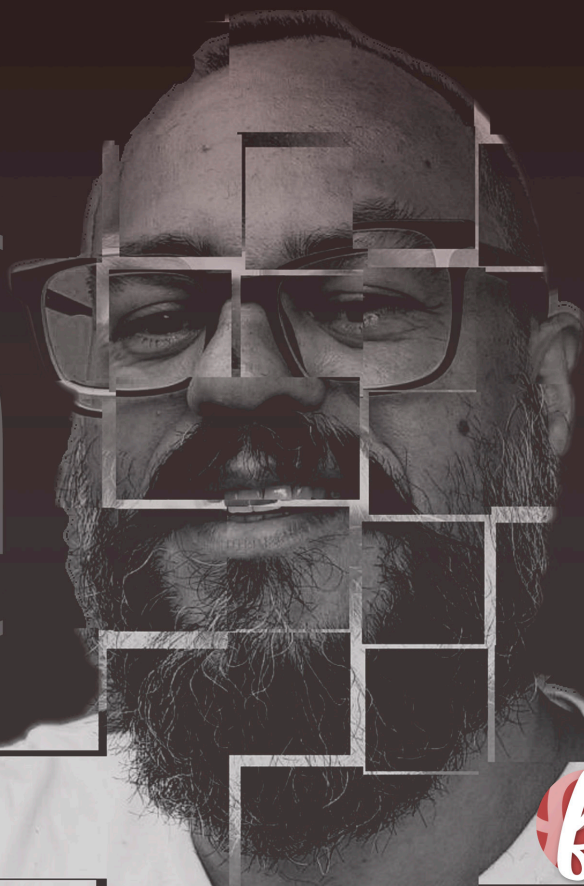


Abah Andrade

FRAGMENTO COMO FORMA

Ensaio de Ontologia e História



FRAGMENTO COMO FORMA

SÉRIE



Filosofia *Menor*

DIRETOR

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

COMITÊ CIENTÍFICO

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

C O L E Ç Ã O A B A H

FRAGMENTO COMO FORMA

ENSAIOS DE ONTOLOGIA E HISTÓRIA

Abah Andrade



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A554f Andrade, Abah

Fragmentos como forma: ensaios de ontologia e história
[recurso eletrônico] / Abah Andrade. – Cachoeirinha : Fi, 2025.
250p.

ISBN 978-65-5272-093-1

DOI 10.22350/9786552720931

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Ontologia – História. I. Título.

CDU 111

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SOBRE A SÉRIE FILOSOFIA MENOR

A expressão “filosofia menor” decalca e segue de perto o sentido da expressão “literatura menor”, criada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para esses autores, uma literatura menor “não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. Nesse mesmo sentido, uma filosofia é menor, não por ser vertida no interior de uma cultura precária, tampouco por tomar a precariedade da situação brasileira e latino-americana como tema de reflexão, mas por assumir a língua portuguesa para pensar na “língua maior” do conceito filosófico. Embora seja compreensível o desejo de fazer uma “filosofia brasileira” ou “latino-americana”, e seja louvável pensar filosoficamente sobre temas de nossa cultura, não é essa a intenção desta Série. A Série “Filosofia Menor” acolhe o trabalho de filósofos nascidos no Brasil que tenham a pretensão de dialogar com a grande tradição, na linguagem dessa grande tradição, e sobre os temas dela, mas na perspectiva da elaboração de um pensamento próprio. Isso, todavia, tem seu alcance político específico: os temas são visados “do ponto de vista da periferia”, porém com a pretensão de universalidade; assim a filosofia realizada na periferia do capitalismo pode lançar luz sobre os problemas do mundo que a metrópole já não está mais em condições de fornecer, por não ser capaz de saltar fora de seu *ambiente cognitivo*. Com isso, a “Filosofia menor” põe em seu horizonte a tentativa de ser uma reinvenção do coletivo, de modo não só a dissolver a noção europeia de indivíduo, mas também de conceber essa tralha liberal (o indivíduo) como já sendo, nele mesmo, um todo de relações. É por isso que, mesmo quando se trata de um único filósofo, quando este é menor,

então dele se pode dizer que, quando pensa, é o povo que, nele, toma a palavra e segue pensando. Mas não o povo enquanto um dado etnológico ou geopolítico, e sim como um constructo conceitual, concretizado sob a hipótese de que, houvesse um povo efetivo e esse povo pensasse, seria desse modo e não de outro que esse povo pensaria. Se a *Ciência da lógica*, de Hegel, era Deus pensando, então *uma filosofia menor* é o povo tomando da palavra e do pensamento para fazer valer sua perspectiva de um modo tão universal quanto era universal a voz do Deus hegeliano.

COLEÇÃO ABAH ANDRADE

1. O MITO DE LÚCIFER. Belchior e a filosofia como o diabo gosta.
2. PLATÃO E A FORMA ESQUIZOFRÊNICA. Contra a “sujeira dos conceitos fixos”.
3. AS TIAS DE PROUST. Pulsações micropolíticas do campo transcendental
4. O JOVEM DELEUZE. Além-do-homem como devir-mulher. Pulsações transcendentais do campo micropolítico.
5. FRAGMENTO COMO FORMA. Ensaios de ontologia e história.

A SAIR:

6. ZEUS TRÁGICO. Ensaios sobre poesia e racionalidades.
7. LUTA POR EXPRESSÃO. Ensaios para introduzir em filosofia o conceito micropolítico de divino-sem-deus.
8. FRACTAIS DO ABSOLUTO. Ensaios para introduzir em filosofia o conceito micropolítico de povo infinitesimal.
9. FENOMENOPOÍÉSÍS DO ANTICAPITALISMO. Um ensaio sobre o simulacro da história.
10. OS FINS DA CONVICÇÃO E A POTÊNCIA MÁGICA DAS PALAVRAS. Contribuição da filosofia à educação das relações étnico-raciais.
11. SE TENS UMA IDEIA INCRÍVEL. Ensaios sobre o primado da poesia.
12. INSTANTE ANCESTRAL. Ensaios de filosofia.
13. CONTEMPORANEIDADE DOS SELVAGENS. Um ensaio sobre a gênese do mitopoético.
14. A TAREFA DA POESIA. Ensaios para fazer pensar.
15. SI MESMO COMO HISTÓRIA. E outros ensaios de filosofia da literatura.
16. A PROMESSA DE CÉZANNE. Estudos de estética e filosofia da arte.
17. UMA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA. Estudos sobre Paul Ricoeur.

SUMÁRIO

1	11
Autonomia & historicidade do discurso filosófico: o ser e o pensar	
2	29
Modernidade como problema da filosofia: ser, sujeito, fundamento	
3	51
A grande hospedaria: a questão do fundamento como um refúgio contra o nada	
A REVERSIBILIDADE DE CONCEITO E REALIDADE.....51	
COMUNIDADE COMO SUBSTÂNCIA: O SER E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NA FILOSOFIA CLÁSSICA E MEDIEVAL 75	
INDIVÍDUO COMO SUJEITO: O SUJEITO E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO NA FILOSOFIA MODERNA..... 106	
4	149
Alcance da filosofia da história	
5	167
O fragmento como forma: Lukács leitor de Hegel	
6	197
O problema fundamental da filosofia na cena contemporânea	
SARTRE E A SUBJETIVIDADE: UM INDIVIDUALISMO UNIVERSALISTA..... 199	
MACINTYRE E A TRADIÇÃO: NA REGIÃO DO HOLISMO.....206	
HEIDEGGER: POR UM HOLISMO ONTOLÓGICO.....214	
PAUL RICŒUR E A NOÇÃO DE PESSOA..... 221	
7	229
A “forma” do fragmento	
Referências	241

1

AUTONOMIA & HISTORICIDADE DO DISCURSO FILOSÓFICO: O SER E O PENSAR

Ao que tudo indica, “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.”¹ Entretanto, há controvérsias quanto a isso: “O que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura.”² O contraste que se apresenta nessas duas citações desenha na superfície de seu desencontro uma dualidade de método de estudos da filosofia que é, na verdade, testemunho de um conflito anterior à toda filosofia, e que a sustenta por baixo desde sua origem. Diz respeito, para dizer rapidamente, a projetos de racionalidade rivais: um deles reivindicaria as aspirações do indivíduo; o outro, ao insistir na estrutura, respaldaria o todo sobre a parte, e reivindicaria com isso as aspirações de uma tradição indócil às demandas arbitrárias da personalidade individual.

Para quem está interessado na “estrutura”, os chamados filósofos universitários, fazer filosofia é saber lidar com questões *técnicas*³. A preocupação com detalhes *técnicos* tem, com efeito, dominado de tal

¹ Cf. CAMUS, 2004, p. 17.

