós mesmos” e inicia uma transformação radical de estilo de vida e caráter que transforma o jovem melancólico em um exemplo vibrante de vontade de potência, disciplina e autarquia.³⁷

Durante a convalescença, ele também conhece Susanne von Klettenberg, pietista³⁸ profundamente espiritualizada que passa a ser seu modelo de uma religiosidade introspectiva e privada, independente das igrejas e convenções doutrinárias, mas comprometida com a reforma íntima. Finalmente, ele se “descobre” religiosamente como pagão, incapaz de aceitar o obscurantismo cristão em pleno Iluminismo, e o faz rejeitando fortemente o culto ao sofrimento e à pobreza, condições que ele acredita deverem ser eliminadas na medida do possível. Em meio a essa guinada

³⁷ Todo o processo é narrado muito detalhadamente pelo próprio Goethe em sua autobiografia, *Poesia e Verdade*.

³⁸ Pietismo é um movimento religioso da matriz luterana, que se pauta pelo individualismo, conduta moral rigorosa e mística sentimental.

de consciência, ele se pergunta se vítimas de perseguição religiosa, como Espinosa, Sócrates ou Bruno, não seriam mais santos que todos os sacerdotes, monges e místicos somados. Pergunta certamente retórica, cuja resposta para ele é inegavelmente afirmativa. E, mediante a leitura de uma história das heresias,³⁹ conclui que estas parecem muito mais humanas, humildes e liberais que a doutrina oficial, católica ou protestante, passando a preferir Pelágio em detrimento de Agostinho (HOFMANN, 2001).

Como leitor da filosofia, Goethe destoava do relativo nacionalismo reinante, abraçando com grande entusiasmo Bacon, Voltaire e Rousseau. Como naturalista, via no condicionamento das ciências ao cânone físico-matemático uma restrição fatal à prosperidade da biologia; se esta quisesse ser uma ciência sólida e verdadeira, deveria respeitar mais a especificidade não mecânica de seu fenômeno e abraçar corajosamente uma nova epistemologia e uma nova metafísica que lhe fossem compatíveis. É este um dos motivos centrais da dedicação de Goethe à filosofia: dar base epistemológico-metafísica para a fenomenologia da vida, considerando sua dimensão psíquico-volitiva e a irreducibilidade de tal ao esquema de causalidade mecânica.

Como naturalista, suas maiores conquistas estão espaçadas em décadas distintas, correspondendo a seu modo assistemático e bastante inconstante de pesquisa. Embora tenha se dedicado incomumente à osteologia, à botânica e à doutrina das cores, estes estudos eram separados por períodos de comprometimento igualmente exclusivo à poesia, novelas ou à vida política.⁴⁰ O primeiro destes períodos de estudo, o osteológico, é marcado por sua maior realização como naturalista, a descoberta do osso intermaxilar, que cumpria seu propósito de derribar as teorias da gênese bíblica. O osso intermaxilar é uma proeminência discreta localizada no focinho de todos os animais, entre os maxilares. O homem era o único animal, até então, em que se observava a ausência do osso intermaxilar, e isso era usado como indício de uma “criação” em separado do reino animal. Goethe jamais admitiu a ideia de que o homem não fosse um ser de natureza, submetido a todas as suas leis, ou que a natureza pudesse permitir adendos e exceções à regra. Partindo dessa convicção metafísica, ele se dispôs a encontrar o osso inexistente, em uma atitude arrojadamente popperiana, poderíamos dizer, de primazia da hipótese sobre a experiência. Após serrar inúmeros crânios, não obteve sucesso algum, mas lhe surgiu a intuição de dissecar fetos, a fim de observar se a ossatura do crânio sofria alguma transformação entre as fases de amadurecimento. De fato, ele encontrou em fetos a presença do osso intermaxilar, que os maxilares, ao se juntarem, absorveriam completamente. Dessa importante descoberta, ele extraiu duas ilações: o homem pertence ao reino animal, não sendo mais que uma metamorfose específica, como qualquer espécie; e a metamorfose é o processo universal que traz os organismos de um estado genérico (o embrião, a semente) para o estado específico do animal ou planta plenamente desenvolvidos.

³⁹ *História das heresias*, de Gottfried Arnold, foi um dos livros que Goethe leu durante o período de doença e que mais impactou sobre sua decisão de se libertar da religião como órgão cultural de controle da consciência (ROBERTS, 1973).

⁴⁰ Hoje, toda a obra científica de Goethe pode ser encontrada em coletânea, como *Escritos de ciências naturais*. Acreditamos que a leitura da coletânea, com os textos em ordem cronológica e edição crítica, é preferível ao estudo dos textos individuais. Ver Goethe (2003).

O segundo contributo foi o menos divulgado, mas o que se poderia ver como mais importante para a construção das modernas teorias biológicas e de toda a filosofia da natureza, que é essencialmente derivada da discussão epistemológico-metafísica da biologia nascente. Assim, *A metamorfose das plantas* é um agregado das teorias e experimentações que Goethe praticava no jardim de sua própria casa em Weimar⁴¹ e que culminou em uma epifania por ocasião de suas viagens pela Itália. Goethe observou que as plantas não reagem apenas mecanicamente a estímulos do meio, como a tábua inerte ou a pedra reagente a um impacto, ou quando uma metade de uma tábua na sombra apodrece, enquanto a metade ao sol se mantém firme. Plantas também reagem “criativamente” a estímulos, isto é, se adaptam segundo uma “intenção”. Se uma planta viva tem a metade de seu corpo sombreada, os galhos se contorcem em direção ao lado que recebe sol, de modo que ela tende a ter a maior parte da folhagem no lado exposto. Raízes dão a volta nas pedras, não tentam furá-las; e, o mais importante, há um contorno geral do planejamento das plantas, uma espécie de plano básico, que é o ser ou a “forma ideal” da planta, algo que lembra a ideia platônica, mas que contém em si uma enteléquia aristotélica que tenta se atualizar mais e mais (COELHO, 2012, p. 106-132).

Esta “planta primordial” (*Urpflanze*, poderia também ser uma arquiplanta, no sentido grego da *arkhé*) é a lei natural que dirige a botânica, e, como deve ser, trata-se de uma lei completamente alheia ao mundo matematizado e mecanizado que a ciência e a filosofia, baseadas na física, conceberam. A biologia exigia, para a formulação de suas leis, uma transgressão e uma superação completa da cosmovisão matemático-mecânica, própria do estudo de objetos passivos constituídos basicamente por sua forma e seu movimento, mas inteiramente inapropriada para um estudo de objetos ativos e criativos, cuja forma está em função de uma livre modificação a partir de dentro. O primeiro é o reino da mudança (de movimento); o segundo, o reino da metamorfose (uma transição com objetivo: alcançar outra forma específica). Goethe conclui que uma biologia que veja na lagarta metamorfoseada em borboleta a mesma operação de bolas de bilhar, alteradas por força exterior e sem direcionamentos prescritos internamente, é cega e completamente ineficaz.

O maior obstáculo ao conceito de um *télos* interior presente nos seres vivos é a velha noção de causa final, que de Aristóteles à metafísica racionalista de Wolff sugeria serem as coisas “programadas” para desempenhar determinado papel. Contra a teleologia das causas finais (que Kant também rejeitava) e a favor de uma noção mais espinosana e rousseauiana da vida como elemento natural, que como tal tem em si um conjunto de regras naturais específicas, Goethe acredita que os vivos apresentam ordem fenomenológica diversa da matéria inanimada. No entanto, isso não os deixa aquém da natureza como um todo, nem os coloca sob a égide de um tirano cósmico administrador que dispõe de um plano traçado para cada planta e animal, ou cada pessoa.

A terceira e mais controversa realização de Goethe no campo das ciências naturais é também seu projeto mais malfadado. *A doutrina das cores* não chega a ser um tratado científico sobre a cor

⁴¹ O jardim doméstico ainda existe, contendo uma boa quantidade da variedade de plantas que Goethe estudava na época.

– aliás, as três fases aqui expostas dos estudos naturais de Goethe caminham progressivamente da ciência mais experimental para a filosofia da natureza. Com a doutrina das cores, temos uma teoria fortemente relacionada à psicologia, precursora de visões fenomenológicas sobre a sensibilidade, questões epistemológicas e metafísicas, muitas vezes todas estas apresentadas como conclusões científicas. Tal formato talvez, mais que os problemas substanciais da teoria, foi o principal motivo da condenação do meio científico à obra.⁴²

Por isso, ao ser discutida cientificamente, não é injusto depreciar o valor da teoria das cores. Mas os cientistas que a criticaram raramente se deram ao trabalho de uma visão panorâmica dos escritos naturalistas de Goethe, caso em que ficaria evidente que as partes finais da teoria goetheana sobre a natureza se aproximam propositalmente do discurso místico e até alquímico, assumindo-se mais como visão filosófica a repensar a natureza e a relação do homem com ela do que efetivamente preocupado com a óptica. Peter Hofmann chega ao extremo de dizer que *A doutrina das cores* é o tratado teológico de Goethe (COELHO, 2012, p. 145). Poderíamos acrescentar que Goethe aos poucos descobriu e se apaixonou por uma visão ecológica da realidade, que passou a lhe interessar bem mais que o fazer científico propriamente dito.

Em conversa com Frauenstädt, Schopenhauer narra um de seus encontros mais significativos com Goethe da seguinte maneira.

Mas este Goethe era tão inteiramente *realista*, que não admitia chegar-lhe ao senso, que os objetos enquanto tais possam apresentar-se, na medida em que são representados pelo sujeito conhecedor. O que, disse-me ele apressado, encarando-me com seus olhos de Júpiter, a luz deve manifestar-se, na medida em que você a vê? Não, o senhor não estaria lá, se a luz não vos visse. (HOFMANN, 2001, p. 87, tradução nossa).

Acompanhando a biografia intelectual de Goethe, observamos que suas transições filosóficas, científicas e artísticas mais importantes se dão à sombra de descobertas textuais (COELHO, 2012) da fase impetuosa do *Sturm und Drang*, sob influência de Rousseau e Espinosa para uma fase científica à sombra da *Terceira crítica* de Kant e das discussões com Schiller e Schelling, até uma fase completamente independente de que o *Fausto* é o maior testemunho. Pela inclinação religiosa e pela forma heterodoxa de lidar com a ciência, percebe-se que Goethe não pode ser um pensador crítico ao estilo mais analítico e racionalista, como Cusa, Kant e até Platão a seu modo podem ser descritos. Ele é, contudo, um tipo de indivíduo que quer ser religioso desprezando todas as religiões empíricas, que quer ser cientista menosprezando os valores da ciência estabelecida. Isso nos sugere a presença de um viés crítico, na medida em que ele também não recaia em ceticismo. Como Erasmo, ele escapa em muitos pontos do perfil e do campo de trabalho de um filósofo, sem perder de vista, contudo, que a prioridade do pensamento é o questionamento radical dos juízos e suas condições de formulação. Ao posicionar a poesia e a mística no topo da hierarquia dos discursos, acima da

⁴² Isso não impediu que alguns cientistas, entre eles físicos tão célebres quanto Heisenberg, identificassem corretamente o propósito filosófico da teoria goetheana da cor e a valorizassem nesses termos.

ciência e de qualquer estudo mais escolástico, ele não pretende formar uma ontologia estetizante ou religiosa que submete a razão e o conceito ao sentimento e à intuição. Ele acredita, ao contrário, que a insuficiência descritiva de nosso aparato intelectual se manifesta sobejamente nesses assuntos nos quais o conceito sequer é possível. Assim, somos forçados a recorrer à metáfora, ao símbolo e à alegoria. Ao invés de supor que a poesia e a religiosidade revelam algum saber especial, ele as abraça como formas de conscientização da ignorância.

Diferentemente de poetas que escrevem sobre qualquer coisa do modo como querem, Goethe acredita que a função da poesia é a catarse de tipificações arquetípicas (ZIMMERMANN, 2002). Um poema sobre uma rosa extrai do entendimento a súpula do conhecimento (científico) sobre a rosa, relaciona-a com a cultura e a ação humana (símbolo) e reforça a consciência de que a “coisa em si” (ele não usa essa expressão), a essência fenomenal da rosa permanece algo distante, sugerindo um mistério que permanece. Este é o tipo de exigência que Goethe crê dever ser aplicada aos poetas. De certo modo, seu papel é um equivalente ao papel do filósofo sistematizador: apresentar uma síntese entre o fenômeno ou objeto e nossa percepção, sentimento e consciência, no mais alto nível possível.

Isso não impede que o poeta fale, por exemplo, sobre assuntos mitológicos. Na verdade, estes são assuntos peculiarmente propícios, unificando regras gerais da psicologia, dos relacionamentos humanos ou mesmo das leis naturais a situações estereotípicas que as tornem mais claras. A ciência faria bem em usar mais o mito como recurso didático, comprovadamente o melhor recurso exemplificador.

Finalmente, o romance também tem, para Goethe, papel de relevo em uma cultura iluminista e progressista. A novela, caracterizada por sua proximidade da vida cotidiana e banal, permite a inserção e o tratamento de questões novas em perfeita consonância com a familiaridade e a naturalidade de uma narrativa cotidiana. Daí o ser tão arrojada a proposta dos romances de formação, ou romances educativos (*Bildungsroman*). Eles se resumem a nada menos que a transformação do caráter dos homens através de narrativas paradigmáticas, educando-os para a própria felicidade. Isso é o que pretende realizar a obra-prima dos romances formativos: *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

Em resumo, a filosofia de Goethe conserva a ideia socrático-helenística da relatividade e da limitação do saber humano, estabelecendo, ao mesmo tempo, que se o pouco saber do homem não é suficiente para conduzi-lo à felicidade todo o saber é estéril e vão. Há de se crer, portanto, que, em meio às trevas, as fagulhas de saber bastam para nos orientar pelos caminhos da vida. Por menor e mais incerto que seja o saber, dele dependem toda a nossa esperança de salvação, a orientação e o sentido da vida, ainda que precários. Mas essa precariedade faz decair qualitativamente o caminho, de certeza em esperança.

O HOMEM; CARENTE FILHO DA NATUREZA

A verdade contradiz a nossa natureza, o erro não, e isso por uma razão bem simples: a verdade exige que nós devamos nos reconhecer como limitados, o erro nos seduz de sermos de um modo ou outro ilimitados. [310] (GOETHE, 1976, p. 67, tradução nossa).