² Cf. BREHIER, 1950, p. 41. Cf. MOURA, 1988, p. 154.

³ Para eles, a filosofia ou se divide em escolas, segundo o estilo de responder as questões; ou em movimentos, segundo o estilo de colocá-las. De qualquer modo, para eles a filosofia é uma disciplina escolar, a que alguns ainda acrescentam o adjetivo “científico”: uma disciplina científica; há técnicas e métodos aconselháveis no seu manejo, e é fácil reconhecer de longe um bom ou um mau filósofo, de acordo com a capacidade que cada um tem de apresentar com maestria (ou sem ela) os detalhes bem realizados de um conjunto de normas e procedimentos no ato de publicar um artigo (de preferência em revistas com *qualis*) ou escrever um ensaio filosófico (a ser publicado em prestigiosa casa editorial), em ambos os casos segundo um critério de relevância estritamente técnico: publicam-se apenas estudos sobre temas trabalhados por autores cujo renome pode de bom grado contaminar de prestígio quem a eles se dedicam, sempre na base de *O conceito de x na obra ou no pensamento de Y*.

forma o afazer filosófico, que o trabalho filosófico, possuidor de uma natureza e razão-de-ser precisas, tem se confundido (e se perdido) com o dar contas minucioso desses procedimentos. Como se não bastasse um curso superior em filosofia, cedo foram instituídos os chamados cursos de pós-graduação, em que a ânsia pelo primor técnico chega a seu paroxismo (quando chega, claro!), e cada novo pós-graduado pode sair da escola sem saber de nada (de interessante), contanto que saiba profundamente do detalhe técnico que escolheu estudar⁴. E como o respaldo institucional é suficiente para dar a razão de ser de tal atividade, perguntar para que tanto esforço intelectual numa coisa dessas – suprema audácia, supremo falar de cordas em casa de enforcado – é somente dar provas de que o indagador ainda não entrou na aura das atividades acadêmicas, e não vai atingir nunca a tal razão de ser dessa atividade morosa, mas necessária (embora por razões a se precisar), enquanto não se entregar a ela, e fazer com seus próprios recursos o trajeto que outros já fizeram com os recursos deles.

Ou seja, quem perguntar (por brincadeira) para que estudar o conceito de mônada em Leibniz só terá a resposta se perder a vida estudando (por exemplo) o conceito de dêitico em Aristóteles, ou algo que o valha. Mas quem aceita o desafio cai numa armadilha: tendo entregado a vida a esse estudo, o melhor negócio é passar a usar o

⁴ Às vezes é o conceito de religião em Marx; outras, o conceito de dêitico em Aristóteles; ou mesmo o conceito de coisa em si em Kant... Quando não, o parágrafo 58 da *Crítica do juízo*. (58 ou 59?) Não importa o tópico, contanto que a mutilação do ato de filosofar seja bem realizada: que se trate o tópico com perícia e esmero. Fazer filosofia, de pouco em pouco, e com respaldo institucional, se transforma nesse ato de zelo filológico (no melhor dos casos, sempre!), onde o importante é retrair o percurso de uma figura de pensamento no interior da argumentação de uma obra de um filósofo (maior ou menor; mas quanto maior melhor, porque assim quem o estuda tem a impressão de se ter contagiado por essa grandeza, e muita vez chega a pensar que também é tão grandioso quanto seu objeto estudado... e ainda mais quando seu professor orientador for “aquele” e não “aquele outro”). Tudo se passa como se estudantes de medicina pudessem sair do curso sabendo tudo quanto um médico sabe fazer, mas ele mesmo não pudesse ser um médico. Nos cursos de filosofia, ensina-se o que os filósofos pensaram. Mas não se forma novos filósofos.

mesmo discurso dos maiores, e aquela pergunta sobre o “para quê”, tão cheia de virtualidades no começo, perde a razão de ser na metade do percurso; e a academia, no final, só reforça seu caráter de coisa instituída, com seus índices de produtividade nas alturas; as verbas e bolsas correndo soltas (mas nunca o suficiente, entretanto), ao passo que o indagador deixa de o ser, transformando-se, também ele, quando muito, em mais um... técnico em filosofia. E, assim, ninguém precisa saber o que está fazendo, quando está fazendo filosofia; basta saber fazê-la, ou fazer parecer que o sabe, com algum arranjo, e sem precisão de voltar atrás de (e sobre) sua própria atividade, e indagar a respeito do que vem a ser essa atividade dentro do contexto social-histórico que tornou possível *sua necessidade*; tornou possível sua invenção – e também possível sua institucionalização; indagar qual a necessidade social-histórica para qual ela, a filosofia, se tornou uma satisfação.

A esse voltar atrás de (e sobre) a própria atividade filosófica seria bom chamar, talvez, de uma “arqueologia” da necessidade de filosofia. De onde vem que a filosofia tenha acontecido? Se nada vem a ser na história se não como resposta a uma necessidade criada antes de seu advento (esse o filão), então qual fora, de fato, a necessidade premente que se instaurou no chão cru da história ocidental, no piso tosco da Grécia arcaica, para que a filosofia se fizesse *necessária* (produto de primeira ordem) e viesse a ser o que se tornou, a saber, *filosofia*?

Se respondermos a esta pergunta básica, talvez até consigamos entender por que o ato de filosofar teve que se acomodar nas academias, sob a túnica (ou a camisa de força?) da disciplina escolar, por vezes difícil e mesmo, para alguns, ininteligível, e assim dar um desconto àquelas inteligências gastas na faina de uma pesquisa em que perguntam sobre quase tudo, exceto sobre porque se fazem, assim, tantas perguntas. Mas elaborar uma arqueologia da necessidade de

filosofar não é algo que se faça sem pressupostos. O primeiro deles é o de que, de partida, exista *de fato* uma relação (julgada íntima) entre o discurso filosófico e, para alguém da inquietação de Camus sobre o suicídio e o valor da vida do indivíduo, o curso do mundo histórico-social, em que aliás indivíduos são postos como tais a reivindicar para si *um sentido*.

Explicitar essa relação entre mundo e filosofia, entretanto, não tem sido fácil, e muita vez tem sofrido o risco perigoso de parecer falsa ou artificial, quando não arbitrária. A maior dificuldade está em conseguir evitar, por amor do rigor metodológico, e da verdade, a tentação “didática” de descrever aquela “relação íntima” pela malfadada “teoria do reflexo”, segundo a qual o discurso filosófico não seria senão a contrapartida imediata da história. É difícil explicar como ou por que uma teoria tão frouxa, para a qual nenhum grande autor, além de um ou outro obscuro professor soviético dos tempos stalinistas, pode ser citado como representativo, conseguiu adentrar tão profundamente a mentalidade geral⁵. Ao que parece, ninguém a desconhece, e todo mundo (quando o assunto é posto em pauta) está disposto a entender “em termos de reflexo” aquilo que, não sem embaraço, aqui é antevisto como uma teoria rival⁶ daquela do reflexo.

Há relação, dizemos. Não existem doutrinas filosóficas escritas no éter como não há texto literário feito de pura semiose, ou pintura somente de tinta. Mesmo a doutrina mais aparentemente abstrata ou o texto literário mais vanguardista ou uma tela de Pollock mantêm, com o desenrolar social-histórico do mundo, certas “afinidades”

⁵ A esse respeito, confira-se a auto-ironia acerba de Paulo Eduardo Arantes: “Como era do meu dever de materialista vulgar assumido, andava atrás de uma brecha que me permitisse exibir o nexo interno à armação filosófica dos conceitos e processo social, na suposição de que nesta articulação imanente se encontrava a chave de interpretação dos sistemas”, in: ARANTES, 1996, p. 101.

⁶ Cf. Kosik, 1976: 112.

demarcáveis, e por razões compreensíveis e explicáveis⁷. E, no entanto, essas afinidades não são explicáveis em termos de determinação causal do evento histórico sobre o discurso filosófico ou o literário e artístico; nem bem compreendidas se concebidas desta forma. Como se o choque de uma época produzisse o cadáver de uma filosofia. E como se da anatomia desse cadáver se pudesse encontrar o sentido do choque que o produziu. A “chave” de compreensão do sistema ou do poema ou da obra de arte não está em um evento histórico, e não se trata de explicar um pelo outro, mas na tentativa de reencontrar a “substância” dos conceitos filosóficos e das imagens e signos literários ou pictóricos etc. nos vasos fundamentais do processo histórico-social, mesmo quando existe flagrante descompasso entre uns e outros.

É preciso, para captar essa difícil relação, recorrer a um modo de dizê-la sem utilizar das metáforas do espelho; do reflexo; da relação determinista de “causa e efeito”, etc. Por quê? Porque simplesmente elas são falsas, ou seja – já que a falsidade é isto –, elas são unilaterais. Seria, então, o caso dizer que o que se passa na história passa-se no conceito filosófico e na linguagem literária ou artística; o que se passa neles passa-se no processo histórico, embora não de um modo coordenável, ou subordinável, mas assimetricamente, e nem por isso com menos carga de significados? Quase isso. Acrescente-se apenas que a própria história não é um processo implacável, como um destino, mas um vir a ser, um acontecimento entre conservação e transformação, que faz de cada evento a emergência de uma singularidade que, entretanto, pode assegurar para si o estatuto de universal.

⁷ Notável exemplo de um estudo de filósofo em confronto com a sociedade de seu tempo é o *Kierkegaard*, de Adorno. Cf. ADORNO, 2010.

Desse modo, para se alcançar uma perspectiva metodológica mais verdadeira (multilateral), não é apenas aquela “teoria” do reflexo a ser evitada, mas também uma outra, espécie de contrapartida desta, segundo a qual o discurso filosófico ou o artístico e literário seja “autônomo”, não mantendo com a história corrente nenhuma relação de dependência doutrinal⁸ ou de criatividade⁹: porque é dentro da autonomia mesma que se deve buscar atingir, como anunciávamos acima, a historicidade, seja da obra de arte, seja do conceito, seja do próprio processo histórico, que não é menos criação que a arte ou a filosofia.

Alguém já chamou a atenção, em contexto paralelo entre arte e sociedade, do quanto é fácil, para se evidenciar uma verdade, exagerá-la¹⁰. O discurso filosófico e a obra de arte (literária ou outra) possuem necessária autonomia, pois é dentro desta que eles têm a propriedade de trazer à baila o novo e o incondicionado que, como tais, marcam *um acontecimento e nos fazem pensar*. Estudar um discurso filosófico, como estudar uma obra de arte, tem sido perfeitamente possível a partir meramente de uma referência às dependências internas desse discurso, como de uma obra, com o que saber algo dele é poder dizer o lugar que

⁸ “É lícito, sem dúvida, e cientificamente interessante estudar uma autor do ponto de vista sociológico, psicológico ou psicanalista. Nada haveria a dizer contra tal empreendimento se não fosse sua tentação de ‘esquecer’ a pretensão das doutrinas à verdade” (cf. PORCHAT PEREIRA, O. “Prefácio”, in: GOLDSCHMIDT, 1963). A afirmação segue de perto a distinção de Victor Goldschmidt entre história e verdade, in: GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, in: GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140.

⁹ O formalismo russo, o nova crítica de língua inglesa e o estruturalismo francês insistiram muito nesse ponto. Cf., para um apanhado geral da crítica literária no século 20, BRITO, 1995.

¹⁰ Cf. CANDIDO, 2000, p. 5: “Nada mais importante para chamar a atenção sobre uma verdade do que exagerá-la. Mas também nada mais perigoso, porque um dia vem a reação indispensável e a relega injustamente para a categoria do erro, até que se efetue a operação difícil de chegar a um ponto de vista objetivo, sem desfigurar-la de um lado nem de outro”. Um pouco de atenção à armação interna dessa frase seminal, onde uma reação “indispensável” a uma verdade termina por relegá-la “injustamente” para o lado do erro, e saberíamos por que o autor foi com razão chamado de um crítico “dialético”. A propósito, cf. ARANTES, 1992, pp. 9-45.

cada parte ocupa em suas relações com outras partes e com o todo¹¹. Mas autonomia não se restringe a poder fazer emergir o inusitado; ela é também o ser capaz de reconhecer a novidade do que surgiu como novo: isso implica um conhecimento concentrado do que é antigo, sem o qual não se saberia bem a diferença entre o emergente e o submergido; o novo e o que se coloca abaixo do novo, e que *também* nos obriga a pensar¹².

Somente quem reconhece suas fontes – e elas são tanto o problema que nos aflige desde baixo quanto os muitos autores que, antes de nós, o formularam em conceitos e argumentos, signos e imagens, narrações e metáforas – pode apresentar-se como autônomo¹³. Certo brilhante estudioso das artes contou a história da arte como a história de formulações de problemas artísticos e tentativas de resolvê-los¹⁴. O novo tem aparecido na arte, como no discurso filosófico, como uma formulação diferente de um problema antigo; como um problema novo no interior de soluções gastas; ou ainda como solução alternativa de um problema anteriormente posto. O filósofo, como o artista, precisa estar ciente dos problemas e das soluções que lhe antecederam, se quer fazer vir à tona alguma contribuição significativa de cunho próprio para sua profissão ou disciplina. E é esta necessidade de “estar por dentro” que reinsere o artista e o filósofo na história da arte e da filosofia (em particular), como também, com elas, na história mundial como um todo (em geral). O evoluir mundial pôs o universo humano numa situação dentro da qual a arte, como o mito e a religião, e depois a filosofia e a

¹¹ Cf. TORRES FILHO, 2001.

¹² Cf. MOISÉS, 2012.

¹³ “Para começar por si, a filosofia talvez deva ter pressupostos que ela repõe em questão e assimila criticamente em seu próprio ponto de partida. Quem não tem primeiramente *fontes* não tem depois *autonomia*.” Cf. RICCEUR, 1996, p. 84.

¹⁴ Cf. GOMBRICH, 1999.

ciência se fizeram necessárias. A filosofia (como o mito, a religião, a arte e a ciência) é ininteligível fora da compreensão do atendimento à tarefa para a qual ela se fez um suprimento, e uma necessidade, em meio àquele evolver, também chamado de “história”.

Levando isso em conta, o método mais adequado de se estudar filosofia ou literatura e artes seria aquele potente o suficiente para construir um arcabouço conceitual, método e arcabouço mediante os quais essa dupla característica do discurso filosófico e do literário ou artístico pudesse ser fisgada com precisão: **sua autonomia** (com a qual ele **produz** o novo; ou mais precisamente, pela qual ele é esse novo produzido, quando é a própria noção de conceito, em seus primórdios; ou quando deixa vir a nosso encontro os tantos outros conceitos plenos e frescos de significação, criados pelos filósofos como os poetas, desde Homero, criam metáforas vivas); **e sua pertença à história** (pela qual **reproduz** – pela memória – o antigo; seja este antigo o mito, como nos seus primórdios; seja a arte; a literatura ou outras manifestações culturais, como os próprios sistemas filosóficos anteriores ao exercício atual da filosofia, ou o discurso científico, ou a linguagem ordinária e, quanto à literatura, os gêneros, a língua, as tradições populares, etc.).

Reprodução como rememoração do antigo *quanto a* dimensão da **historicidade**, por um lado, e produção do novo *quanto a* dimensão da **autonomia**, por outro, eis a contrapartida metodológica de algo que se revelará ontologicamente intrínseco à história do mundo social (a saber: a dialética entre “comunidade” <e tradição>, ao lado da pertença e da memória cultural; e “individualidade” <e modernidade>, ao lado da autonomia e da criatividade)¹⁵, como também conceitualmente interno

¹⁵ Cf. o debate entre a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias, in: GADAMER, 2002, pp. 255s; HABERMAS, 2009, pp. 295ss; RICŒUR, 1986, pp. 364ss.

à própria história do discurso filosófico, a passagem da substância (e seu sentido de coesão, logo, de coesão social; comunidade; pertença) ao sujeito (afastamento da comunidade; individualidade; autonomia, mas também alienação¹⁶, essa possibilidade “jurídica” de se tornar disponível à exploração do trabalho de que se é portador); e, no nível da literatura e das artes, a passagem dos antigos aos modernos, da normatividade à inventividade genial; do classicismo ao romantismo.

Mas, voltando ao aspecto somente metodológico, por aquela pertença o discurso filosófico se diria uma articulação e esclarecimento de um problema previamente posto pelo irrupção pela qual entrou em curso de ser algo como “a história”, e a história da filosofia como parte dela, ao passo que o discurso literário se daria como um contínuo ato num fio forte de uma ou mais tradições; por aquela autonomia as obras de filosofia e de literatura e artes se poderiam destacar como a “solução” oferecida ou a reformulação tentada do problema sempre já posto; a obra de uma criação incondicionada, no sentido de não ser explicável como algo possível somente porque o tempo histórico fora estabelecido desta ou daquela maneira, mas como algo capaz até mesmo de desestabilizar a própria tendência atual da época histórica em questão.