Como Rousseau no discurso do vigário savoiano, Goethe acredita que o projeto filosófico é necessariamente levado à bancarrota quando se fecha em sistema, escola, doutrina ou meramente quando adota um princípio fundamental em detrimento de outros. A prova incontestável desse destino está na contradição entre os sistemas filosóficos, ultimamente dependentes da pessoa que formula cada um deles. Se filósofos jamais concordam quanto aos detalhes derradeiros da fórmula filosófica, devemos abandonar sua busca, não insistir em apresentar mais e mais argumentos contra sistemas e escolas adversários. Em filosofia, a lógica da guerra total é tão descabida quanto na sociedade, pois, quando todos os agentes elegem a meta da vitória final sobre todos os demais, o resultado só pode ser a aniquilação mútua ou o conflito perpétuo. É infantil esperar que uma linha argumentativa (a minha, obviamente) vença todas as outras, formuladas por indivíduos igualmente competentes e conscienciosos.

Convém basear toda uma “filosofia” em ataques aos sistemas alheios – quando não ao caráter e senso dos adversários –, pois com isso se evita tanto a árdua construção quanto a ameaçadora valorização do mérito alheio. Ademais,

Reconhecer o erro é bem mais fácil do que encontrar a verdade; aquele jaz na superfície, permitindo que lidemos com ele prontamente; esta se encerra na profundidade, e pesquisá-la aí não é tarefa para qualquer um. [166] (GOETHE, 1976, p. 45, tradução nossa).

Jamais deveríamos dar tanta atenção a filósofos que desconstroem, ou mais honestamente destroem argumentos do que aos que edificam e elaboram. Essa segunda tarefa representa o *avanço* realizado apesar dos erros cometidos e que outros podem prontamente apontar; a primeira costumeiramente não nos oferta qualquer serviço, pois é raro aproveitarmos de um autor aquilo que ele não fez bem.

Contrário ao tamanho das pretensões modernas, Goethe vê nos antigos um modo infinitamente mais elegante e civilizado de apresentação das teorias, sem militâncias e mantendo o

crivo crítico sempre voltado para si próprios, como autocrítica. “Deve-se pensar”, proclama ele, “na grandeza dos antigos, particularmente na escola socrática, que punha diante dos olhos a origem e os fins de todas as vidas e ações, não para uma especulação vazia, senão para fomentar a vida e a ação” [658] (GOETHE, 1976, p. 130).

Melhor que a média dos gregos, os pensadores romanos mantinham-se em constante fiscalização, mediante o uso generoso de ceticismo e pragmatismo: se a filosofia não nos alerta para o fato de que as teorias são nossas invenções, ela se enrijece em doutrina; se as teorias não alteram em nada nenhum aspecto da vida, elas são frívolas e despropositadas. Goethe considera intolerável tanto uma filosofia que afirme ter encontrado o Graal quanto uma que apresente distrações abstratas e palavrório desvinculados da realidade. Desnecessário dizer que ele não está satisfeito com os filósofos em geral.

Mas o navegar tranquilo e maduro da filosofia, com postura mais exploratória do que conquistadora, não deve nem pode significar a capitulação do conhecimento e dos princípios éticos ao ceticismo e ao niilismo. Isso equivaleria à atitude identicamente infantil de desistir da viagem e deixar o navio da sabedoria naufragar por falta de mapas náuticos confiáveis.

“O mundo já não está suficientemente cheio de mistérios, para que se precise transformar os mais simples fenômenos também em um enigma?” [81] (GOETHE, 1976, p. 35). Por que deveríamos, na ausência de uma pedra angular absoluta para todo o saber, ignorar a utilidade das regras e máximas de conduta, a confiabilidade de processos naturais pacientemente observados ou a exatidão escrupulosa das relações matemáticas? Continua a ser racional a escolha entre o melhor de dois, ou o menos ruim, ainda quando não tenhamos as condições completas para a justificação infalível de por que uma opção é melhor do que a outra.

O ceticismo é o fiscalizador supremo da consciência. Um limite claro e racional para nossa arrogância. É a linha vermelha pintada na borda do precipício. O dogmático argumenta como se voasse por sobre o abismo, abandonando o chão da experiência e do simples entendimento. Mas o cético é igualmente insensato. Ele vê a incoerência do voo dogmático, e, amargurado, se atira ao precipício da ignorância completa, abandonando o lugar estável de onde podia julgar razoavelmente bem as coisas. “Nosso erro consiste sempre em duvidarmos do certo e nos fixarmos no incerto” [580] (GOETHE, 1976, p. 117). Falta simplicidade ao filósofo. Aquela naturalidade do senso comum, que executa o que é possível e que está à mão, deixando para o recreio o joguete das dúvidas hiperbólicas e das demonstrações metafísicas.

Enfim, Goethe acreditava em uma filosofia que continuaria a ser praticada mais ou menos da forma como se via, mas a “etiqueta” do filósofo deveria ser corrigida a fim de torná-lo mais consciente de seu “lugar” no mundo. O filósofo deveria ser eclético, mesmo quando sua filosofia não o fosse. Deveria estar aberto e manter mente desapegada e tolerante diante da pluralidade das ideias, especialmente das contrárias a seus instintos, e, sobretudo, deveria ser capaz de lidar com outras filosofias, não (necessariamente) como concorrentes, mas como projetos adequados a outras preocupações e idiosincrasias de outras mentes.

O *Fausto* é o grande repositório filosófico de Goethe, apresentando-nos justamente um protagonista que, pleno de conhecimento e realizações intelectuais, não escapa à falta de sentido e desespero. O doutor Fausto é um filósofo de estatura, suficientemente bom para perceber que nenhuma escola ou doutrina cumpre a promessa de apresentar a verdade e derribar conclusivamente os argumentos de seus opositores. Corretamente, ele identifica a condição aporética do pensamento humano, angustiando-se irremediavelmente. E, nesse estado, ele acaba se envolvendo em uma aposta com o diabo, o que Goethe nos mostra tratar-se de uma estupidez. Mefistófeles (o diabo), por sua vez, havia se acertado com Deus antes de iniciar a aposta que tem em “jogo” a alma de Fausto.⁴³ E Deus parece bem pouco preocupado com a atuação do diabo. Enquanto este o tenta enganar, Deus não parece nunca levar muito a sério o projeto ou a competência de seu pequeno antagonista. Na teologia goetheana, tais símbolos vêm a significar que a natureza comporta contradições e conflitos, mas mesmo seus conflitos estão ultimamente submetidos a ela. Nada é antinatural, pois até o antinatural se mostra natural.

A moral da estória é que Fausto fracassa intelectualmente ao render-se ao paradoxo da fundamentação dos valores e dos princípios do conhecimento. Reconhecer a existência do paradoxo deveria tê-lo conduzido a um gesto de humildade, levando-o ao trabalho despretensioso de, como Platão e Kant, preparar-se da melhor forma possível para o que há de suceder *caso haja* um Deus. Ao se entregar ao niilismo, Fausto fracassa em perceber as implicações da aposta de Pascal (a qual ele, entretanto, não viu ser formulada, pois é um personagem da Renascença).

Ironicamente, ao proferir seu célebre sermão sobre o Evangelho de João, ele não apresenta uma noção de todo anticristã ou atea da gênese, mas, sim, uma que é tipicamente goetheana, com ares de Bruno e Espinosa. Ao invés de traduzir o *Logos* como verbo que se fez carne, ele diz “No princípio era a ação” (GOETHE, 1887, p. 169). O doutor vocaliza o princípio que o há de salvar, apesar de todas as suas confusões teóricas.

Ao final, Fausto redime-se pelo trabalho, o único momento e modo de ser em que ele consegue ser despretensioso e produtivo. É no trabalho que ele consegue ser um homem bom, no entender de Goethe. O *Fausto* apresenta-nos o drama do homem moderno em geral, mas esse drama é sugestivamente protagonizado por um intelectual, e a este cabe muito mais que a qualquer outro o diagnóstico de Goethe. Só pode salvar-se o intelectual que trabalha, e que sabe abafar suas angústias e suas dúvidas vãs em movimentação produtiva, socialmente benfazeja e em estreito contato com a realidade. De outro modo, adoce a mente e apodrece o espírito.

Ao lado de Hegel e antes de Marx, Goethe é o primeiro a inserir o trabalho na constelação ontológica (BLOCH, 1996), não mais como meio para a obtenção de bens, realizações ou estruturas institucionais. E é muito sensível da parte de Goethe que essa ideia seja apresentada como descoberta do protagonista, que se surpreende ao ver seu esforço valorizado por um julgamento que deveria levar em conta apenas a consciência. Nisso, aprende o herói, se revela o caráter ontológico do

⁴³ No Prólogo no Céu, o diabo está diante de Deus sob convocação. Sua postura é a de um funcionário (GOETHE, 1887, p. 161).

trabalho; que ele forma o sujeito nele empenhado, constrói e reconstrói o homem em um embate com a natureza exterior e interior.

Como essa atividade é física e noética a um só tempo, a aquisição do conhecimento, sua revisão e interpretação, o simbolismo poético ou mitológico, o esforço moral em educar as paixões, tudo isso passa a ser trabalho. “Mesmo na ciência não se chega realmente a saber nada, tudo não passa de uma atividade” [415] (GOETHE, 1976, p. 84) Se a ciência levasse ao saber, daríamos as costas ao ceticismo salutar; se ela negasse o saber acomodando-se em letargia, tornar-se-ia veículo da desnaturalização do espírito, conduzindo à depressão, ao desespero e, finalmente, à morte.

Em um nível mais alto nada podemos saber, temos de agir; assim como em um jogo há pouco a saber e muito a executar. A natureza nos forneceu o tabuleiro, onde não podemos proceder como queremos, ela cunhou as peças, e seus valores, movimentos e propriedades são paulatinamente desvendados [420]. (GOETHE, 1976, p. 87, tradução nossa).

Para Heinrich Rickert, a impotência de Mefistófeles está toda em sua incapacidade para o trabalho. Ele faz coisas, até se empenha nisso ou naquilo, mas não conhece o crescimento pessoal propiciado pela dialética do esforço em que sujeito e obstáculos medem forças. Por isso, a figura de Mefistófeles é a de um diabo bastante limitado, embora em sentido totalmente distinto do homem. Ele não nos chega a ameaçar, se com ele não nos entregamos à indolência e à pusilanimidade, e é mais simpático do que detestável. Sua melíflua amargura e seu hedonismo desembaraçado exercem um agrado natural a qualquer homem. Como o Deus e o diabo do *Fausto* são atores simbólicos de uma teologia da natureza, não há separação radical entre eles, nem dicotomia maniqueísta. A diferença é toda uma modulação do sensual/material ao racional/moral. Estando na primeira quadra, o diabo é um empecilho à realização do potencial humano, mas não um mal radical, que Goethe não aceita (RICKERT, 1932).

Com um diabo tão tranquilo, Goethe parece expressar um otimismo heroico, da potencialidade e da liberdade quase irrestritos. Ao contrário dessa aparência, as limitações a que os seres finitos estão sujeitos (limitação de que o diabo, como princípio finito e regrado também está sujeito) fá-los bastante determinados. Sem expormos em detalhes toda a teoria goetheana da liberdade, contentamo-nos em afirmar que ela soa como um espinosismo vivificado por Rousseau; de todos os lados, estamos limitados pelas leis naturais, pelo confronto com os demais seres e objetos, mas essa limitação está toda em nosso favor, de vez que somos células de um grande organismo. De certa forma, tal monismo não esmaga a individualidade, pois, estando em função do todo e limitados pelo todo, somos também parte dele e tudo nele está em função de nós.

Em idade avançada, o poeta escreve ao conde Brühl, em 23 de outubro de 1828:

Sob qualquer aspecto que queiramos considerar nossas vidas estamos exteriormente condicionados da primeira à última respiração. Apesar disso, estamos em posse da mais elevada liberdade, a de desenvolvermos nosso eu interior de modo a harmonizar nossas

vidas à ordem moral do mundo. Neste sentido, não importa que obstáculos possamos confrontar. Somos sempre capazes de alcançar uma paz com nós mesmos. (CURTIS; WEIGAND, 1949, p. 184, tradução nossa).

O problema metafísico das determinações psicobiológicas, sociais e de outras ordens naturais não chega a mitigar a liberdade. Mas condicionamentos ilegítimos, antinaturais o podem. Nisso, Goethe é um seguidor de Voltaire e dos enciclopedistas, e um dos pioneiros a trazer a crítica da religião para a posição central em sua própria cultura.

Para entendermos o papel crítico de Goethe como limitador da religião e promotor da liberdade, precisamos acompanhar o teocídio de Goethe; e, como através da morte de Deus, ele salva a religiosidade.

A MORTE DE DEUS, A LIBERTAÇÃO DO HOMEM E O RETORNO DO FILHO PRÓDIGO

Convicto de que a religião engessada em condicionamento social é o pior dos aparatos obscurantistas, responsável pela diminuição dos horizontes do espírito, enquanto as coerções físicas só ao corpo restringem, Goethe assume para si o ônus de um rompimento completo e crítica feroz à teologia dogmática, às noções mais culturais e impositivas da fé cristã “empírica” – a fé pregada e descrita por Jesus não lhe incomodava.

Goethe desferiu seu ataque à religião instituída através de poemas, entre os quais se destacam *O Prometeu* e *O Divino*. Tão devastador foi seu impacto sobre a sociedade que estes dois poemas apenas ensejaram reações de numerosos pensadores (TIMM, 1974, p. 188-191), e Goethe envolveu-se em ácida controvérsia com Friedrich H. Jacobi (1743-1819 d. C.), que se empenhou em disputas semelhantes, acusando Fichte, por exemplo, de ateísmo.⁴⁴

Em *O Prometeu*, fica claro que o Zeus dos trágicos e o Pai dos evangelhos são imagens míticas, belas, mas que devem ficar no seu lugar, abaixo do homem, como seu produto poético e mítico (HIRSCH, 1952, p. 260). Seu tom e seu propósito são explicitamente os da crítica cultural, e nele sobressai o gênio artístico de Goethe associado às suas preocupações filosóficas e teológicas. Nas palavras de Hermann Korff, é “o poema mais revolucionário de todos os tempos [...] A luta do indivíduo por seu direito divino, que lhe foi tão negado pelo déspota universal do cristianismo, quanto os direitos políticos lhe foram negados pela nobreza absolutista” (KORFF, 1954, p. I, 273).

Soa assim o poema:

Protege o teu céu, Zeus/Com um véu de nuvens/
E esforça-te, como o moço,/Para ceifar os abrolhos/
E estar no cume das montanhas./Mas deixa-me intacta a minha Terra/
E minha choupana, que tu não construístes,/E minha lareira/
de cujo calor/Tu me negaste.

Nada conheço de mais pobre/Sob o Sol, do que vós Deuses!/
Vós nutris preocupados/De sacrifícios e rezas /
A Vossa majestade/E não os teríeis se não fossem/
Crianças e Mendigos,/Tolos cheios de esperança.

⁴⁴ Na época, uma acusação de graves consequências. Fichte chegou a perder seu emprego na universidade por causa dela.

Quando era um menino/e tudo ignorava/
 volvia meus pasmos olhos/para o Sol, como se no alto houvesse/
 um ouvido, para minhas queixas escutar,/Um coração como o meu/
 Que se apiedasse do sofredor.

Quem me sustentou/Contra o assédio dos titãs?/
 Quem me salvou da morte,/Da escravidão?/
 Não hás realizado tudo por ti mesmo,/Santo, ardente coração meu?/
 E ardes jovem e bom/Enganado de gratidão/
 Ao que dormia lá acima!/
 Eu honrar-te? Pelo quê?/
 Aliviaste as dores/Daqueles que te suplicam?
 Enxugaste as lágrimas/Dos aflitos?/Não me forjaram como homem /o tempo onipotente/e
 o eterno destino,/Meus senhores e os teus.

Acaso deliras;/Devia eu odiar a vida,/
 fugir para o deserto,/ porque nem sempre alcancei/
 A todos os meus sonhos?

Aqui sentado, modelo homens/À minha imagem,/
 Um gênero, que a mim se iguale,/Para sofrer, chorar,
 Fruir e se alegrar/E não mais te adorar/
 Como eu! (GOETHE, 1992, p. 161, tradução nossa).⁴⁵

O Deus que aqui morre, uma morte de inanição, por falta de fé e credibilidade, não é apenas o Deus problemático e moralmente questionável de algumas passagens do Velho Testamento. O ataque é profundo e fere mais do que uma “má visão” de Deus, manipulada por inquisidores e praticantes de simonia. É o ataque contra o Deus do qual o homem é totalmente dependente, que o infantiliza e muito frequentemente lhe frustra, que a razão rejeita e que a teologia precisa proteger sob um véu de dogmas e mistérios abstrusos.

No entanto, essa não é a história completa. Outros poemas e obras numerosas dão a entender que Goethe é religioso, presumivelmente muito religioso. Seu teocídio não é nietzschiano, pois não se faz acompanhar de niilismo, ao menos não de um niilismo tão duradouro, pois o vazio da morte do Deus-regente é preenchido pelo sussurro do Deus-natureza. Destruída a imagem patriarcal que nos foi legada pelos mitos arcaicos da Judeia, da Grécia e de Roma, libertamo-nos do Deus da

⁴⁵ *“Bedecke deinen Himmel Zeus/ Mit Wolkendunst/ Und übe, dem Knaben gleich,/ Der Disteln köpft,/ An Eichen dich und Bergeshöhn!/
 Musst mir meine Erde/ Doch lassen stehn/ Und meine Hütte, die du nicht gebaut,/ Und meinen Herd,/ Um dessen Glut/ Du mich
 beneidest./ Ich kenne nichts Ärmeres/ Unter der Sonn als euch, Götter!/ Ihr nähret kümmerlich/ Von Opfersteuern/ Und Gebetshauch/
 Eure Majestät/ Und darbtet, wären/ Nicht Kinder und Bettler/ Hoffnungsvolle Toren./ Da ich ein Kind war,/ Nicht wusste, wo aus noch
 ein,/ Kehrt ich mein verirrtes Auge/ Zur Sonne, las wenn drüber wär/ Ein Ohr, zu hören meine Klage,/ Ein Herz wie meins,/ Sich des
 Bedrängten zu erbarmen./ Wer half mir/ Wider der Titanen Übermut?/ Wer rettete vom Tode mich,/ Von Sklaverei?/ Hast du nicht
 alles selbst vollendet,/ Heilig glühend Herz?/ Und glühtest jung und gut,/ Betrogen, Rettungsdank/ Dem Schlafenden da droben?/ Ich
 dich ehren? Wofür?/ Hast du die Schmerzen gelindert/ Je des Beladenen?/ Hast du die Tränen gestillet/ Je des Geängsteten?/ Hat
 nicht mich zum Manne geschmiedet/ Die allmächtige Zeit/ Und das ewige Schicksal,/ Meine Herrn und deine?/ Wähntest du etwa,/ Ich
 sollte das Leben hassen,/ In Wüsten fliehen/ Weil nicht alle/ Blüenträume reiften?/ Hier sitz ich, forme Menschen/ Nach meinem
 Bilde,/ Ein Geschlecht, das mir gleich sei,/ Zu leiden, zu weinen,/ Zu geniessen und zu freuen sich,/ Und dein nicht zu achten,/ Wie ich!”*

tribo, um Deus étnico, legalista e antropomórfico que corresponde ao que Feuerbach chamaria de projeção ideal das características e expectativas humanas.

Este Deus que exige sacrifício, que comercia por nossos atos, que vigia, premia e pune, que lançou o homem no mundo para depois apartar-se, desaparecer, é um Deus profundamente merecedor da morte, mais que isso de uma execução em nome da liberdade. Com essa morte, presta-se grande serviço à religiosidade do espírito, da razão e do coração (KORFF, 1954, p. 274-275).

Esta nova religião, jovial e fresca, vivaz e natural, é um senso espiritual compatível com a era científica, em que o sagrado são os fenômenos naturais. A glória e a bênção estão na liberdade humana. A lei de Deus está escrita na consciência de cada um. O que passa a ser adorado é o todo, o absoluto, e esta infinitude é inefável. Não pode ser resumida em um conceito ou imagem. Não pode ser descrita pela pobre e limitadíssima compreensão humana. Por isso, a nova religião consiste em um assombro com o céu estrelado, com o campo florido, com a brisa nos galhos e o trovão em mar tempestuoso. Assombro que traz consigo um gosto de infinito.

Em carta a von Müller, de junho de 1827, Goethe disse:

A liberdade não é senão a possibilidade de fazer a coisa racional sob todas as circunstâncias. O absoluto está para além do razoável. É por isso que soberanos frequentemente optam por agir irrazoavelmente, a fim de reterem seu senso de uma liberdade absoluta. (CURTIS; WEIGAND, 1949, p. 183, tradução nossa).

Assim como uma liberdade absoluta é um contrassenso, um ato arbitrário da insanidade de um tirano, assim como a certeza do saber é uma equivalente insanidade na ciência, reter o absoluto e pretender ter a sua posse é a insanidade da religião. Um desatino que já durou tempo demais.

O mínimo que se espera de uma teologia natural, em tempos de liberdade, crítica e ciência, é “um Deus que só se possa amar”. Um *En kai Pán*, *Um e Tudo*, imanente e transcendente ao mesmo tempo, nem suplemento de nossas misérias, nem um totalmente outro que não encontramos. Contra um tal Deus, é espúria a revolta e desarrazoada a dúvida. Entretanto, ele não é uma figura tão pobre que caiba no amplexo de nosso entendimento.

Goethe expande em múltiplos aspectos criativos sua visão libertadora. Ele questiona radicalmente a estrutura e o papel da ciência, enfatizando seu limite e sua relatividade, pois “a ciência que pertence a nós é a atual, não a do passado nem a do futuro” [1.159]. (Goethe, 1976, p. 199), o conhecimento humano está associado ao estágio de maturidade da civilização e à formulação que ela pode receber nesse estágio. Na literatura, criou mais gêneros do que qualquer outro autor da língua alemã, estando entre os escritores mais inovadores. Na religião, ele soube aplicar esse ímpeto para ultrapassar cânones e concepções, abraçando a ideia de uma religião privada para cada um. Não que Goethe não admirasse Cristo, Francisco de Assis, Jan Huss e Lutero, mas um cristianismo que menosprezasse Hafis e Espinosa parecia-lhe acrítico e contraditório.

REFERÊNCIAS DA PARTE 4

KANT

BOJANOWSKI, J. *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung. Kant-Studien 151*. Berlim: Walter de Gruyer, 2006.

BRANDOM, R. *Recollections of Idealism*. Disponível em: <<http://www.pitt.edu/~brandom/currentwork.html>>. Acesso em: 22 jun. 2015.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlim: Verlag Bruno Cassirer, 1923.

CASSIRER, E. *Kant: vida y doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Economica de España, 1993.

CHISHOLM, R. *Theory of knowledge*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlim: Bruno Cassirer, 1904.

GUERZONI, J. A. D. Semântica transcendental, modalidade e demonstrabilidade. *O que nos faz pensar*, n. 4, p. 37-55, 1991.

HENRICH, D. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982.

HESSEN, Js. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado, 1978.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖSLE, V. *Objective idealism, ethics, and politics*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1998.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlim: Heimann, 1870.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LAU, C-F. *Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective*. *Kant-Studien* 99. V. 3. Berlim: Walter Gruyter, 2008. p. 312-338.

LONGUENESSE, Be. Kant on *a priori* concepts. In: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

NAGEL, T. *A última palavra*. São Paulo: Unesp, 1997.

SANTOZKI, U. *Die Bedeutung antiken Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*. *Kant-Studien* 153. Berlim: Walter de Gruyter, 2006.

SCHÖNECKER, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. *Kant-Studien* 149. Berlim: Walter de Gruyter, 2005.

GOETHE

BLOCH, E. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

COELHO, H. S. *Livre-arbítrio e sistema: conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

CURTIS, L.; WEIGAND, H. *Goethe: Wisdom and Experience*. London: Routledge e Kegan Paul, 1949.

GOETHE, J. W. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.

GOETHE, J. W. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1887.

GOETHE, J. W. *Gedichte: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1992.

GOETHE, J. W. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

GOETHE, J. W. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003.

HIRSCH, E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Gutersloh: Bertelsmann, 1952.

HOFMANN, P. *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2001.

KORFF, H. A. *Geist der Goethezeit. In 4 Bänden*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1954.

RICKERT, H. *Goethes Faust*. Tübingen: Druck von Laupp, 1932.

ROBERTS, F. C. *Gottfried Arnold as a historian of Christianity: a reappraisal of the Unparteiische Kirchen – und Ketzerhistorie*. Vanderbilt University: Ph.D., 1973.

TIMM, H. *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1, Die Spinozarenaissance. Frankfurt: Klostermann, 1974.

ZIMMERMANN, R. C. *Das Weltbild des jungen Goethe Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.

PARTE 5

WILLIAM JAMES:

**O RELATIVISMO OBJETIVISTA DA
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA**

O CIENTISTA QUE PRECISAVA SER FILÓSOFO

Navegando pelas águas turbulentas da filosofia contemporânea, em suas múltiplas formas desbravadoras e prototípicas de criticismo, quase todas externas (social, linguística, psicológica...), e entre os afloramentos de pontiagudos recifes do dogmatismo em novas roupagens, o espírito crítico chega ao século XX a braços com novos e agigantados problemas. Entre os riscos mais patentes, o relativismo quase total aos moldes de Protágoras e o dogmatismo positivista e cientificista. Nosso último autor só conheceu de perto o segundo perigo, e isso justifica ter voltado seus esforços para uma moderação dos discursos dogmáticos, algo semelhante a que Kant assumira para si, mas com uma mais franca aproximação do relativismo que do absolutismo do saber.

Filho excepcionalmente dotado de uma família culta e razoavelmente abastada, William James (1842-1910 d. C.) parecia destinado ao labor intelectual. Ainda bem jovem, viajou em expedição científica para o Brasil, onde permaneceu um ano, estudou línguas, filosofia e ciências no Reino Unido, na França, na Suíça e na Alemanha, adquirindo sólida e diversificada formação que ia do latim à filosofia clássica alemã, das artes à biologia. Retornando a Boston, sua cidade natal, forma-se em Medicina em Harvard – profissão para a qual reconhece não ter nenhuma vocação, e parte rapidamente para a carreira acadêmica, na qual pode dar vazão a seus anseios de pesquisador e indivíduo introvertido.

Começou por lecionar anatomia e fisiologia em 1873, em Harvard, psicologia em 1875, tendo sido um dos fundadores do campo, migrando para a filosofia pouco antes de 1880. No entanto, por dez anos ainda está bastante envolvido com a redação de seu *best-seller*, um manual de psicologia cujos problemas o despertaram decisivamente para a necessidade de se adentrar o mérito filosófico das ideias em uso em tal área. Muitos dos temas psicológicos, contudo, permanecem estreitamente vinculados às suas preocupações da fase filosófica. Apesar desse vínculo, em 1897 ele solicita a transferência da titulação universitária da psicologia para a de filosofia. Lecionou em diversas outras universidades, como a Columbia, e proferiu uma das respeitadas *Gifford Lectures* em Edimburgo.

A ampla formação e o campo de atividades profissionais diversificados refletem de alguma maneira a mente efervescente de influências variadas, como Schelling, Peirce, Kant, Spencer, Emerson, Flournoy, Hodgson, Renouvier, Darwin, Comte, Myers e Wundt na linha de frente, e um sem número de autores ao fundo.⁴⁶ A obra de James retrata bem sua preocupação de estar a par de quase tudo o

⁴⁶ Para um quadro mais abrangente e explicativo da formação de James, ver Sech (2010).

que havia em seu tempo. Não era, todavia, um bibliófilo sisudo, sendo considerado boa companhia, apesar de reservado. Em aulas, textos e palestras públicas, dava vazão à mordacidade reprimida em sociedade, a ponto de se tornar anedota muito veiculada que um aluno teria feito uma intervenção impaciente para que o professor “ficasse sério por um momento” (BOUTROUX, 1912, p. 12).

Tematicamente, a obra de James é muito abrangente para ser comentada em resumo, a despeito de não ter sido um autor muito produtivo em termos de volume de escritos. Para nosso interesse, o pragmatismo e suas teorias sobre a escolha de crenças e os critérios de verdade formam o essencial de sua contribuição a um manual do pensamento crítico.

Poupamo-nos da futilidade de esgrimir a favor dos autores apresentados neste livro como significativos para o desenvolvimento das ideias críticas. Não nos caberá afirmar, por exemplo, que James esteja mais certo de que adversários tão grandiosos quanto Bertrand Russel, ainda que muitos filósofos considerem o primeiro o vencedor da disputa entre os dois. Como já enfatizado em relação a outras referências aqui adotadas, esta não é uma história da filosofia em geral, apenas uma história do pensamento crítico e seus métodos. Nesse escopo, James é certamente um autor que tem de ser considerado, apesar dos muitos problemas teóricos e terminológicos que acompanham inevitavelmente um filósofo que opta por escrever para um público quase leigo em filosofia.