Isto é, o filósofo não pensa passivamente nem o escritor ou artista apenas descreve o que sua época pede que eles pensem e descrevam; o filósofo e o escritor como o artista em geral pensam e configuram livremente a sua época, independentemente do que essa época espera deles, embora seja a *sua época* o *quê* que eles pensam e configuram, e por isso se põe em meio às suas mediações. Aqui talvez fosse o caso de recordar Friedrich Schiller, filósofo e poeta, que dizia ser o artista filho de seu tempo, mas também um ser lamentável acaso se conformasse a

¹⁶ Cf. KONDER, 2009; MÉSZÁROS, 2006.

se nutrir somente do que esse tempo lhe oferece ou exige dele¹⁷. Isto também precisa valer para o filósofo, e pode ser interpretado não só como um apelo para beber na fonte do passado, como também um convite a projetar, para o futuro, vem a ser, para a saída do círculo de ferro que é, sempre, a situação limitada do tempo presente, novas fontes de nutrição espiritual; projetar algum meio de se contrapor ao presente.

Entre o passado e o futuro, o presente do filósofo, o momento em que ele lê, pensa e escreve, é o tempo do sufoco, da dificuldade de criar, de trazer à baila o novo; mas, por isso mesmo, é também o tempo cuja vigência exige superar essas dificuldades, logo: é o tempo da criação; o tempo de pôr o que ainda não fora posto; e é este o instante em que sua autonomia pode esplender, porque não se sai do cerco do presente senão contrapondo-se a ele.

Eis o que faz o irmão de Glauco tornar-se Platão; o professor de Alexandre, Aristóteles; o filho de Santa Mônica, Agostinho; um discípulo do grande Alberto, Tomás de Aquino; um René tornar-se Descartes; um Immanuel, Kant; um certo Georg, Hegel; ao mesmo tempo em que se possibilita dizer em qual sentido Hegel não é nem Kant nem Agostinho, nem qualquer outro filósofo, mas *ele mesmo*. O *espírito absoluto*, por exemplo, não é o *sujeito transcendental*. Entrementes, seria errôneo supor que conhecer bem filosofia fosse estudar um filósofo segundo a tarefa válida mas limitada de explicar o lugar e a ordem dos conceitos que fazem desse ou daquele filósofo o filósofo que ele é. Isso igualmente pode ser dito em relação a um Balzac, Stendhal, Pirandello, Joyce, Proust; um dia na vida de um medíocre, a vida inteira de uma sociedade em decadência.

¹⁷ "O artista é, decerto, filho de sua época, mas aí dele se for também seu discípulo ou até seu favorito. (...) Vive com teu século, mas não sejas sua criatura; serve teus contemporâneos, mas naquilo de que carecem, não no que louvam." Cf. SCHILLER, 1989, pp. 54s.

O estudo interno da obra é um exercício árduo e necessário, porém não suficiente. Basta iniciar-se um estudo sério de qualquer filósofo, mesmo daquele considerado o melhor escritor, como Montaigne ou Nietzsche, e se verá quão árdua é a tarefa de deslindar-lhe a especificidade. Quanto a ser necessário, ninguém poderá dizer ter entendido um filósofo se não for capaz de explicá-lo a partir de seu próprio “conteúdo de verdade”¹⁸. Nesse sentido, o filósofo universitário está salvo da irrelevância. Mas, quanto à suficiência, a compreensão conscienciosa passível de se ter de um discurso filosófico ainda não é inteiramente o ato de *fazer filosofia*.

O estudo da filosofia se prolonga e se realiza na análise comparativa entre um filósofo e outro, procurando-se avaliar o quanto do problema herdado da história mundial pela filosofia e da própria história da filosofia pelo novo filósofo ganhou ou perdeu em inteligibilidade e apuro.

Há um critério para essa avaliação, como veremos, e já o anunciamos sumariamente acima: a tensão entre comunidade e individualidade; ou, em termos filosóficos, o descompasso entre substância e sujeito, tradição e genialidade, que não pode ser jamais resolvido enquanto o pêndulo tender a se instalar ora em um lado, ora em outro. É um só problema, que a humanidade tenta resolver como pode; e a filosofia geral, como deve, porque foi para isso que ela foi chamada à existência.

Esta dupla exigência de se estudar a especificidade do autor e a inserção de seu discurso na constelação da história mundial e da história da filosofia, ela não é, dizíamos, de modo algum realizada sem pressupostos. Destarte, para constituir-se um postulado metodológico

¹⁸ A expressão é de Walter Benjamin, no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”. In: BENJAMIN, 2000.

verdadeiro necessitam-se como também verdadeiros os pressupostos ali ativados. O primeiro deles foi mostrado acima: há relação entre filosofia e história. O segundo é o de que a filosofia, em consonância com aquela ideia de Vico (como de Marx), de acordo com a qual a humanidade não se coloca problemas aos quais não possa responder, seria uma providência tomada contra certo estado de coisas; o terceiro, devedor do segundo, é que a filosofia foi providenciada a certa altura ou época do curso do mundo social-histórico porque uma situação nova (a história econômica, social, cultural e política da Grécia, por volta do século sexto antes de nossa era) engendrou uma necessidade nova (com a crise do mito e de sua capacidade de manter unidos os membros de uma comunidade natural segundo seus conceitos arcaicos de justiça) para a qual ela foi se tornando uma resposta diferenciada (do discurso mítico) e especializada (como discurso filosófico, contra os outros discursos e práticas concorrentes), resposta para cuja formulação se vem desde aí demandando mais e mais filósofos.

A filosofia seria, assim, uma espécie de laboratório ou estufa da história. O filósofo, pensador responsável e escritor criativo, seria um ser extremamente preocupado com os caminhos tomados e a serem tomados pela humanidade. A procura desses caminhos, que cada época experimenta, seria, então, o que provoca o filósofo a filosofar, e não um difuso amor pela verdade, pois esse tal amor já é invenção e estilização da própria filosofia triunfante dentre as outras apostas criadas pelo mundo grego, como a sofística, a tragédia e a historiografia.

Todo o discurso filosófico está, destarte, enraizado na historicidade de sua época; mas um novo filósofo quando surge traz na novidade de seu surgimento algo, um conceito, uma forma de pôr *de novo* a mesma questão, etc., e isso faz toda a diferença. O que o filósofo novo traz de novo é o que lhe assegura a autonomia de seu discurso. Mas

ali onde o filósofo inova, mais uma vez a época, que ele tenta ultrapassar pela inovação, dá um jeito de adentrar-se no que surgiu como inusitado e tenta deixar, no imprevisto, as marcas insinuantes de suas determinações, limitando-o a partir de dentro, e forçando com isso à dialética entre o novo e o velho, independentemente da vontade do filósofo novo. A época se deixa cifrar na obra. E isto não é de causar espanto, pelo menos quando recordamos que, afinal, fazemos a história do mundo, mas igualmente a sofremos: o filósofo, autor de sua obra, não é o senhor do sentido dela. Por isso, não é somente uma multiplicidade de filosofias que é possível (Descartes, Espinosa, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, etc.), mas, dentro de uma mesma filosofia, uma multiplicidade de interpretações suas, como ficou notável nos casos de Espinosa ou de Hegel, para os quais há tantas figuras quanto são seus comentadores.

Esse fato, a nosso ver, não é de se lamentar, ou para efeito de levar alguém a tornar-se desesperadamente “cético”, ou obrigá-lo a resolver-se sozinho com a “vida comum”; muito ao contrário: é o próprio conteúdo de verdade do ceticismo que está nas origens da possibilidade dessas multiplicidades reais e efetivas. A multiplicidade de filosofias sobrevém para deixar a lição de que, enquanto fazemos e sofremos essa história, nós podemos, de certo modo, tomar a direção que quisermos, ou simplesmente nos deixar levar para o lado que nos impuserem, só não podemos é, enquanto houver filósofos, dizer não haver outro jeito de viver e pensar para nós, e estamos condenados ao unilateralmente disponível, aqui e agora. A prática vivida, por exemplo, pode refutar uma filosofia da *práxis*¹⁹, mas não pode, por isso, tornar a filosofia dispensada de sua tarefa. A tarefa da filosofia e do filósofo, menos que

¹⁹ Cf. GIANNOTTI, 1999.

sair dos conflitos de teses e de interpretações, é multiplicar esse “outro jeito” e o dispor abertamente à discussão, a fim de que, com isso, possamos traçar mapas, articular alternativas de caminho, fazer possivelmente “nova” nossa própria história; e repensar a própria “prática” – por que não? – que uma vez supôs refutada a *filosofia da práxis*...