Igualmente peculiar, talvez, é o fato de que termos de falar também de sua grande obra psicológica, *Princípios de psicologia*, não só porque nela o método crítico é magistralmente aplicado à ciência, mas também porque aí se evidencia a indissociabilidade do interesse filosófico de James em todas as questões. Da minuciosa descrição anatômica à mais abstrata consideração filosófica, *Princípios* é considerado uma obra-prima da literatura mundial, e continuará a ser lido como repositório histórico profundo do debate científico e filosófico muito depois que suas posições e conceitos estiverem todos obsoletos; e é não menos impressionante o fato de que, após 130 anos, não estão. Esta força teórica está em sua capacidade de conciliar sem remendos e ajustes precários uma visão científica de mundo e uma consciência permanente do caráter filosófico de nosso conhecimento, o que inclui a visão científica de mundo.

Pode-se concordar com Platão e Aristóteles em que a melhor parte do homem é o intelecto, mas, após Darwin, temos de ser realistas quanto ao sentido da cadeia do ser. (BOUTROUX, 1912, p. 99-100). Ao invés de descer, ela sobe, da biologia à psicologia, desta para a filosofia, a religião, a arte ou a ciência. Se quisermos afetar o topo, precisamos trabalhar a base: os hábitos. Toda educação precisa realisticamente partir da repetição e do esforço continuado no desenvolvimento de hábitos, que só então cultivam emoções, sentimentos e sensações estáveis, previsíveis ao invés de acidentais, e a partir dessas sensações e sentimentos instrumentalizados em rotina realizamos as grandes tarefas da técnica, da arte e da moralidade. Não há criatividade, gênio ou boa índole que pousem em um sujeito desregado e o tornem bom e sensato.

Por outro lado, esse ser biológico e psicológico sob a lente do cientista é o mesmo ser ideal e moral em que o poeta e o santo enxergam a glória e a beleza. Portanto, o dogmatismo cientificista

e as filosofias que o sustentavam, abundantes em todo o século XIX e primeira metade do XX, são tão alvo do criticismo e da visão verdadeiramente científica de mundo quanto a superstição e os preconceitos mais vulgares.

Em suas primeiras páginas, James desferiu um duro golpe no dogmatismo cientificista, que em seu tempo era tensionado pelos opostos do positivismo e do idealismo racionalista. Tal golpe dá-se com o afastamento da polarização rumo a um terreno intermediário de onde a psicologia pode legitimamente se afirmar como ciência, por seu método empírico e restrição temática à consciência encarada como fenômeno, sem ignorar que grande volume de objetos e abordagens da psicologia são, na verdade, oriundos da filosofia. De fato, James está consciente de que tal configuração não será ultrapassada. A psicologia sempre terá de incluir muito próxima e entremeada a si a filosofia, mas porque os próprios fenômenos estão no limite do que pode ser humanamente compreendido, não porque se confundam o discurso filosófico e o científico. A forma de evitar essa confusão é a limitação da tarefa científica a termos e conceitos que possuam efetividade empírico-prática. De outro modo, perde-se o lastro que mantém a discussão no âmbito científico, e alçam-se voos filosóficos impossíveis de se mensurar e avaliar concretamente.

Na exata contramão da prerrogativa positivista e racionalista de aumento da precisão descritiva e da necessidade de tomadas de decisão quanto a perspectivas e interpretações, James alega que é mais cientificamente sóbrio abrir mão desse refinamento quando ele exigir tomadas de posição filosóficas. Contrariando também o senso comum, devemos manter um ar de vagueza quanto às definições últimas se quisermos evitar a saída do terreno científico.

Em certo estágio do desenvolvimento de uma ciência qualquer um grau de vagueza é o que mais consiste com a fertilidade. No geral, poucas fórmulas recentes prestaram mais serviço real e cru à psicologia do que a spenceriana, que afirma ser uma mesma a essência da vida mental e a da vida corporal, a saber, “o ajustamento das relações interiores com as exteriores”. Tal fórmula é a vagueza encarnada; mas porque ela leva em conta o fato de que as mentes habitam ambientes que agem sobre elas e sobre as quais elas reagem a seu turno; e porque, em resumo, ela apresenta a mente em meio a suas relações concretas, ela é imensamente mais fértil que a obsoleta “psicologia racional”, a qual trata a alma como existindo a parte, suficiente por si própria e assumida como considerando apenas sua própria natureza e propriedades. (JAMES, 1952, p. 2).

Este princípio da vagueza foi seguido à risca no desenvolvimento jamesiano das questões mais controversas da psicologia da época. Pontos ainda hoje polêmicos, como o inconsciente, a hipnose, o livre-arbítrio, a memória e a identidade, foram cuidadosamente explorados de modo a se preservar sua ambiguidade filosófica. No que diz respeito ao inconsciente, por exemplo, James restringia-se a apresentar os motivos empíricos que justificavam o uso do termo, sem adentrar o terreno especulativo de sua definição.

Há boas razões para afirmar que a mente continua plenamente ativa, independentemente da consciência. A programação dos sonhos é um dos fenômenos principais e universalmente

comprovados de que o esforço da atenção concentrada pode produzir gatilhos mentais capazes de ser disparados em momentos específicos. O exemplo mais típico é o das pessoas que, em pleno sono, despertam precisamente em um horário programado. Outro exemplo clássico de atividade subliminal é o das mães e das enfermeiras que, não tendo o sono afetado por sons desagradáveis e altos, podem ser facilmente postas de pé por um choro de bebê. Este “ouvido seletivo”, ativo mesmo durante o sono, exige da mente um trabalho invulgar de atenção constante e filtragem dos sons relevantes, além da capacidade de acionar o despertar quase infalivelmente na presença da sensação controlada pela mente (JAMES, 1952, p. 131).

A hipnose evidencia a possibilidade de se obter informações ricas que o estado consciente não fornece, atos falhos e associações instintivas. Toda uma série de eventos mais ou menos automáticos demonstra que a mente trabalha à revelia de nossa percepção consciente de muitas de suas operações. São estes efeitos práticos, não uma necessidade teórica ou postulatória que nos levam a falar, em sentido concreto, de partes inconscientes da mente. Mesmo o “misterioso” Eu da filosofia é descrito com esta rudeza que pergunta repetidamente: “Qual é a relevância deste e daquele elemento?”

Ele pode ser tudo o que os transcendentalistas dizem dele, e tudo o que os empiristas dizem que ele é, mas ele não é em nenhuma medida *mero* “*ens rationis*”, discernido de modo intelectual, e não é *mero* somatório de memórias ou *mero* som de uma palavra em nossos ouvidos. É algo com o qual nós também chegamos a ter conhecimento sensível direto, e que está tão presente em qualquer momento da consciência em que ele está presente, quanto em toda uma vida destes momentos. Quando, há pouco, o chamamos de abstração, isso não quer dizer que como algumas noções gerais ele não pode se apresentar em uma experiência particular. Só significa que no fluxo da consciência ele nunca foi encontrado totalmente só. Mas, quando ele é encontrado, ele é sentido; assim como o corpo é *sentido*, numa forma abstrata de se sentir, porque o corpo jamais é sentido inteiramente só, mas sempre junto de outras coisas. Agora, podemos dizer mais precisamente em que consiste esse sentimento de um self central e ativo, – não necessariamente tão bem o que é o self, como um ser ou princípio, mas o que nós sentimos quando nos tornamos conscientes de sua existência? (JAMES, 1952, p. 193, tradução nossa).

Por um lado, assusta-nos essa capacidade e desembaraço com que James radica nossos mais metafísicos e abstratos objetos no terreno factual, mas ele o faz com tanto senso de adequação, extraindo destes objetos toda a sua dimensão suprassensível que, mesmo o que deles reste de imponderável, soa-nos agora com justiça um imponderável da esfera fenomênica. Ao analisar o conceito de Eu em seu respectivo capítulo, James extrai, por uma espécie de destilação introspectiva do fluxo da consciência, características que vulgarmente passam por ideias: que o pensamento não é estático, nem existe jamais realmente como fotografia, a não ser quando o forçamos artificialmente a uma simplificação didática; que o pensamento tem a *forma* pessoal, o ego não é um objeto ou ideia, mas antes algo como uma categoria aristotélica, que tem ser, mas um ser que não é ele mesmo substância, e, sim, como que um atributo ou propriedade que diz respeito à “substância” da

consciência; que a consciência é um *continuum*, um fluxo de pensamentos; que o Eu não é pensado puramente, mas sempre em relação a um objeto que ele visa como *seu* ou *diante de si*. Isso é apenas parte do muito que se pode dizer a partir da *observação* dos pensamentos e estados de consciência. Elementos para os quais são de somenos importância as ideias que se tenha deles.

O entrave que tolhia as forças da psicologia (naquela época) decorria de sua entrega ingênua ao remédio antimetafísico de Hume e dos utilitaristas. Para destruir o conceito de alma ou um cogito imaculado acima de qualquer análise empírica, reduziram-no a conjunto de associações entre sensações e reações a sensações, destituindo-o completamente da mais mínima dimensão do ser. Um erro que James aponta com inigualável rigor, apesar de se considerar um herdeiro da tradição empirista britânica.

Mas Hume, depois de apresentar essa bela peça de trabalho introspectivo, procede jogando a criança fora com a água do banho, voando para um extremo tão distante quanto o dos filósofos substancialistas. Como estes dizem que o *self* não é nada além de unidade, unidade abstrata e absoluta, assim igualmente Hume diz que ele não é senão diversidade, diversidade abstrata e absoluta; quando na verdade ele é aquela mistura de unidade e diversidade que nós de nossa parte achamos tão fácil de extrair. Encontramos entre os objetos do fluxo (da consciência) certos sentimentos que dificilmente se alteram, que se conservam vívidos no passado tão bem quanto o sentimento presente agora; e percebemos que o sentimento presente é um centro de acréscimo ao qual, *de proche en proche*, os outros sentimentos vão se acomodando ao pensamento ajuizante. Hume não diz nada desse pensamento julgador; e ele nega que esta face de semelhança, este núcleo de identidade que perpassa os ingredientes do Eu, possa existir, mesmo que como algo fenomênico. Para ele não há *tertium quid* entre a pura unidade e a pura separação... Hume, fundamentalmente, é tanto metafísico quanto Tomás de Aquino. (JAMES, 1952, p. 227, tradução nossa).

O aparente exagero na comparação com Tomás não é uma figura de retórica. James sinceramente acredita que, segundo os critérios práticos, uma filosofia que abandona o terreno da experiência para assumir definições peremptórias é indiscernível de seus pares, outras doutrinas metafísicas, independente de quanto se relutou em chegar a esta posição.

Nesse fragmento que pressupõe algum conhecimento da discussão e que está dificultado por sentenças não traduzidas em francês e latim, o que James realmente quer dizer é apenas o seguinte: que ao tomarmos posição conclusiva a respeito do que é o Eu, conceitual e teoricamente, abandonamos o barco limitado da ciência para nadar no oceano (para ele) sem fim da metafísica. Evitar esse desfecho depende de resistirmos à tentação das definições conclusivas, o que só é possível se continuemos acompanhando a manifestação fenomênica do objeto em tela.

O extremo oposto que James tem em mente é o racionalismo de neokantianos e hegelianos de língua inglesa, sobretudo. No entanto, ele também inclui nesse lado da balança os primeiros analíticos e alguns lógicos cujo pensamento “não tem vínculo com a realidade”.

Entre os pensadores mais moderados, e ainda mantendo o foco sobre as definições que lhe interessam na psicologia, estão Locke, Fechner, Lotze, Spencer e Kant. James considera Kant um

dos indivíduos mais capacitados para enfrentar as dificuldades da senda crítica, provavelmente um dos que mais seriamente tentou seguir o caminho do meio que nos permite chegar à ciência sem passar pela metafísica, mas ele acabou recaindo em velhos vícios de sua formação racionalista. A favor de Kant, poderíamos dizer que James também está sujeito a acusação idêntica, reproduzindo aqui e ali hábitos e estereótipos da tradição empirista britânica. Afinal, criticismo parece ser uma trilha estreita e escorregadia demais para que qualquer um se gabe de percorrê-la do início ao fim sem escorregões.

Seja como for, James estava disposto a lidar com o *face value* do Eu transcendental, usando a expressão pontualmente como um correlato suficiente e aceitável de sua própria formulação. Mas ele não pode suportar as versões progressivamente mais metafísicas – ainda mais quando estas pretendem parecer científicas – que vão surgindo desde a morte de Kant até o fim do século XIX e que tentam plenipotenciar o Eu de uma maneira que seria denunciada, por exemplo, por Nietzsche, por sociologistas e psicologistas. Mesmo estando diametralmente apartado destes, James concorda que a elevação do Eu a fundamento metafísico de compreensão de toda a realidade torna-o imune à abordagem científica e, pior ainda, nega cegamente a factualidade do fluxo da consciência, no qual o Eu *aparece* como um pensamento entre os demais. Diferenciado, é certo, como um pensamento transeunte, que acompanha outros pensamentos quase como uma babá, mas, fora isso, dificilmente um suprapensamento absoluto. Agradar-lhe-ia muito mais ter visto ao longo do século um desenvolvimento da noção também kantiana de um sujeito empírico.

O leitor compreenda que estou disposto a deixar a hipótese do eu transcendental como substituto para o pensamento transeunte aberto à discussão em uma *base especulativa geral*. Somente neste livro eu prefiro bater o pé em favor do senso comum quanto a termos estados conscientes sucessivos, pois todo psicólogo assim procede, e porque é difícil de se ver como pode haver uma psicologia escrita que não postule esses pensamentos como seus dados mais essenciais. [...] Minha disputa com os egoístas transcendentais está mais nos *fundamentos* para suas crenças. Se eles consistentemente o propusessem como substituto para o pensamento transeunte, se consistentemente *negassem a existência deste último*, eu respeitaria mais sua posição. Mas tanto quanto os posso compreender eles habitualmente creem no pensamento transeunte também. Eles parecem até mesmo crer na corrente lockeana de ideias distintas, pois a glória capital do Ego em suas páginas é o poder de “superar” a separação e unir o que naturalmente vem desunido, “sintetizando”, “conectando” e “relacionando” as ideias em um conjunto são, para escritores transcendentalistas, sinônimos para *conhecer vários objetos ao mesmo tempo*. (JAMES, 1952, p. 238, tradução nossa).

Nosso interesse filosófico na preocupação de James está em observar o quanto e com que grau de dedicação ele se força a fazer tais distinções, com o objetivo de se manter naquela trilha estreita e escorregadia do pensamento crítico. Do ponto de vista propriamente científico, os resultados que mais interessam em sua psicologia advêm igualmente de ele conseguir empregar seu grande poder introspectivo nessas distinções, escapando com originalidade da grande disputa de escolas então dominantes.

Em passagens mais moderadoras, ele faz declarações como esta:

Jamais teria havido controvérsia entre os associacionistas e seus rivais se os primeiros tivessem admitido a unidade indecomponível de cada pulso do pensamento, e os últimos estivessem dispostos a conceder que pulsos “perecíveis” de pensamento podem compreender e conhecer. (JAMES, 1952, p. 239, tradução nossa).

Mas como exatamente James realiza a pretensiosa promessa de andar pela corda bamba da verdadeira ciência sem cair em nenhuma escola dogmática pelo caminho? Ele ainda não o havia formulado filosoficamente, mas seu método já estava implícito nos escritos de psicologia, e ele continuaria a seguir e refinar esse método usando o nome criado por Charles Sanders Peirce (1839-1914) pouco antes (um artigo de 1878), o pragmatismo.

Malgrado fosse quase inconsciente e não teorizado, o instinto pragmatista de James o serviu bem em *Princípios de psicologia*. Aí já estavam todos os preciosos elementos de aceitação da pluralidade da realidade, da aceitação de que as teorias necessariamente refletem essa pluralidade, não podendo ser reduzidas a um sistema absoluto e final, de que, em meio à pluralidade ou à divergência de opiniões e teorias, temos de escolher a que parece melhor, e tal escolha é tanto um ato da racionalidade prática quanto uma pura e arbitrária escolha, jamais uma prova.

Após análises observacionais e técnicas da percepção, da atenção, da memória, dos movimentos involuntários, das associações e relações lógicas, espaciais e temporais que estabelecemos entre percepções e pensamentos íntimos, chegamos a um capítulo quase puramente filosófico sobre a crença, o elemento que permite à mente dar significado ao que ela viu, percebeu, relacionou e discerniu. E, ligados a essa mera crença, estão nossos conceitos de realidade ou falsidade em última instância.

Toda a distinção entre o real e o irreal, toda a psicologia da crença, descrença e dúvida, é então fundada sobre dois fatos mentais – primeiro, que somos capazes de pensar diferentemente sobre o mesmo; e segundo, que quando o fazemos, podemos escolher a qual forma de pensar aderir e quais descartar. (JAMES, 1952, p. 641, tradução nossa).

Por exemplo, um elemento aparentemente metafísico como o livre-arbítrio, que na psicologia tem indícios na forma de sensações de poder de escolha, depende ultimamente de nossa vontade de crer em nosso próprio poder de mudar (o mundo, a nós mesmos), sendo o determinismo a descrença nesse poder (JAMES, 1952, p. 661). Seu empirismo radical, como ele o definia, o fez pender mais para o relativismo do que Kant, mas não para um relativismo que perdesse o senso de racionalidade, de justificabilidade dos argumentos e das crenças (HADDOCK, 1990). Como as crenças se mostraram flexíveis e igualmente “possíveis” do ponto de vista racional, também a diversidade do eu, do próprio tempo ou do próprio espaço não representavam desafios ou entraves para o senso empírico de James. Entre a redação de *Princípios* e suas concepções psicológicas e filosóficas posteriores, vemos um paulatino abandono do caráter de absolutidade de qualquer conceito.

Dinâmica e orgânica, como observou Goethe, a natureza não se permite enquadrar em nossos esquemas. “Quando você quebrar a realidade em conceitos, jamais poderá reconstituí-la em seu todo.” (JAMES, 1909, p. 261) A consciência e o Eu tornam-se fluidos, transitivos, tempo e espaço são plurais, mesmo em um ponto específico, pois, como o ponto pode pertencer a duas retas, o tempo ou o espaço podem pertencer a dois “mapas de experiência” em dois fluxos distintos de consciência. Alexandre Sech Jr. definiu-o muito bem no fragmento a seguir:

James se referiu a esse exemplo como aquele que pode resolver o enigma de como um ponto pode estar simultaneamente em duas retas distintas. Segundo ele, fazendo uma analogia ao enigma, é possível a uma mesma sala estar em dois lugares simultaneamente se considerarmos o ponto de interseção da experiência pura em que dois processos de sequências associadas a dois grupos distintos, no caso do exemplo exposto por James, a casa onde está a sala e o leitor que se encontra dentro da sala. No primeiro grupo de associados, que se refere ao do leitor, temos o processo de sua biografia encadeada desde o seu nascimento até o momento em que ele se encontra na sala entretido na leitura do livro, enfim, todos os eventos que com ele se sucederam até aquele momento de contato com o segundo processo de sequências associadas. Esse segundo grupo, se também tomado isoladamente, é o da casa constituído por sua história, todas as etapas de sua construção, pintura e decoração, incluindo toda e qualquer experiência ocorrida com ela até aquele momento. Assim, o ponto de interseção é o momento de apresentação da sala ao campo de consciência do leitor, sendo esse seu último termo, da mesma forma que é o último termo da história da casa e conseqüentemente da sala, fazendo dessa experiência, uma experiência numericamente unitária, mas que pertence a dois grupos distintos, podendo ela ser visitada de duas maneiras diferentes. (JAMES, 1976 [1904], p. 7-9 In: SECH, 2010, p. 89).

O alvo aqui, no entender de James, é observar que o caráter absoluto de algumas ideias tidas como invariáveis e puras são, na prática, empregadas de diferentes maneiras, independentemente do que filósofos digam a favor de um *dever* e uma *necessidade* de se apresentarem dessa ou daquela maneira. Tal dever e tal necessidade correspondem muito mais a crenças formalistas do que ao *uso* que, de fato, fazemos das ideias. Não que o intelectualismo e a lógica não tenham uso. Eles o têm, ao contrário, em quantidade e qualidade, mas sua relevância está nesse uso, não em si mesmos.

Princípios como estes, que podem ser multiplicados à saciedade, são propensos a serem chamados de *postulados da racionalidade*, não proposições de fato. Se a natureza os obedecer ela seria *pro tanto* mais inteligível, e entretentes tentaremos conceber seus fenômenos mostrando em que ela os obedece. Até certo ponto somos bem-sucedidos... Mas, em meio a estes incipientes sucessos, ainda se espraia um vasto campo de fatos irracionalizados nos quais os itens simplesmente *estão* juntos, entre os quais não conseguimos passar de um para outro de nenhum modo idealmente “racional”.

Não que estes postulados mais metafísicos da racionalidade sejam absolutamente estéreis – embora bem férteis quando empregados, como os escolásticos os empregaram, como proposições imediatas de fatos. Eles têm fertilidade como ideais, e nos mantêm desconfortáveis e sempre dedicados a reconfigurar o mundo dos sentidos até que suas linhas estejam mais congruentes com as deles. (JAMES, 1952, p. 885, tradução nossa).

Contra este intelectualismo tecnicista, James procede de modo artesanal e contextual, envolvendo sutilmente o leitor em seu “fluxo de pensamentos” (*Stream of thought*). Como observa Charlene Haddock:

Esclarecer algumas passagens requer uma familiaridade geral com todos os seus escritos. Consequentemente, uma sentença isolada de James pode ser usada para provar praticamente qualquer coisa. Isso é arguivelmente o caso para qualquer texto, mas é especialmente verdadeiro para James, por causa de seu estilo de deixar emergir os significados no curso da própria discussão, ao invés de começar com definições precisas por meio de uma defesa de teses explícitas. (HADDOCK, 1990, p. 4, tradução nossa).

É o tipo de autor, enfim, para o qual a exegese textual faz pouquíssimo sentido, e que exige um pensamento panorâmico do desenvolvimento de cada ideia. Isso, contudo, ele não exprime como traço de sua personalidade e estilo, mas como resultado quintessencial de sua posição filosófica. O pensar é um processo vivencial, atrelado a emoções e termos, conceitos. Cada parte sua precisa ser “acompanhada”, ao invés de “apreendida”.

Radical como possa soar, sua defesa de um empirismo crítico não está tão longe do que propunha Kant. Só há divisão por uma linha, uma fronteira, porque sustentar o criticismo é um projeto utópico, e cedo ou tarde os mais dedicados caem para um ou outro lado do muro. Expurgado o exagero da conotação empirista, vemos que o que James quer para a metafísica e a filosofia especulativa é que se assemelhem mais à atitude científica de atacar os problemas à mão sem pressa. Naturalmente, a filosofia tem o dever de pensar o quadro geral e não pode se demorar para sempre nos mínimos detalhes, mas sua tarefa precisa ser entendida como de longo prazo (JAMES, 1952, p. 886), como uma viagem que não terminou, na qual se tem de reavaliar de tempos em tempos qual será o destino final. Há um instinto na razão que clama pela unificação de todas as faculdades, que clama por um absoluto, mas os modelos que se nos apresentam estão sempre condicionados a alguma especialidade da razão, fortalecendo em nós a convicção de que é melhor não almejar a tal grande síntese e nos mantermos em uma plural e liberal abertura para distintas perspectivas filosóficas.

A VIRADA PRAGMATISTA; UM NOVO NOME PARA VELHAS FORMAS DE PENSAR

Sem dúvida, a vida deve ser estimada e guiada em constante referência à experiência, às consequências, às conquistas reais, ao que nós americanos chamamos eficiência. Mas, por outro lado, eficiência não pode ser entendida em termos de dados e números apenas. A estimativa que temos sobre nosso mundo não pode ser imposta sobre nós por mera inspeção de consequências. O que faz a vida valer a pena não é o que você acha nela, mas o que você está disposto a acrescentar nela através de sua interpretação ideal do significado que, como se queira, ela possa ter para você. (Josiah Royce em seu memorial sobre William James).

(ROYCE, 1911, p. 38, tradução nossa).

O fim do século XIX foi marcado pela crítica do intelectualismo, tanto quanto por um intelectualismo espiritualista militante, que parecia se casar perfeitamente com essa crítica. Pensadores independentes e até opostos em suas índoles e teorias, como Nietzsche, Bergson, Peirce e James, estavam do lado anti-intelectualista. Royce, Bradley, Lotze, Rickert e Russel eram apontados ou se assumiam como intelectualistas (ou racionalistas). James opta por não atacar indiscriminadamente o outro grupo (exceto quando é atacado) e aponta suas armas para o hegelianismo cujo intelectualismo considera mais difundido e perigoso.

James acredita que o hegelianismo em geral, e particularmente o de língua inglesa com o qual convive, recaiu no que ele chama de círculo vicioso do intelectualismo. Ele debocha, por exemplo, de um modo de proceder que equivale a “pedir fruta, mas rejeitar cereja, pera e uva, pois essas não preenchem o conceito abstrato de fruta” (JAMES, 1978, p. 271). Uma crítica injusta ao hegelianismo original, sem dúvida, mas que muitos hegelianos do fim do século XIX faziam por merecer.

Justa ou não, esta é a definição de um intelectualismo vicioso, na escolada exposição de William James Earle (estudioso de James que recebeu dos pais a admiração e o nome do autor):

Se a filosofia de James tem de ser classificada historicamente como criticismo do empirismo britânico, é também preciso enfatizar que ele é oferecido de modo autoconsciente como alternativa ao criticismo do empirismo dos idealistas, de Kant a Royce. Se os fatos apontados pelos empiristas comuns são abstratos no sentido de serem incompletos, inadequados ou

parciais, ainda não se pode dizer, como é dito pelo idealismo absoluto, que não há fatos ou que só há um fato, o “bloco-universo” imóvel, como James se referia a esta noção a seu ver levemente ridícula. Não há, para James, razões em geral para a rejeição da óbvia particularidade e individualidade que caracterizam as partes plurais da experiência. James sustentava que qualquer fato alegadamente autossuficiente poderia se revelar de algum ponto de vista ou para algum propósito prático ou intelectual como parcialmente abstrato. Mas há muitos pontos de vista e muitos propósitos com iguais credenciais de racionalidade. Há, conseqüentemente, muitos níveis de fato, e palavras como “parte”, “todo”, “unidade”, “concreto”, “abstrato”, “particular” e “individual” nem sempre bastam para qualificar realidade alguma. Essas palavras são definidas somente dentro de seus contextos propositivos. O idealismo absoluto, em contraste, impõe um padrão único de racionalidade e desenvolve um vocabulário característico que ele aplica *simpliciter*. Esse procedimento conserva certa clareza e solidez, mas sofre de *intelectualismo vicioso*. (BORCHERT, 2006, p. 784, tradução nossa).

Em *Um universo pluralista*, James denuncia os paradoxos de Zenão, do mentiroso cretense e tantos outros como exemplos paradigmáticos de construtos artificiais do mundo intelectual, cujo “mérito” é estarem completamente alienados da realidade que os sentidos e o senso prático reconhecem. Como no hegelianismo, Zenão torna o mundo menos compreensível e menos lógico à medida que ignora sua essência empírica para pensá-lo como puramente lógico. O conceito que deveria tornar a realidade mais compreensível é tão idealizado em si que acaba por não ter referência e contato com nada real. Assim, Aquiles jamais atinge a tartaruga, porque a moção da qual nos certificamos empiricamente, e faz com que saibamos que ele a ultrapassa *de fato*, é uma impressão vaga, incapaz de se definir plenamente em um conceito. A adição fracionada que nos permite imaginar uma aproximação em $1/2$, $1/4$, $1/8$... se mostra perfeitamente pensável e compreensível, mas o ponto em que Aquiles deveria ultrapassar a tartaruga jamais é atingido, permanecendo como limite da série. “A imutabilidade de tais sistemas abstratos é seu grande mérito” (JAMES, 1909, p. 228-235).

No paradoxo do mentiroso cretense, ficamos parados por tempo indefinido, enquanto confiarmos que há uma solução lógica para a sentença de um cretense: “Todos os cretenses são mentirosos”. Se a sentença é verdadeira, o falante não é mentiroso. Logo, a sentença não é verdadeira, justamente quando pode ser verdadeira. E assim por diante.