Alguém pode reclamar da filosofia, e dizer que ela formula problemas, sim, mas não oferece solução; ou antes, que ela oferece tantas soluções quantos filósofos houverem, e como os filósofos não se entendem entre si, amontoam-se soluções diversas e contraditórias, de modo que, em vez de facilitar nossas escolhas (e nos indicar um caminho), a filosofia mais obstrui a possibilidade de uma boa decisão, para com sua orientação tecermos os rumos de um processo histórico bem sucedido, ou de uma conduta pessoal beneficiária de uma felicidade possível. O que não percebemos, todavia, é que a multiplicidade dessas filosofias é um alívio contra a sufocação de um pensamento único, e que, afinal, a filosofia existe, em sua multiplicidade, para dizer, com isso, da nossa responsabilidade em relação ao fazer-se de nossa história; ou seja: somos nós, organizados politicamente, que temos de efetivar a solução para nossos problemas, e não um achado filosófico que o fará em nosso lugar, tampouco um filósofo ditador que, dono da mais alta verdade, saberia administrar o melhor para a gente.

Mas, então, para que a filosofia, se no final das contas somos nós quem vamos resolver (ou não resolver) nossos problemas? É que sequer saberíamos qual seria, de fato, mesmo, e afinal, o nosso “problema”, se ele não fosse formulado pela filosofia que, para tanto, precisa das ciências e outras atividades culturais (como a arte, o mito, a festa, o poema, essa festa da linguagem), com as quais a filosofia se instrui e mediante as quais ela procura atingir certa unidade, unidade que,

formulada em termos conceituais, melhor designa aquilo que se nos dá como problema, como tarefa por fazer.

Sequer saberíamos, ainda, o que seria uma “solução”, se não fossem as muitas soluções (contraditórias, decerto) oferecidas pela história da filosofia; e inclusive, sem a filosofia e sua caudalosa história de contribuições desencontradas, bem que poderíamos tomar a primeira solução que se nos ofertasse (rápida e límpida e nítida), sem que tivéssemos como saber o que seria uma *boa* solução. Com efeito, a filosofia é a articulação discursiva de um único e fundamental problema, ao mesmo tempo em que sua história é a história de como alguns autores sofreram esse problema fundamental, ou como o absorveram de tal modo que fizeram dele o próprio centro de seus discursos filosóficos, oferecendo precisas soluções (filosóficas) para ele, depois de o ter reformulado em termos conceituais.

Entretanto, isto não quer dizer seja a filosofia uma panaceia: o mundo está cheio de problemas, e cada um de nós tem os seus aos montes; mas há, dissemos, *um* problema fundamental, que ocorreu uma vez na história (como história) e, desde aí, não cessou mais de se repetir (seja como farsa, seja como tragédia)²⁰ e se aprofundar, e nos atingir por todos os lados, produzindo os outros tantos problemas embaraços em que cada um e todos estamos metidos; e é desse problema fundamental que nasce a necessidade da filosofia, e é para cuidar dele (em termos conceituais) que a filosofia permanece em vida.

Poder-se-ia dizer que a história da filosofia, por parte de alguns, tem sido não a história do esquecimento do ser, mas muitas vezes a história do esquecimento desse problema único. E daí a necessidade de

²⁰ Cf. MARX, 1997, p. 21: “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa.” (Cf. ZIZEK, 2011.)

recordá-lo, não só para recolocar o discurso filosófico na ordem do dia de sua própria história e da história, esse evento de três mil anos ou um pouco mais que permanece atual, como também para livrar de certa esclerose o estudo da filosofia.

Para tanto, é preciso mostrar, primeiro, como o mito e a religião cuidavam de evitar a ruptura nas frestas da qual surgiria “o problema” da filosofia e, depois, sob a fragilidade advinda do mito (e da religião nele sustentada), mostrar a filosofia como uma forma de trazer ao pensamento e à linguagem esse problema a ser resolvido pela humanidade ocidental que, para formulá-lo antes de resolvê-lo, mergulhou as duas mãos no abismo do sentido poético sempre aberto e no entanto informulável do qual pôde inventar, com o que colheu desse mergulho, o campo transcendental a que chamamos de “filosofia”²¹.

O surgimento da filosofia só foi possível graças ao problema para o qual ela, formulando-o, é, de uma só vez, a primeira marca da existência real do problema, tanto quanto uma de suas primeiras soluções. Falar no plural de “problemas”²² da filosofia é já perder de vista o essencial. O problema fundamental da filosofia, que não é *imediatamente* um “problema filosófico”, é *a desordem do mundo social* (e o sofrimento daí decorrente): a experiência com o mal, esse nada de ser que infesta o ser e, sobremaneira, o perturba no centro próprio de sua ordem em desalinho; é quando surge o desequilíbrio entre o indivíduo moral e o conjunto da vida social de dada comunidade.

O tipo de discurso que se caracterizou tradicionalmente como *filosofia* nasce dessa desordem, para ela e contra ela, e desde o começo

²¹ Para mais detalhe sobre isso, cf. os ensaios “O campo transcendental”, “A imaginação radical”, in: ANDRADE, 2024; e “Ceticismo & verdade”, in: ANDRADE, 2023.

²² Cf. PORTA, 2007.

em uma relação ambígua com as forças sociais estabelecidas²³. As inúmeras tentativas de tornar *filosófico* o discurso acerca do mundo têm-se traduzido em modos multifacetados de encontrar uma *arché* (em grego: *princípio*, mas também *governo*; metafísica, mas também política) a partir do qual a unidade da ordem social, uma vez em crise, em processo de dissolução, pudesse restabelecer-se em certa nova unidade (satisfatória ao novo contexto), sempre sob a pressuposição de que o que mantém essa ordem unitária, ou mais rigorosamente, comunitária, seja o consenso em torno de um princípio básico²⁴; ou, na melhor das hipóteses, sob a pressuposição de que exista um princípio básico, mesmo, no conhecimento (ou aceitação) do qual se possa assegurar a unidade da ordem (cósmica, física, sem dúvida; mas também social, moral e política)²⁵.

Isto, todavia, não implica em dizer que a filosofia seja uma funcionária *ad hoc* dos organizadores de sociedade. O conceito que a filosofia traz à linguagem ao fazer do discurso sobre o mundo um discurso “filosófico”, ou seja, ao se fazer a si mesma como “filosofia”, nunca é providência imediata para a orientação do mundo. Contudo, a

²³ Neste sentido, é absolutamente digna de nota a correção que Conrado Eggers Lin faz a W. Jaeger, quanto à questão da *Dike*, da justiça, quando afirma que, a partir de Hesíodo, “a palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta de classes” (JAEGER, 2010, p. 134). Para Lin, “Hesíodo era, na realidade, um camponês culto, proprietário da terra que trabalhava e, nesta medida, (...) Hesíodo é o porta voz desta classe média, cuja linguagem ele fala: os valores fundamentais são o trabalho e a justiça. (...) *Dike*, ‘justiça’, diríamos nós, não é o símbolo dessa luta de classes, senão que, pelo contrário, o símbolo da aparente conciliação de classes que se logra com o Estado, isto é, com a imposição de uma classe a outra por meio de um corpo jurídico mais ou menos coerente e uma força militar que o efetive.” (LIN, 2000, p. 42) E é digna de nota essa observação porque, enquanto Jaeger faz ver o que está por trás (a luta de classe), e Lin aponta para o que está para a frente (a aparente tentativa de conciliação representada pelo Estado), nós podemos ver o que está no centro da *Dike*: a situação sempre problemática da condição tensa da vida social e política.

²⁴ “O rei é o mediador da ordem cósmica que por ele flui a partir de deus para o ser humano; e o relato histórico dá testemunho da vontade dos deuses que governam a existência e a ordem da sociedade no tempo”. (Cf. VOEGELIN, 2010a, p. 127).

²⁵ Cf. VOEGELIN, 2010a, p. 132)

filosofia se fez uma atividade na história, e a história já não pode mais ser contada como se não houvesse filosofia.

O recém citado Eric Voegelin explica isso nos termos de uma dissociação entre ecúmeno imperial (a conquista do mundo habitável pela força das armas) e ecúmeno espiritual (a conquista do mundo pensável pela força da simbolização), dissociação pela qual a própria noção de um serviço da filosofia à história passa a ser vista como bizarra²⁶, pois nunca se tratou de saber até que ponto, por exemplo, a filosofia de Aristóteles esteve presente na conquista do Oriente por Alexandre, mas de como o pensamento filosófico poderia rivalizar com as armas, ganhando o mundo por outros meios, ao explicitar em si mesma o verdadeiro problema do mundo, aquele para o qual a resposta das armas surge e se torna dominante devido à má formulação espiritual do problema.

²⁶ Cf. VOEGELIN, 2010a, p. 236.