O paradoxo continua insolúvel ao longo dos séculos, mas um pragmático de tipo jamesiano teria apenas dito “bem, precisamos pegar alguém que diz a verdade, obviamente os cretenses não são bons candidatos, e perguntar-lhe se os cretenses são todos mentirosos”. O problema do pragmatismo é que ele não oferece soluções perenes, nem guarda a elegância dos brinquedos que os colecionadores deixam na caixa para não perderem o viço e o valor. Suas soluções têm sempre a vulgaridade de estarem na hora, no local e nas circunstâncias em que o problema precisa ser resolvido.

É a atemporalidade que nos faz admirar os racionalistas após milhares de anos, e nos intrigar ou aprender com suas proposições. E é a ausência desta imutabilidade que nos faz desprezar a filosofia intuitiva, pois esta se destina a ser superada. Por isso, imaginamos, erroneamente, que a física de Aristóteles é ruim, enquanto o racionalismo de seus contemporâneos nos parece bom e sensato.

A noção das gerações futuras sobre o movimento e o tempo pode nos fazer parecer idiotas, mas o cálculo infinitesimal continuará a ser apreciado. Este é o principal motivo pelo qual o racionalismo, mesmo quando agride nossa intuição básica sobre o mundo, se mantém eternamente sedutor.

Mas a verdade, acredita James, é que o esforço de Aristóteles foi mais científico. Ele observou a realidade e, a partir dela, do que ela realmente *dizia* e como realmente *funcionava*, traçou um quadro, razoavelmente bom e efetivo, para a época. Que depois sua teoria pareça falsa e ridícula para Newton, e que a deste pareça falsa e pobre para Einstein, não significa que seus esforços não foram uteis e profundamente significativos. Só não nos acostumamos ainda a pensar que as melhores teorias empíricas e práticas são sempre superadas. Deixamos os filósofos que estão amarrados por antinomias, paradoxos e fórmulas lógicas ridicularizarem uma intuição superada, mas, enquanto não foi superada, evidentemente qualquer um sabe que a teoria de Einstein é melhor e mais útil que todos os tratados abstratos e lógicos reunidos.

James não chega a afirmar, em oposição ao que aqui apresentamos como a gênese do pensamento crítico, que Platão fosse um pensador dogmático, sujeito a esse intelectualismo vicioso contra o qual ele se opõe – Sócrates não entra em questão, James o tem como ícone não só do criticismo, mas do próprio pragmatismo. Mas, sim, ele acredita que a semente do perigo está insinuada no projeto platônico de apresentar definições como “a verdade da coisa”. Não precisamos discordar da posição de James; ela apenas afirma que o intelectualismo é perigoso *quando* não acompanhado do criticismo. Só conviria acrescentar que qualquer teoria ou doutrina é perigosa quando não acompanhada de criticismo.

De qualquer modo, James identifica o processo como se dando da seguinte maneira:

Assim, primeiro identificamos a coisa com um conceito, depois o conceito com uma definição, e só então, na medida em que a coisa é aquilo que a definição expressa temos a certeza de termos apreendido sua verdadeira essência ou a verdade sobre ela. Até aí nenhum dano foi causado. O abuso do conceito começa com o hábito de os empregar privada e positivamente, usando-os não mais para assinalar propriedades das coisas, como para negar as próprias propriedades que as coisas sensivelmente apresentam delas mesmas. A lógica pode extrair todas as possíveis consequências de uma definição, e o lógico que é incansavelmente consequente é frequentemente tentado, ao não conseguir extrair certa propriedade de uma definição, a negar que o objeto concreto ao qual a definição se aplica possa conter tal propriedade. (JAMES, 1909, p. 218, tradução nossa).

Como os escritos de James evidenciam suficientemente, suas preocupações práticas com o excesso de intelectualismo diziam respeito muitas vezes a concepções de mundo perfeitamente racionais, monísticas e fechadas, que excluía o livre-arbítrio, a criatividade e até o sentido básico de surpresas e novidades na natureza; elementos que James via como os mais fundamentais dela. Do lado oposto, particularmente com os idealistas, apresentava-se uma noção purista do universo como um intelecto que “desce” ao mundo, configurando-o nos mínimos detalhes, que não permitiriam nenhum grau de inadequação com a perfeição divina ou o logos que tudo criou.

Há um problema moral, dizia James, tanto no determinismo quanto no monismo que apaga o mal e o erro do mundo. O primeiro torna-nos autômatos, eliminando a responsabilidade, os méritos e deméritos, a culpa e o arrependimento por nossos erros. Além disso, é claro, nega frontalmente nossa experiência psicológica de sermos donos de nossas escolhas. O segundo, para conciliar um mundo que é todo Deus com o mal, elimina este segundo, criando uma fraca paródia de nossos dramas e dores reais. Em um exemplo bastante comentado de *Pragmatismo*, James afirma que qualquer um que queira explicar ou transformar em bem o suicídio de um pai de família que se desesperou por não conseguir alimentar os filhos, qualquer filósofo (e são muitos) que pretenda tranquilamente demonstrar que isso tornou o mundo melhor, que houve aprendizado valioso com isso, deixou-se enlouquecer pelo intelectualismo.

Não podemos negar que uma pitada extra de ceticismo e uma porção generosa de empirismo e postura científica precisam se estender de onde a Modernidade os encerrou, os assuntos puramente físicos, para questões morais, religiosas e políticas. É demasiado grande o risco de catástrofe, se tentarmos adequar a realidade à força em padrões sociomorais que não correspondem à riqueza e à complexidade do homem, tão maiores que as já vastas riqueza e complexidade da matéria.

Em algum momento na formação da Modernidade, paramos de encarar certos aspectos da vida do modo realista em que eles devem ser encarados, para submetê-los a sistemas. Os antigos, e boa parte dos medievais, geralmente não se embrenhavam nesse matagal; bonito de longe, ele se revela um inferno na vida prática. Quando James dá ao livro *Pragmatismo* o subtítulo de “um novo nome para velhas formas de pensar”, ele quer resgatar a saúde e a sobriedade de que gozavam os *sábios* da antiguidade, aqueles que tinham de se provar por suas capacidades reais de apresentar comportamento adequado ao que pregavam. Ele considera fatal o abandono desse perfil consequencialista e sua substituição pelo teórico ou acadêmico escolástico-moderno: o homem que só conhece pelos livros.

O pragmatismo de hoje não tem pretensões diversas. Nas palavras de Robert Almeder (1978), resume-se nas seguintes regras:

O entendimento humano é melhor compreendido como uma atividade através da qual a espécie humana busca adaptar-se ao seu ambiente através do princípio da homeostase.

Ultimamente, crenças e sistemas de crenças devem ser julgadas aceitáveis ou inaceitáveis na proporção em que estas crenças, quando adotadas como regras do comportamento humano, facilitarem as interações do indivíduo com a experiência sensorial.

Todas as crenças são falíveis.

A melhor forma de medir a eficiência de uma crença, em termos de sua adequação à realidade experimentada, é a ciência.⁴⁷ (Tradução nossa).

Não há como oferecer definição mais jamesiana. Se deitamos os olhos para o tratado de James sobre religião, *As variedades da experiência religiosa*, acompanhamos o quadro vivo de seu

⁴⁷ Adaptado a partir de Almeder (1978, p. 100-101).

pensamento científico e pragmático aplicado a um tema que supostamente deveria rejeitar tal abordagem.

Não há doutrina ou teologia, e a pouquíssima filosofia presente é aquela inevitável para o trato de um tema abstrato que envolve dimensões subjetivas e aponta para entes e forças metafísicas. Com todas as dificuldades inerentes da empreitada, a obra trata da visão científica, da psicologia mais empírica possível sobre o fenômeno religioso. É um dos marcos fundadores da ciência da religião e da própria convicção na possibilidade de estudos seculares e imparciais sobre o assunto.

Os filósofos, diz James, provaram que há argumentos consistentes dos dois lados da questão “ceticismo x metafísica”. Logo, se há argumentos racionais tanto para a crença quanto para a descrença, é *irracional* escolher *teoricamente* qualquer uma das opções (JAMES, 1956). A afirmação “É mais provável, ou mais racional que Deus exista/não exista” é desprovida de sentido. Por isso, a forma científica de se abordar a religião consiste em (1) observar o que ela é empiricamente, onde e quando se manifesta, quais são seus traços mensuráveis; e (2) julgá-las somente de um ponto de vista prático, ou seja, como a religião altera a vida dos que a “manifestam” e como altera a vida dos que não a manifestam.

O livro mostra-nos, através de grande cabedal de exemplos os traços “fenomênicos” da vivência religiosa e da conversão, esta última considerada por James a parte mais substantiva do *fenômeno psicológico* da religiosidade. As *variedades* também nos mostra que a conversão é relevante como catalisadora de todas as outras características da vivência religiosa, como se as potencializasse. Com exceção dos santos ou dos fundadores de religião, que aliás parecem sustentar esse estado de ânimo permanentemente, a conversão é o momento em que o indivíduo está mais sujeito a manifestar com intensidade o maior número de propriedades da religiosidade.

Tais propriedades incluem a “descoberta” de um sentido para a vida, que ressignifica todos os elementos, dos físicos aos morais e políticos, dentro dela. Essa descoberta raramente ocorre na alma apaziguada e resolvida, mas em meio aos conflitos mais violentos ou depressões mais profundas. Ocorrem na noite escura da alma; não têm a forma de resolução ou opinião, mas a forma de uma súbita e inesperada transformação do caráter. Por isso, o indivíduo surpreende-se consigo mesmo, acha-se outro e não reconhece a si mesmo como causa de uma tão estranha mudança íntima.

Assim é narrada a experiência religiosa em todas as culturas e épocas. Não se descreve sob tais categorias aquele que foi condicionado socialmente a vestir uma batina ou o que arranca dinheiro da multidão com retórica vazia. Para James, os elementos outros que se associem ao nome “religião” sem qualquer ligação com essa experiência não são objetos de estudo da psicologia da religião. Mas, do ponto de vista dessa, há razões pragmáticas para se endossar uma vida religiosa. “Se os frutos para a vida do estado de conversão são bons, devemos idealizá-lo e venerá-lo, ainda que seja uma peça de psicologia natural; em caso contrário, devemos livrar-nos dele o mais depressa possível, seja qual for o ser sobrenatural que possa inspirá-lo” (JAMES, 1995, p. 152).

A grande diferença desta abordagem pragmática está em ignorar por completo o mérito metafísico da questão. Se a religião é um fenômeno puramente cerebral ou há um ser extramundano qualquer a inspirá-la, disso irão tratar a metafísica, a teologia ou a doutrina. Como fenômeno, e apenas como fenômeno, ela otimiza o estado psicológico, infundindo ânimo, sentido para a vida e um estado moral apreciável.

O mesmo vale para a moralidade em geral: “O pessimismo leva à fraqueza, o otimismo leva ao poder” (JAMES, 1995, p. 76). Se nossas crenças são derivadas de nossas disposições volitivas, a crença no determinismo é uma “vontade de não ter controle sobre certos aspectos de nossa vida” e a crença no otimismo é a “vontade de ter esse controle”. Categorias como certo ou errado não são aplicáveis a uma natureza existencial das crenças metafísicas, mas categorias pragmáticas o são perfeitamente. O otimista goza patentemente de um maior e mais generalizado poder de ação que o pessimista. Está menos sujeito a aceitar as injunções da vida e a se dar por vencido; e dificilmente será vítima de abatimentos ou melancolias paralisantes e depressivos. Para James, isso é suficiente para concluirmos pela superioridade *prática* do otimismo. Sua superioridade *substancial* continua sendo irrelevante.

Por isso, é compreensível que James veja com assombro a oposição entre ciência e religião. Sim, elas são formas diametralmente opostas de se interpretar a realidade, mas exatamente por isso *não pode haver* conflito entre elas.

Pois, como eu disse antes, estas duas áreas da cultura parecem preencher dois diferentes conjuntos de desejos. A ciência permite-nos predizer e controlar, enquanto a religião oferece uma esperança dilatada, e, portanto, algo pelo qual viver. Perguntar “qual das duas considerações sobre o universo é verdadeira?” pode ser tão insignificante quanto perguntar “qual é o modo verdadeiro de considerar uma mesa, o do carpinteiro ou o do físico de partículas?”, porque nenhuma das perguntas precisa de resposta se encontrarmos uma estratégia para que cada consideração não interfira e seja empecilho para a outra. (RORTY, 1997, p. 89).

A força da religião vem do sentimento e da convicção de “estar acompanhado”. O aumento da força psíquica que advém desse sentimento é visível a qualquer um, mesmo o adversário da religião verá causas orgânicas ou psicológicas para esta excitação, mas não deixará de notá-la (JAMES, 1995, p. 21). As ideias e os comportamentos religiosos, certamente, nada têm de científicos (e vice-versa), mas os resultados da religião, que transformam um homem violento e intolerante como Paulo em um cordeiro, uma pessoa atormentada e interiormente quebrada como Madalena em santa, um frívolo como Agostinho em dínamo intelectual e moral, não podem deixar de nos trazer ao senso empírico e ao frio cálculo pragmático uma marca positiva: este é um sentimento produtivo, capaz de engrandecer o homem.

Agora, se essas características podem (e é claro que podem) ser encontradas em indivíduos não religiosos, ou com outras concepções cósmicas que não identificaríamos automaticamente como religiões, tanto melhor. A forma pragmática de se encarar a religião, se é sincera, orientada

aos resultados, não pode passar da descrição da fenomenalidade religiosa e seus efeitos. Com isso, recairia, com o perdão da repetição, em doutrina ou teologia, o que não está no escopo da abordagem de James. Adiantando um tanto a conclusão, a cosmovisão (ou metafísica) de James observa com alegria a diversidade e a pluralidade de um universo em que uma ou outra religião, a ausência de religião e qualquer outro modelo metafísico são expressões válidas, enquanto consistentes com a realidade, e boas, enquanto beneficentemente efetivas.

Quanto mais nos forçamos a ver as coisas de um ponto de vista natural, e não usar nossos olhos como um rude microscópio ou telescópio, mais vemos que os seres são unos com suas relações, relações de natureza fundamentalmente metafísica, que unem sem assimilar, e que permitem individualidade e pluralidade, condições indispensáveis para nossa experiência e nossa existência. (BOUTROUX, 1912, p. 92, tradução nossa).

Bastante adiantado para seu tempo, James receberia bem um mundo mais inclusivo, com mais respeito à diversidade e ao direito de cada um ser e perseguir sua própria felicidade a seu modo. Isso, mais do que qualquer coisa teórica que se possa dizer, é o cerne do pragmatismo moral.