2

MODERNIDADE COMO PROBLEMA DA FILOSOFIA: SER, SUJEITO, FUNDAMENTO

Se pudéssemos dizer: por baixo de cada formação social constituída ao longo dos vários séculos de presença humana na Terra há uma questão que se impõe na imanência do próprio tecido social constituído; então diríamos: essa questão entranhada na forma de vida social podia ser formulada ao menos de duas maneiras. A primeira, antes do surgimento da filosofia e das condições sociais que a tornaram possível e necessária: *Como manter juntos os membros de uma comunidade, de tal modo que, podendo esses membros perecerem, a comunidade permaneça incólume ao longo dos séculos?* (Clastres, 2004, 271) A segunda, depois da experiência grega de mundo e da filosofia dela decorrente (Veyne, 1984): *Como garantir a sobrevivência individual e o valor de cada um sem, ainda assim, pôr em risco o futuro da espécie nem a subsistência da comunidade a que se pertence?*

O que marca a diferença entre uma e outra questão pressuposta, como entre uma e outra forma de vida suposta seria, porventura, o nível de pressão que o membro da comunidade, como pessoa, como indivíduo nascente, impõe à dinâmica de sua sociedade. Tentando detectar o momento exato em que essa pressão começa a se tornar visível na Grécia arcaica, Jean-Pierre Vernant, no estudo “Aspectos da pessoa na religião grega” (incluído no livro *Mito e pensamento entre os gregos*), com notável delicadeza mostra como, em cada uma das experiências analisadas, muito leva a crer que a noção de pessoa já se encontrava presente na mentalidade dos gregos arcaicos; mas, como quem desmonta um melindroso objeto, conclui com segurança que não se

pode, a sério, falar-se de “pessoa” em nenhuma daquelas experiências. Os gregos, por exemplo, mantêm uma relação forte com os deuses, mas também com as forças sobrenaturais experimentadas pela devoção aos mortos. “Em que medida”, pergunta Vernant, “o culto funerário concerne à ‘pessoa’ dos defuntos? Tem a função de assegurar a permanência, além da morte, de uma individualidade humana em sua singularidade? De modo algum. O seu papel é outro: por ele mantém-se a continuidade do grupo familiar e da cidade.” (Vernant, 1990, p. 431) E, no final do texto, enfatiza: “Até na corrente que se afirma a mais oposta à religião da cidade e ao seu espírito, nós encontramos definitivamente esse mesmo esforço para inserir o indivíduo humano em uma ordem que o ultrapassa” (Vernant, 1990, p. 437). O culto funerário é culto religioso, e a religião, que aponta para um além, para um transmundo, tem muito mais a ver com o mundo de quem faz o culto do que com o objeto mesmo cultuado, e esse mundo é o mundo da estrita necessidade da coesão social.

Como a religião reforça o sentido de uma vida comunitária, essa conclusão de Vernant nos possibilita, ainda, observar duas coisas: 1) atinar para o fato de que a ausência da noção de pessoa constata a primazia da comunidade em relação ao indivíduo (enquanto não havia a noção de pessoa, estava assegurada a dificuldade de irromper-se a experiência do indivíduo *como* indivíduo, isto é, como um ser humano possivelmente capaz de viver fora das injunções e dependência da comunidade); 2) perceber *também* que “pensar” só podia ser uma experiência coletiva: a mente brilhante, nesses primórdios, era o próprio povo, e não um qualquer sacerdote mal ou bem intencionado.

Nesse sentido, uma vez que a má intenção supõe uma mente pessoal, a religião não era nem podia ser obra de manipulação de uma classe, mas produção cultural genuinamente popular. Se o problema

fundamental da filosofia, ao contrário, é o problema da tensão entre indivíduo (as partes) e comunidade (o todo), então a questão central que se levanta, ontem como hoje, para ser considerada pela filosofia como parte de sua tentativa de solucioná-lo, diz respeito ao nosso poder de decidir se nós devemos continuar com certa ordem das coisas, ou se podemos mudá-la. Eric Voegelin, entretanto, parece desdenhar dessa alternativa, na medida em que considera que a história, que seria a possibilidade mesma de mudança, só se iniciaria quando se inicia a ordem, e esta ordem teria sua entrada em cena pelo que ele chama de “salto no ser”, acontecimento *sui generis* que ocorreu uma vez em Israel, com a aliança entre Yaweh e os hebreus representados por Moisés; e, concomitantemente, na Hélade, o conjunto das cidades gregas, na descoberta da alma, descoberta sem a qual, segundo ele, e com acerto, não haveria filosofia, e que tem isso de muito próprio: é ordem do ser e o ser é o que permanece, não o que muda. Para Voegelin, portanto, falar de mudança, num sentido radical, seria falar da tentativa de desfazer-se desse salto no ser. Mas, para ele, isso parece não ser possível, e se engana quem quer mudar o mundo dentro desse mundo, atroz engano, aliás, pois é, segundo ele, sob essa ideia impossível que vidas são ceifadas gratuitamente. A insistência de Voegelin na imagem do “salto no ser” é válida em um ponto: ele escreve sob o impacto assassino daqueles que, socialistas ou fascistas, acreditaram que podiam matar à vontade, se o fim visado com isso fosse mudar radicalmente o curso da história. É para não tornar justificáveis essas mortes que ele parece manter-se atado à imperturbabilidade da ordem do ser. E isto é admirável. Todavia, julgo que é possível admitir um salto mais fundo, anterior ao ser e ao salto no ser, com o que podemos assegurar, de uma só vez, a possibilidade de uma mudança radical e a desnecessidade de matar para alcançá-la, isso porque o salto no ser foi criação popular, e a

criatividade popular é pulsão incessante, embora uma pulsão tremendamente reprimida.

Refiro-me, claro, à compreensão de que aquilo que ele chama de “salto no ser” pode ser entendido como resultado da *póiesis* originária (ou co’originária do sofrimento que a precede, a exige e, pela exigência, põe a nu o desejo de criar), responsável tanto pela criação da linguagem quanto do mito, das artes, da religião e, nessa medida, também das ideias extraordinárias de monoteísmo, transcendência divina e de “alma” imortal. Mas adiante voltaremos a isso, por ora fique dito apenas que a ideia de que a justiça vem do alto, de Zeus, quando ela começa tardiamente – e por injunções econômico-sociais – a não mais satisfazer, coloca à sociedade grega a tarefa de encontrar outro meio de justificar, com segurança, a permanência da convivência entre os diferentes, e isso significa: a tarefa de encontrar um novo princípio, não mais do alto, mas interno ao mundo, à natureza. Entre as ordenações (as *themistes*) enviadas por Zeus e a possibilidade de questionamento delas (MacIntyre, 1991), desenha-se um possível conflito entre mudança (instabilidade) e permanência (estabilidade), que reenceta a necessidade de criação, embora, é certo, já num contexto em que a realidade social está quebrada entre uma classe popular, de um lado, e elites rivais, de outro.

Na experiência de instabilidade gerada pela rivalidade das elites (os nobres da terra versus os marinheiros comerciantes retornados à terra com novas riquezas) explode o fenômeno cultural do indivíduo. A filosofia, obra de indivíduos, isto é, obra de um momento de abalo de onde o indivíduo se faz uma exigência, nasceu para apostar na viabilidade do permanente, inscrito na experiência de uma vida comunitária (estabilidade da ordem a ser restabelecida); mas o desenvolvimento da filosofia é paralelo ao desenvolvimento desse

processo que, por isso mesmo, iria ser designado de “histórico” (se medimos a história pelo grau crescente de individuação, logo, de possíveis novas instabilidades), que conheceu a tendência (ao longo dos últimos 28 séculos) para a ampliação irresistível da experiência individual, experiência cujo núcleo se inscreve justamente no eixo da mudança (da instabilidade), mas que tem sido, de modo contraditório, sistematicamente frustrada, e a filosofia precisa lidar com essa contradição, sob a pena de perder o sentido de sua relevância histórica. Isto é, onde há grupos humanos, dissemos, há interesse em sua manutenção como “grupo”, e isto como o foco primordial da vida coletiva. Essa primazia do todo sobre as partes, contudo, está sempre ameaçada, e o processo de formação da pessoa como uma alma singular, logo, como um indivíduo, já há muito entrou em curso irreversível (basta recordar o mito de Lúcifer, anterior à escrita do *Velho Testamento*, uma vez que este o dá por já sabido, tornando premente a necessidade de um chamado à ordem, no sentido de restabelecer a desejada unidade inextrincável entre indivíduo moral e totalidade social, chamada para a qual o próprio *Velho Testamento*, como a *Iliada*, seria um atendimento irrecusável. Com efeito, todo esse processo, que, em Israel, sob o exílio, tem a ver com a necessidade de quebra da dependência do povo (à beira da dispersão) em relação ao faraó, na Grécia começa com a prática (*sui generis* para a época) de uma cultura desde seus primórdios bem afeita à valorização do “cada um”, e segue num crescendo, em Israel, com a ameaça da dissolução do povo; na Grécia, com o surgimento e crescimento das cidades e a expansão comercial para os mares. Deste processo resultarão dois outros fatos simétricos: a religião popular como fator de coesão social entra em decadência e, com isso, por um lado, cria-se a frente contra a produção de bezerras de ouro e outros cultos particulares em nome da fidelidade a um único deus, além do

mais transcendente (Voegelin, 2009a, p.121); e, por outro, amadurece-se lenta, mas irremediavelmente, a noção de pessoa, com o que estão relacionados o culto dos heróis (Veyne, 1984), num primeiro momento, e a emergência do estilo de pensar (tão pessoal) que caracterizaria a filosofia, na obra e no ensino socrático-platônicos, num segundo momento. Mas o que se está tentando dizer-se aqui, e por isso esse parágrafo está tão tortuoso, é a afirmação dura de que Platão, como símbolo cabal da filosofia, mais frustra e sabota do que realiza a filosofia como coroamento da produção de indivíduos.

A crise da religião popular nos primórdios de Israel seria resolvida pela fundação de uma nova religião, o judaísmo (cujo segundo mandamento, ao proibir a produção de imagens, cerceia o poder criativo e autônomo do povo, submetendo-o a áridas e sisudas “leis”); a crise da religião na Grécia, herdeira (entretanto) do culto ao herói, cria uma prática espiritual inusitada, a filosofia (produção de um indivíduo criativo, como Platão); mas também a filosofia platônica, como os mandamentos de Moisés, se faz uma batalha ingente contra as imagens, contra o poder criativo da arte, e a favor da imposição de áridos e difícilísimos “conceitos” que tem como fim último restabelecer a ordem do todo contra as reivindicações dos indivíduos.

Para nos mantermos todavia somente no contexto grego, com o surgimento das cidades, decorrente do incremento da vida comercial devido à abertura de portos e as primeiras incursões para o Oriente, a própria realidade comunitária sofre, materialmente, esse óbvio desarranjo da ordem social, e é dentro dele que, com a desordem, instaura-se também a questão de saber como articular os indivíduos atribulados num todo basicamente harmônico, questão da qual o nascimento da filosofia seria contemporâneo. Com efeito, esse nascimento seria incompreensível fora do florescimento da vida

citadina e da experiência da individualidade correlacionada a essa vida (Vernant, 1990, p. 462; Vernant, 1972). A expansão do comércio, ali, estreitou os laços entre Ocidente e Oriente, fazendo com que a cultura grega fosse confrontada com novas formas de vida e com novos questionamentos (Naddaf, 2005, p. 61) que, cedo ou tarde, iriam estiolar a unidade de suas crenças e, assim, propiciar o surgimento de um livre debate público, em busca de novas leis para novos costumes, que por sua vez possibilitou o exercício dessa forma de pensar “por conta própria”, depois reconhecida como “filosofia”, e que faria do filósofo esse indivíduo livre, cujo emblema, ou, como dissemos acima, *símbolo cabal*, seria eternizado por Platão. Este, de fato, na alegoria da caverna, apresenta o filósofo: ele é o homem que sai; o homem que se exila; o homem que rompe os grilhões que o fazia partícipe de uma comunidade de tolos, esses habitantes da caverna, e, alçando-se às alturas, onde a luz do sol é símile da luz do Bem, capacita-se a falar das coisas de um modo nunca antes visto (Platão, 2001, p. 514a-c; Chauí, 2002, p. 257; Jaeger, 2010, p. 883). A diferença entre o mito e a filosofia surge aí como primeira configuração daquilo que, mais tarde, será reconhecido como a diferença entre “comunidade dos súditos” (a que se organiza em torno de um ou vários mitos) e “sociedade dos indivíduos” (a que se organiza segundo certo projeto de razão como discussão pública acerca de princípios últimos): também o indivíduo é um exilado, mas a riqueza ou ambiguidade do pensamento platônico estará justo em saber equilibrar as exigências de uma vida comunitária com as necessidades de uma alma pensante, e livre.

Daí também a ambivalência com que Platão trata o mito. Uma hora ele rechaça os mitos tradicionais; outra hora ele mesmo cria novos mitos. O mito tradicional era um pensamento de coesão, de pertença, no sentido de que sua crença compartilhada dava forma a uma vida

comunitária na qual cada um se reconhecia como parte integrante e dentro da qual sua vida fazia todo o sentido: o mito coordena o sentimento de justiça. No mito, cada um se sentia em casa. A filosofia, diz-se, se deu como um pensamento que dismantela as explicações vigentes no mito tradicional. Mas, nesse ponto, é preciso ser muito mais incisivo: é porque as explicações vigentes não mais se sustentam em seus próprios pés, isto é, não dão mais conta de afirmar uma noção de justiça, que a filosofia se faz necessária e, com isso, explicita, por sua existência histórica, o estado de diáspora, de dispersão, de injustiça, dentro do qual ela é possível; mas também contra o qual ela se faz uma arma, numa luta em que também novos mitos se fazem valer como necessários.

De fato, a filosofia nascente não está satisfeita com essa situação de injustiça e dispersão que ela mesma explicita por sua própria existência (só há filosofia porque a situação desagradável está posta; o espanto que faz nascer a filosofia seria, porventura, precedido pelo incômodo em relação às injustiças sociais) e na qual ela se cria e se nutre como um discurso que busca recolher uma nova unidade, substitutiva da unidade mítica tradicional, que já não funcionava, e por isso ela atrai discussões e disputas acirradas, e gera tensões que, ao fim e ao cabo, dão testemunho da própria natureza conflitante da vida política e social, ao mesmo tempo em que indica o dilaceramento do indivíduo nessa ocasião difícil, porque o que está em jogo é a decisão do que, doravante, podemos chamar de “justo”: trata-se, com efeito, de quê decisão tomar; qual alternativa escolher; e isso vale tanto para a conquista da verdade, no pensamento, quanto para o estabelecimento da justiça, na cidade; bem como para a justeza da conduta pessoal, na busca de cada um por felicidade.

Aliás, não foi por acaso que a Grécia clássica – graças a esse momento de liberalidade que, ao lado do surgimento de uma nova classe social (a dos comerciantes ricos), suscitou a possibilidade do surgimento da filosofia – ficou conhecida como o grande berço do individualismo ocidental, ao mesmo tempo em que se deixava reconhecer como a primeira grande experiência de democracia: a filosofia surge de uma situação histórica insustentável (a proeminência de nobres num mundo já comandado pela nova classe de elite emergente); surge para recompor o que se esfarrapa com a perda da crença nos mitos, que sustentava ideologicamente a nobreza; e sua tarefa, portanto, seria desaparecer tão logo uma nova crença se instituísse e conseguisse manter em vida a comunidade humana que deseja reconstruir sua ordem. Mas o problema está justamente nisso: à filosofia só foi possível vir à baila na história como recurso da/para a humanidade ocidental por causa do surgimento do indivíduo, e este surgimento é o que *faz problema*; ademais, uma vez que o indivíduo nunca é apenas um, mas multidão, a filosofia terá de ser não apenas uma busca pela verdade (a dialética), ou apenas uma busca pela justiça (a política), mas também uma busca por uma vida pessoal vivida sob o signo do bem, uma vida sadia (terapia, cuidado de si, ética): a tentativa de *realizar* maximamente este indivíduo enquanto tal.

(A)

A esse respeito, em seu já mencionado livro sobre *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, paralelamente ao desenvolvimento de sua tese central, segundo a qual para cada conceito de justiça existe, subjacente, um conceito de racionalidade a ele inerente, Alasdair MacIntyre reconstitui essa história grega da filosofia em termos de uma teoria do conflito entre duas tradições rivais, embora herdeiras, ambas, do

pensamento homérico. Para ele, como para Vernant, em Homero não se pode falar de pessoa, no sentido moderno do termo, a saber, como um indivíduo racional, capaz de coerência psicológica. Essa noção é uma conquista paulatina, e árdua, consolidada apenas na filosofia de Platão. Antes disso, o que havia era o sentimento e a crença de que “o universo tinha uma única ordem fundamental, uma ordem que estruturava a natureza e a sociedade” (MacIntyre, 1991, p. 25). Essa ordem, vinda de Zeus e conservada pelos reis, seus mandatários, conseguia estruturar um conjunto de regras sociais as quais serviam para manter, na univocidade da palavra verdadeira (Detienne, 2013), a unidade hierárquica entre os membros da comunidade. Isso não quer dizer não houvesse, já aí, por parte de cada um, a aspiração a ser o melhor (*aristón*), como já dissemos, em seu devido lugar, ou seja, a ser o possuidor de uma “*areté*”, uma excelência. “Fazer aquilo que o meu papel exige, fazê-lo bem, utilizando as habilidades necessárias para fazer aquilo que alguém naquela posição deve aos outros, é ser *agathós*”, ou seja, bom (MacIntyre, 1991, p. 26). Mas, como se vê, essa experiência de individualidade, a procura por ser o melhor, dentre outros, está de antemão limitada pela pertença predeterminada a uma ordem social também ela previamente hierarquizada.