No entanto, continuamos sem uma definição clara do que o pragmatismo é como método mais propriamente epistemológico. Limitamo-nos muito a mostrar sua crítica ao intelectualismo e sua forma de avaliar um objeto em particular, a religião. Até certo ponto, isso corresponde ao modo como James construiu historicamente sua convicção pragmática, pois o que realmente veio por último e pautou conclusivamente sua perspectiva foi a discussão sobre a verdade, para a qual seguiremos.

O SIGNIFICADO DE “VERDADE”

Há duas formas de sabermos que César atravessou o Rubicão, a testemunhal e a pragmática. Usualmente, só a primeira recebe trato epistemológico. A “prova” testemunhal é apenas o relato de um historiador, um documento ou registro que afirme que César atravessou o Rubicão, e está sujeito a todas as críticas que o relativismo empenhou contra ela bem antes do surgimento do pragmatismo. Evidentemente, o relato pode ser falso, enviesado ou simplesmente ruim e impreciso. Contudo, ao condenarmos a história por uma suposta fraqueza epistemológica, como quando dizemos que “a história é contada pelos vencedores” ou “há tantas versões da história quanto historiadores”, fechamos os olhos para a existência de uma “prova pragmática” dos fatos históricos. Sabemos que César atravessou o Rubicão porque a República foi derrubada em um golpe militar e o império instaurado, e Júlio César é o imperador. E, para tomar Roma vindo do norte, ele tem de ter atravessado o Rubicão.

Para James, a verdade está mais amparada em eventos e efeitos concretos de uma narrativa ou uma teoria do que em autoridade, respeitabilidade ou mesmo sustentação teórica. Isso porque “verdade” é um signo de plausibilidade empírica de uma ideia, ao invés de mera consistência teórica, suporte por relatos e outros tipos de plausibilidade.

É evidente que continua a valer uma crítica cética extrema, como as das dúvidas hiperbólicas e metódicas, que nos permita imaginar que vários elementos do que sabemos por muitas fontes estejam todos corrompidos. Mas isso valeria tanto para César atravessando o Rubicão quanto para “estou agora sentado nesta cadeira”. Se deixarmos o ceticismo nos conduzir à paranoia, não há sentenças mais ou menos justificadas. Nenhuma será.

Ser um empirista, para James, significava usar o ceticismo com grande moderação e jamais se permitir levar à paranoia quanto à credibilidade dos fatos.

Em *Humanismo e verdade*, ele explica: “A verdade, aqui, é uma relação, não entre nossas ideias e realidades não humanas, mas entre partes conceituais de nossa experiência e partes sensoriais” (JAMES, 1978, p. xxviii). Em vez de uma correspondência que “copie” cognitivamente a realidade ou encontre paralelos, simulacros subjetivos de coisas objetivas, a verdade para James tem o significado de um acompanhamento da realidade, um estado de atenção para, não essências fixas que capturamos, mas padrões de fenômenos sempre dinâmicos e fluidos. Este acompanhar mental dos eventos e fenômenos é muito mais pragmático que essencialista. O que está em jogo não é ver a verdade da coisa, é adaptar-se aos efeitos e ao funcionamento dos fenômenos observados. Não se trata de entender a natureza ou a essência do fogo, mas de estar atento para

o calor, a que proximidade ele incendeia outros objetos, quanta luminosidade ele produz e de que forma ele aumenta ou diminui, se faz mais ou menos intenso, altera sua coloração. Entender algo é entender seu *comportamento*, de que maneiras o objeto analisado influi em seu meio, não saber algo semiesotérico – e quase sempre puramente linguístico – sobre sua substancialidade.

Dessa forma, podemos manter o uso de termos fortes como “verdade” na medida em que o termo inclui em si inconfundível conotação crítica; como reconhecimento mental de que um conceito sobre determinado objeto confere com o que o objeto apresenta. Este não é nem de longe um empirismo dogmático ou metafísico no mal sentido, conforme atacado por Kant, mas um empirismo tão radicalmente reconfigurado e transvalorado quanto a metafísica da subjetividade pós-kantiana. James está perfeitamente consciente de que o empirismo precisa ser pragmático para não ser dogmático. A “verdade” deve ser para ele o medidor da eficácia das ideias: em que sentido e em que medida a ideia se *sustenta na prática*. Verdadeiro é o conceito que funciona, que resolve problemas factuais, que faz alguma diferença no mundo da experiência. Critérios abstratos de verdade são ultimamente redutíveis a pressuposições metafísicas, e pressuposições da pior espécie, puramente principiológicas. Com isso, fazem-se alvos fáceis da posterior crítica linguística, tanto heideggeriana quanto analítica, de serem pura consistência interna de um discurso.

Conquanto a verdade de um discurso seja relativa a critérios internos dele, continua (tem de continuar) a ser possível discernir mentalmente se cada discurso realmente está ou não lastreado a factuais. É tão importante para o pragmatismo reconhecer a pluralidade das verdades quanto impedi-las de serem vazias. Foi o que James tentou dizer a seus colegas de acampamento por ocasião de uma instruída discussão sobre um esquilo:

Alguns anos atrás, estando com um grupo acampado nas montanhas, eu retornei de uma caminhada solitária para encontrar o grupo entretido em feroz disputa metafísica. O *corpus* da disputa era um esquilo – um esquilo vivo agarrado a um tronco de árvore; enquanto do lado oposto do tronco se imaginava um ser humano de pé. Este observador humano tenta avistar o esquilo girando rapidamente ao redor do tronco, mas não importa o quão rápido ele corra, o esquilo se move mais rápido na direção oposta, e consegue manter sempre o tronco entre ele e o humano, de modo que jamais pode ser avistado. O problema metafísico resultante é o seguinte: *o homem circunda o esquilo ou não?* Ele circula a árvore, seguramente, e o esquilo está na árvore; mas ele chega a circundar o esquilo? [...] Cada um assumira uma posição, e nela se obstinara; e os números de ambos os lados eram iguais. Cada lado, quando eu cheguei, apelou para mim para compor a maioria. Ciente do adágio escolástico de que onde há contradição se deve fazer uma distinção, eu imediatamente antevi e encontrei a seguinte: “Qual partido está certo”, disse eu, “depende do que vocês querem *dizer na prática* com “circundar” (*go round him*) o esquilo. Se querem dizer passar para do norte dele para o leste, então para o sul, e então para o oeste e finalmente de novo para o norte, obviamente o homem o rodeou, pois logrou ocupar estas posições sucessivas. Mas, se ao contrário se quer dizer estar defronte ao esquilo, então ao lado direito dele, e depois atrás, ao seu lado esquerdo e finalmente voltar a estar de frente para ele, então obviamente o homem falhou em circundá-lo, pois em seu movimento de compensação o esquilo mantém sua barriga voltada para ele e suas costas voltadas para o lado oposto.

Façam a distinção, e não haverá mais espaço para prolongamento da disputa. Vocês estão ambos corretos e errados de acordo com a forma como conceberem o verbo “circundar” em um ou outro viés prático. (JAMES, 1978, p. 27, tradução nossa).

E, segundo a metáfora do filósofo italiano Papini, pragmatismo é um corredor de hotel que conecta todas as teorias em seus quartos de hóspedes:

Em uma sala encontramos alguém escrevendo um volume ateísta; na seguinte um homem de joelhos ora por fé e forças; numa terceira, um químico investiga as propriedades dos corpos. Na quarta sala, um sistema metafísico é cogitado; enquanto na quinta demonstra-se a impossibilidade da metafísica. Mas todos possuem o corredor como espaço comum, e têm de passar por ele se quiserem sair ou entrar para qualquer outro lugar. (JAMES, 1978, p. 32, tradução nossa).

Potencialmente relativista, essa flexibilidade satisfazia a ânsia jamesiana por uma teoria tolerante à diversidade e humilde quanto à sua própria capacidade de ofertar respostas finais. Todos temos a experiência de ver nossos argumentos ou crenças serem refutados e contraditos por outros. Na maioria das vezes reagimos por instinto, com alguma indignação, buscando rapidamente contra-argumentos, narrativas e “fatos” mais ou menos inconscientemente forjados em defesa de nossa posição original. A verdade é a última de nossas preocupações, ou, se isso não procede, ao menos temos uma ideia de verdade próxima da coerência interna de nossas crenças e argumentos, ao invés da adequação com a experiência e a efetividade concreta do que está em disputa. Nesse nível básico e instintivo, todos somos epistemologicamente coerentistas, e comprometemos nosso juízo em prol de uma autoestima delusória, ligada à fantasia de que temos razão. Uma autoestima mais saudável e crítica seria a coragem de abandonar a posição de vantagem em relação a nossos interlocutores e, com isso, aprender e crescer com eles.

As experiências que temos estudado nesta hora mostram francamente que o universo é um negócio mais multiforme do que qualquer seita, incluindo a científica, admite. No fim de contas, que são todas as nossas confirmações se não experiências que concordam com sistemas mais ou menos isolados de ideias que nossas mentes construíram? O resultado óbvio da nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de ideias, e que ele é assim tratado por homens diferentes, e dará, cada vez, algum tipo característico de proveito a quem o trata ao mesmo tempo que outro tipo de proveito tem de ser omitido ou adiado. [...] E porque, afinal de contas, não pode o mundo ser tão complexo que consista em muitas esferas entrecruzantes de realidade, que podemos enfocar alternadamente, usando diferentes concepções e assumindo atitudes diferentes... Se as várias esferas ou sistemas se fundirão integralmente, algum dia, numa concepção absoluta, como a maioria dos filósofos presume que devem fazer e, a ser assim, qual é o melhor meio de alcançar essa concepção, são perguntas a que apenas o futuro pode responder. (JAMES, 1995, p. 85).

Heinrich Rickert (1863-1936), um dos grandes pensadores neokantianos, chamou este pragmatismo de um relativismo para o qual a verdade se adequa às circunstâncias e conveniências.

James rebatia que um “relativismo” verificável, com consequências concretas e mensuráveis, era melhor que uma filosofia rigorosamente fundamentada e infrutífera.

Na biografia de um “eminente racionalista”, cita James, o irmão biógrafo escreve: “É impressionante que com tal admiração pelo Belo em abstrato meu irmão não tivesse nenhum entusiasmo pela delicada arquitetura, pelas mais belas pinturas ou pelas flores” (JAMES, 1978, p. 110). Para James, atitudes tão contraditórias de idealistas racionalistas, ou o comportamento violento e grosseiro de tantos sentimentalistas românticos endossa os próprios ideais destes de um afastamento da realidade prática. O mundo que consideram inferior é o mesmo mundo em que agem com indiferença, rudeza e falta de tato. É compreensível que não o considerem o mundo real.

E, em uma incomum admissão de relativismo, James compara grande parte das atividades intelectuais humanas à atribuição das formas das constelações. Ao olhar para o céu, chineses, índios e europeus veem diferentes imagens relacionadas às mesmas estrelas. Nenhuma delas é mais verdadeira que as outras, e todas são verdadeiras na medida em que representem bem aquilo que se vê nelas, que ajudem a orientar os viajantes e assim por diante. É claro, *muitas* de nossas atividades intelectuais não significa *todas* elas, mas a lição aqui é reconhecer que há espaço para diversidade de interpretações e que ela é até certo ponto algo com o qual temos de lidar.

Formulações tão vagas e precárias nos causam incômodo em relação aos conceitos básicos de James acerca da verdade e de seu grau de relativismo. No entanto, ele está adiante das grandes viradas linguística e hermenêutica do começo do século XX, colocando em xeque tanto as pretensões do positivismo quanto as do racionalismo (para ele, idealismo e kantismos), sem saltar da borda para o vazio do relativismo pleno.

Por mais que mantenhamos afastados os malefícios de um relativismo total, que não é senão o abandono da razão e da ciência, precisamos nos manter intemoratos em relação a um grau forte de relatividade e precariedade de nossas ideias, sob risco de nos assemelharmos àquelas pessoas que rejeitam a liberdade de imprensa por ela gerar demasiado caos de opiniões e potencializar mentiras e boatos.

O problema da relatividade está, ou estaria, na ampliação da ambiguidade e incapacidade de decisão. Ela é perigosa sempre que diminuir o grau de efetividade das ideias, como quando dizemos que não há fato histórico, pois cada narrador pode apresentar versões discrepantes do mesmo fato conforme seu ponto de vista.

O nível decente de relatividade proposto pelo pragmatismo é o das diferentes imagens que diferentes povos possam ver nas constelações. A urso continua a ter sete estrelas, seja um dragão na China seja uma vasilha na América. Continua a orientar e mantém as mesmas relações fixas com as constelações adjacentes.

Em seu estilo despreocupadamente americano, James choca muitos intelectuais ao descrever a verdade como “poder de compra” de uma ideia. Se a ideia é bela em si, coerente e adequada, mas não se pode “fazer” nada, tirar nenhuma conclusão, resultado ou melhoria para

nossas vidas, então ela é falsa para o pragmatismo. Ela é como um belo tesouro de plástico sem qualquer poder de compra real. Se ela é simplória e desinteressante em si, mas faz toda a diferença em nossas vidas quando a adotamos, é verdadeira. Esta segunda ideia é como a pedra bruta que o leigo considera inútil, mas que conserva um imenso poder de compra. Este poder, esta força prática, é o valor de verdade de uma ideia.

Se admitimos diferentes verdades sobre algo, isso não implica indiferentismo total dos discursos, na forma atual (ou dos antigos sofistas) de um vale-tudo de opiniões. Imagine-se um desses vídeos engraçados em que um gato ataca a própria imagem no espelho. Em um nível básico (cenário 1), a ideia que o gato faz de um “outro gato” diante dele é correta, mas em vários níveis não é. Com alguma experiência, o gato percebe que a imagem no espelho não tem grande efetividade sobre o resto de sua vida, não irá roubar sua comida ou atacá-lo. Então, o gato formula uma segunda ideia sobre o outro gato no espelho. Digamos que ele supõe tratar-se de um gato inofensivo, ineficaz e não ameaçador em nenhum sentido (cenário 2). Um ser humano que observa a cena terá uma terceira ideia sobre o quadro, considerando a imagem no espelho um reflexo do gato real (cenário 3). Agora, as três ideias são verdadeiras, embora progressivamente tenham mais e mais veracidade. Quando o gato conclui no cenário 2 que o “outro gato” é inócuo e incapaz de afetá-lo em seus interesses, ele *está certo*. Essa ideia tem validade e *poder de compra* em face de inúmeras consequências. Evidentemente, quando o ser humano no cenário 3 considera o gato do espelho uma mera imagem refletida pelo gato original, ele está *mais certo*, porque este conceito tem maior número de implicações práticas perfeitamente mensuráveis, mas nenhuma delas anula a crença do gato de que o “outro no espelho” é ineficaz e nada pode além de aparecer naquele espaço bastante circunscrito.

Enquanto a noção que o gato tem da imagem é corroborada pela experiência, ela é verdadeira (e aqui não resta relativismo algum). Outras ideias e representações possíveis que contradissem a experiência seriam positivamente falsas – teriam de ser consideradas *inválidas*. Por isso, o ser humano – ou mesmo o cientista – apreciará a forma indiferente com que o gato lida com a imagem no cenário 2, mesmo certo de que o gato desconhece a óptica, e será, inclusive, solidário com a reação aflita do gato no cenário 1: ele está realmente vendo outro gato.⁴⁸

Se um exemplo como este fosse colocado para a apreciação de James, provavelmente ele diria que os dois únicos problemas possíveis na atitude do ser humano seriam falhar em perceber que as ideias 1 e 2 são verdadeiras, e falhar em perceber que sua ideia (3) é tão provisória e não definitiva quanto as pobres formulações do gato. O grande mérito crítico da noção pragmática de verdade, pensava James, era permitir a pluralidade das ideias de uma forma liberal, sem que a sua multiplicação fosse frívola e injustificada, e, ao mesmo tempo, permitir que essa pluralidade pesasse

⁴⁸ O exemplo que aqui oferecemos pode soar demasiadamente comprometido com uma visão mais recente do pragmatismo, aos moldes de Wilfrid Sellars e Richard Rorty, mas acreditamos que alguns dos méritos desses autores se devem, não assumidamente, à sua leitura de James, e que o exemplo exposto corresponde perfeitamente ao que ele propõe como definição da verdade. Talvez a simpatia e maior deferência dos pragmatistas mais recentes em relação a Peirce e Dewey, bem como sua rejeição a James, consistam simplesmente no desgosto para com a forma excessivamente popular de apresentação deste último.

fortemente na balança da humildade epistemológica, afastando nossa pretensão de teorias finais e absolutas.

Bertrand Russel (1872-1970) está entre os contestadores mais célebres dessa teoria sobre a verdade. Para ele, a proposta jamesiana equivaleria perigosamente a afirmação de que “A” poderia ser considerado falso segundo todos os critérios práticos, mesmo quando fosse verdadeiro no plano da realidade. Em nosso exemplo, é como se James confirmasse a ideia de que o gato no espelho seria um gato real, quando sabemos que não é. Logo, a teoria jamesiana abona como verdadeiras sentenças positivamente falsas.

Lógico exímio, Russel era também um metafísico realista de verve sensivelmente dogmática, contornando a restrição kantiana de associação entre nossos conceitos e a realidade em si mesma. James respondeu-lhe, com razão, que sua perspectiva tinha a vantagem de ser crítica, versando unicamente sobre o que jaz nos limites do conhecimento humano. Então, a verdade não poderia pretender ser aplicada em sentido ontológico-realista, como atribuição de um valor de realidade definitivo e para além do uso humano. Deveria permanecer como atribuição de valor puramente terminológico, para efeitos de avaliação interna do *status* de uma ideia para a mente que a concebe. Esse caráter relativo e subjetivo faz também da verdade uma variável transitória: ideias podem passar a ser verdadeiras quando não eram ou deixar de ser verdadeiras quando até então eram. Isso não significa que o valor de verdade seja em si relativo, pois são as condições das múltiplas experiências e suas relações que alteram o papel e a adequação de uma determinada ideia, alterando conseqüentemente seu valor de verdade. Simplesmente, “a realidade sensível é concreta demais para ser tratável intelectualmente” (JAMES, 1909, p. 249). Só a abordamos conjecturalmente.

Bem entendida, a posição de James presta-se muito bem a satisfazer a necessidade do termo em vista da realidade da prática científica, que incessantemente eleva ou rebaixa o valor de verdade dos conceitos.

O abstracionismo em seu pior estilo conduz o Sr. Russel ao seu próprio julgamento quando tem de dizer positivamente o que a palavra “verdade” significa. Em seu terceiro artigo sobre Meinong, em *Mind* vol. xiii, ele o intenta limitando a discussão a três termos apenas, uma proposição, seu conteúdo, e um objeto, abstraindo todo o contexto de realidades associadas em que estes termos são encontrados em qualquer exemplo de conhecimento real. Ele põe os termos, assim conservados no vácuo, de forma a reduzi-los a entidades lógicas estéreis, através de toda sorte de permutas e combinações, torturando-os sobre a bancada até que nada reste deles, e depois de toda essa ginástica lógica aparece com a portentosa conclusão a seguir, a qual crê ser a “visão correta: de que não há problema algum na verdade e na falsidade; que algumas proposições são verdadeiras, outras falsas, assim como algumas rosas são vermelhas e outras brancas; que as crenças são uma determinada atitude diante de proposições, que chamamos conhecimento quando estão certas, erro quando estão erradas”. Apesar de minha admiração pelos poderes analíticos do Sr. Russel eu desejo, depois de ler este artigo, que o pragmatismo, ainda que não tenha nenhuma outra função, possa resultar em conduzir a ele e outros homens semelhantemente dotados à vergonha por terem usado tais poderes em tamanha abstração da realidade. (JAMES, 1978, p. 318, tradução nossa).

Nada indica que Russel, Rickert, Royce ou Bradley, ou quaisquer outros dos adversários de James tenham se envergonhado de suas filosofias. O que, aliás, só depõe em favor da advogada pluralidade de ideias e perspectivas de James. Fosse a razão guia infalível e unívoco, cada filósofo seria obrigado a concluir que é o único sã em um mundo de loucos, pois no detalhe nenhum consegue convencer os demais do que lhe parece evidentíssimo. Fosse ela a roleta ou o jogo de dados em que acusam James de tê-la tornado, não haveria sequer coerência e verificabilidade suficientes para aferir credibilidade empírica e critério de verdade a nada.

Fazendo-lhes provar do próprio remédio, James questiona se seus adversários abstracionistas não seriam antes os verdadeiros relativistas. Afinal, o que seria a multiplicação infinita de palavrório divorciado da realidade senão a diluição do único critério plausível de verdade, a realidade empírica.

É assombroso de se ver quantas disputas filosóficas colapsam em insignificância no momento em que se lhes aplica o simples teste de derivar delas uma consequência concreta. Não pode haver diferença em lugar algum que não faça uma diferença em lugar nenhum – nenhuma diferença em verdades abstratas que não se expresse como diferença em um fato concreto e condutas consequentes desse fato. (JAMES, 1978, p. 32, tradução nossa).

Talvez ainda pior que o intelectualismo e o abstracionismo que perderam o apoio da realidade seja o ceticismo acrítico. Este, pensa James, é o ápice da contradição humana, o dogma que quer evitar dogmas, a dúvida não como reflexão crítica de “poderia ser de outro modo”, e, sim, como desespero e rebelião contra a razão e a experiência. Posição representada por Clifford, mais um antagonista de James. Segundo este, duvidar é mais essencial do que conhecer, pois duvidando se evita o erro, que precipita o homem em toda sorte de males, e julgando conhecer o homem frequentemente se engana, continua em erro. James reconhece que a dúvida e o conhecimento são as variáveis da equação epistemológica, mas afirma que pertencem a duas fórmulas distintas aplicadas em casos distintos. Não devem ser aplicadas *uma sobre a outra*.

Há duas formas de olhar para nosso dever em matéria de opinião – modos inteiramente diferentes, e ainda assim modos sobre cujas diferenças a teoria do conhecimento parece até aqui mostrar pouca preocupação. Temos de conhecer a verdade; e temos de evitar o erro, – são nossos primeiros e maiores mandamentos como candidatos a conhecedores; mas não são dois modos de declarar um mesmo mandamento, são duas leis separadas. (JAMES, 1956, p. 17, tradução nossa).

James afirma que a avaliação ou a escolha de preterir a verdade (ainda que a mera possibilidade da verdade) a favor da dúvida permanente têm na raiz um pânico psicológico do constrangimento de estar e parecer errado. Não há necessidade alguma de mostrar que a verdade precária tem vantagem sobre a dúvida segura, pois a segunda não oferece nada e não permite fazer nada. Na prática, só fazemos algo com noções de verdade, o que significa *com confiança*. O valor crítico de nosso comportamento está em saber que tal verdade é precária e provisória. Negar que um caminho provisório e precário conduza mais longe do que ficar parado por medo do tropeço não é crítico.

Por que razão deveríamos temer a esse ponto o engano e o erro? Por que nossa mente deveria paralisar diante da simples possibilidade, ou mesmo do fato de que escorregamos, de que parecemos tolos e bobos? O que em nosso orgulho ou nosso bom juízo nos leva a crer que o engano é fatal ou solene a ponto de preferirmos não sair da cama? Isso soa tão ridículo, diz James, quanto um general que ordena à tropa que permaneça parada até o fim da guerra, pois “é melhor ficar fora da batalha para sempre do que arriscar um único ferimento” (JAMES, 1956, p. 19). Devemos ter o coração mais leve e a mente menos ansiosa diante da natureza e da vida. Ambas nos exigem de mil formas e não costumam recompensar a insegurança e a paralisia.

Ao final, temos de admitir que a orientação básica de nossa filosofia, de nossa atitude diante do mundo, é decidida, não provada e teorizada. Temos de escolher se queremos acreditar ou duvidar de algo, mas duvidar de tudo o tempo todo não nos oferece resultados práticos. Então, conclui James, somos forçados a escolher a confiança em nosso conhecimento até certo ponto, duvidando quando há razões suficientes e sérias para tanto, e, ainda assim, a dúvida não deve significar sempre que devemos parar. Os momentos mais significativos do progresso humano geralmente são navegar sem rumo para a beira do mundo, se lançar ao espaço sem ideia do que pode acontecer, ligar um aparelho que nunca foi testado ou entrar em um ambiente contra todas as recomendações em contrário. Enfim, é imprescindível para a ciência e para a cultura que consigamos sustentar nossa crença mesmo diante de dúvidas proeminentes e solidamente justificadas. Sim, muitas vezes a dúvida terminará o dia mostrando-se mais certa do que a confiança, mas com isso também aprendemos algo que não aprenderíamos se estancássemos ao primeiro sinal de dúvida.

REFERÊNCIAS DA PARTE 5

ALMEDER, R. A definition of Pragmatism. In: STACHOWIAK, H. *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

BORCHERT, D. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Farmington Hills: Thomson Gale, 2006.

BOUTROUX, É. *William James*. New York: Longmans, Green and Co., 1912.

HADDOCK, C. S. *William James' Radical Reconstruction of Philosophy*. Albany: State University of New York, 1990.

JAMES, W. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Greens and Co., 1909.

JAMES, W. Does 'consciousness' exist? In: BURKHARDT, F. H. (Ed.). *Essays in Radical Empiricism (the works of William James)*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAMES, W. *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge. Harvard University Press, 1978.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

JAMES, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy & The Human Immortality*. New York: Dover, 1956.

PUTNAM, R. A. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RORTY, R. Faith, responsibility and romance. In: PUTNAM, R. A. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ROYCE, J. *William James and other Essays on the Philosophy of Life*. New York: The Macmillan Company, 1911.

SECH Jr. A. *O empirismo radical e os estados excepcionais da consciência para uma ciência da mente em William James*. 2010. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2010.

EPÍLOGO

Longe de acabar, está só no começo a história do pensamento crítico. Nunca, aliás, ele foi tão necessário. A Segunda Guerra obliterou a fé da humanidade na razão e na civilização. Estamos destruindo o planeta em ritmo acelerado e irrefreável, o que nos faz questionar nossos melhores frutos técnicos, científicos e nossa forma de nos organizar social, política e economicamente em suas mais variadas formas, todas elas aparentemente inermes diante dos conflitos que só se multiplicam sem horizonte de solução.

O século XX viu nascerem as obras de alguns dos maiores críticos de todos os tempos. Karl Popper, Hilary Putnam, o segundo Wittgenstein, e tantos outros, todos eles fortemente influenciados por James e Kant. Os críticos de tipo goetheano poderiam contar Max Weber, Henri Bergson e Wilhelm Dilthey, mas nenhum deles dá ao criticismo lugar privilegiado, antes usando pitadas dele a gosto e com alguns lapsos. Nietzsche é, sem dúvida alguma, o maior crítico da cultura que já existiu, mas sua excessiva emotividade e seu desmedido despeito o tornam mau candidato a um título tão apolíneo quanto o de pensador crítico, e ele acaba por se tornar mais um militante da própria crítica do que um pensador que a sustente asceticamente do princípio ao fim.

Em seus usos específicos mais comuns, temos visto pouco progresso na política e na sociedade desde Habermas; na ciência, resultados apreciáveis, porém lentos desde Lakatos e Kuhn; e, na religião, os avanços alcançados pela metafísica da subjetividade são os mais promissores, mas também os mais distantes do público em geral. Não há fomento ou energia psíquica para o criticismo quando a grande tarefa é a reconstrução da racionalidade mais básica, derribada pelos relativismos inconsequentes.

Se a história e os métodos da crítica tiverem algum propósito além da instrução básica, que este seja o da conscientização do quão pouco críticos são os relativismos desregrados, que abandonam a razão para se consumirem nas chamas de seus ataques sociológicos, linguísticos ou psicológicos da cultura vigente. Este relativismo crasso teve lugar e momento na crítica à sociedade tecnocrática e tecnicista do início e meados do século XX, mas já há tempos põe em risco não só o progresso, como a própria sobrevivência da Modernidade enquanto cultura científica, democrática e livre, pois onde tudo é válido surgem as questões “por que não o fundamentalismo?”, “por que não o fascismo?”, “por que não um hedonismo sem limite, uma anarquia destrutiva, um niilismo que nos leve todos ao suicídio?”. Tais opções são seriamente cogitadas e proferidas sem timidez em muitos ambientes acadêmicos, artísticos e intelectuais, encontrando largo campo no Brasil, onde a liberdade de pensamento e, até mesmo, as causas sociais têm sido frequentemente confundidas com um aval para a irreflexão, e a razão resta incompreendida e estereotipada como um conjunto de normas sociais obsoletas e repressoras.

Tal estado de coisas torna este elogio da crítica sobremaneira necessário e até urgente. Como em todas as questões, só o conhecimento da coisa e seu uso correto promovem o iluminismo que remove tanto o desprezo quanto o abuso. A crítica é uma ferramenta fundamental demais para se demorar ainda mais tempo empoeirada e longe da luz na consciência do grande público.