Quando Ulisses se encontra numa situação difícil e insustentável em meio a uma das batalhas, na *Ilíada*, ele sabe exatamente o que tem de fazer, porque se sabe um herói e sabe – por um saber da tradição – o que a comunidade espera de um herói. Está sozinho e os troianos dele se aproximam como, em dia de caça, cães vorazes e robustos rapazes acercam-se de um javali. Entre ficar, e expor seu corpo à gana dos oponentes, e morrer facilmente pelas mãos dos inimigos; ou fugir, garantir a vida, e perder o respeito de seus companheiros, sua decisão (a de ficar) não advém, porém, de um raciocínio meio-fim (vou fazer isso

em vista daquilo), assevera MacIntyre, mas de ele recordar, segundo seu lugar na ordem do universo e da cidade, estabelecida em priscas eras pela tradição de pais pra filhos, que tipo de atitude se espera de um herói: “Eu sei”, diz ele, “que os maus abandonam a batalha, mas aquele que é excelente na luta deve resistir corajosamente” (MacIntyre, 1991, p. 27) Esse saber, entretantes, não é o resultado de uma vida interior cultivada no trato com uma experiência mundana pessoalmente acumulada, mas a pura adesão às normas preestabelecidas.

“Ai, pobre de mim, que estarei pra sofrer? Grande mal seria se fugisse com medo desta turba; mas pior seria se fosse tomado só; pois o Crônida pôs em fuga os outros Dânaos. Mas por que razão o meu ânimo assim comigo dialoga? Sei que eles são vis e que fugiram da batalha; por outro lado, àquele que é excelente no combate, a esse compete ficar sem arredar pé, quer seja atingido, ou outros atinja.”

Enquanto assim ponderava no espírito e no coração,
Aproximaram-se fileiras (...) (Homero, XI, 404ss)

Crônida é o filho de Cronos, Zeus. “Dânaos” é outra palavra para designar os gregos. A palavra “ânimo” acima citada traduz o “*thymós*” que, em grego, não designa a alma individual (*anima*), mas o que há de buliçoso e irrequieto dentro do ser humano: não é um porto de decisão individual, mas aquilo que é transpassado pelas flechas dos deuses, dos outros e das circunstâncias. Mesmo na *Odisseia*, depois de longo périplo, a lição aprendida por Ulisses mediante o sofrimento das aventuras pouco venturosas não faz dele um homem completo, no sentido moderno de um homem viajado, sabido, mas, antes, *um crente* ainda mais piedoso, com o *thymós* certo de que não deve mais, como na juventude, arriscar-se a desafiar os deuses.

Homero, de fato, não conta tudo isso para vincar algum benefício para o “eu” de Ulisses, porém como caso exemplar para o aprendizado dos futuros membros de sua tribo. Com efeito, “a posse de algum conceito de um eu interior unificado não é culturalmente necessária” (MacIntyre, 1991, p. 33); ela veio a ser somente ao longo de uma série de experiências historicamente determinadas, “e uma cultura que funcionava muito bem sem [este conceito] foi retratada nos poemas homéricos” (MacIntyre, 1991, p. 33), e isso justamente pela aderência prévia àquelas normas tradicionais da sabedoria comunitária: “A estrutura da normalidade provê a sua estrutura mais básica para a compreensão da ação. Agir de acordo com essas estruturas não requer razões, exceto em certos tipos excepcionais de circunstâncias nos quais essas estruturas são questionadas” (MacIntyre, 1991, p. 36). A experiência de vida acumulada ao longo de sua *Odisseia* não faz de Ulisses um indivíduo no sentido de alguém independente, autônomo, capaz de encontrar em si mesmo as regras de sua ação. Sofreu todas aquelas “provações” para aprender uma única coisa, contraditória, inclusive, com a noção de individualidade como um *si-mesmo* livre: ele tinha de *aprender* que nada pode sem os deuses. Mesmo depois de vencer os pretendentes e gozar da calma em seu leito nupcial na companhia da mulher amada, esse momento de deleite pessoal não é o fim do poema (a Grécia teria de esperar por Eurípedes para vivenciar esse tipo de apreciação individual, pessoal): ao fazer Ulisses dizer a Penélope que ainda lhe resta cumprir um dever para com os deuses (a nova viagem), Homero de novo escreve como um pedagogo e deixa clara a dimensão educativa no sentido coercitivo do termo. Mais importante do que as aventuras “individuais” de Ulisses era o que os pequenos gregos podiam aprender com elas:

“Os gregos clássicos, da mesma forma que os gregos do período arcaico, na sua maioria entendiam as formas e estruturas de suas comunidades como exemplo da ordem de *díke* (justiça); e o que deu expressão literária a essa compreensão foi, acima de tudo, a recitação, a escuta e a leitura dos poemas homéricos. Na Atenas dos séculos V e IV, esses poemas tiveram um lugar importante nas estruturas da normalidade; não só eram sistematicamente ensinados aos meninos atenienses, mas sua recitação no festival das Panateneias reforçava a identidade entre a Atena que segura a mão de Aquiles no começo da *Ilíada* e que traz a paz e a reconciliação no final da *Odisseia*, e a Atena cujo culto é o cerne da religião ateniense” (MacIntyre, 1991, p. 37).

Essa educação mediante a poesia (nada sozinho; tudo com a ajuda dos deuses), que reforçava a religião popular (tudo com a ajuda dos deuses) e, com ela, os laços comunitários (nada sozinho), nem de longe deixa de mostrar sua, digamos, sem medo da ortodoxia nietzschiana, “vontade de poder”: quanto mais os meninos são instigados a se realizarem como heróis, mais forte é a comunidade que permanece como guardiã daqueles deuses que assegurariam essa realização (a *areté*) dos meninos, assim entre os gregos (Jaeger, 2010) como entre, por exemplo, os tupinambás (Fernandes, 2006): a vontade de poder como vontade de permanecer na existência hoje tal como se tinha permanecido desde priscas eras.

Contudo, insiste MacIntyre, o tipo dessa realização não é claro nem mesmo para Homero, o que resulta numa hesitação conceitual que dará o tom do debate pós-homérico acerca de qual ideal de perfeição se deve perseguir para uma vida feliz: trazer em si uma substância qualquer (um caráter herdado, como a marca divina de Aquiles?) capaz de assegurar uma realização pessoal, ou ser capaz da vitória (independente de uma substância qualquer)? Realizar-se plenamente é tornar-se “excelente” no que faz, ou “eficaz” no alcance de uma vitória, de um sucesso?

“O próprio Homero percebeu muito claramente que a noção de realização expressa em *Arete* incorpora duas dimensões distintas, apesar de intimamente relacionadas. Conseguir realizar significa ser excelente, mas significa também vencer. Qual é a relação entre realização compreendida como excelência e realização compreendida como vitória?” (MacIntyre, 1991, p. 39).

A vitória, é ela obra de quem foi excelente ou eficaz? A noção de excelência respalda um sentido de qualidade intrínseca àquele que a possui. Para valer é preciso pressupor a noção de natureza, de *physis*, como algo que suporta e reforça a pretensão de quem a possui e o fissa em uma especificidade diante da qual, mais tarde, em seu desenvolvimento, será concernente falar de “pessoa”, de “eu” ou de “alma imortal”. Aqui se dá a ponta do fio a partir do qual faz todo o sentido o trabalho dos primeiros pensadores, desde Tales. Para ele, há um elemento na natureza que é sua *arché*, o princípio (sempre divino, porque “divino”, como nos recorda Olgária Matos, é tudo quanto une, *sym-bolo*, ao passo que o não-divino, o diabólico, é tudo quanto separa, *dia-bolo*,) que sustenta e governa o mundo (Matos, 1989, p. 188): encontrar esse princípio divino, conhecê-lo e dele se apropriar pode garantir, de uma só vez, o conhecimento do *cosmo* e o conhecimento de si, esse microcosmo agente no exercício daquela excelência, e também a chave de ordenação da cidade, da *polis*. Sócrates seria, antes de Platão, a última ponta desse fio, que ele porá na alma, de tal modo que *saber* da excelência (tê-la na interioridade de si mesmo) e *ser* excelente (ser virtuoso), ser e saber formariam uma só coisa; acrescido o fato de que possuir um bem é logo querer disponibilizá-lo.

Já a noção de eficácia, ao contrário, tem a ver com as oportunidades eventuais de quem participa de uma luta (*agon*), e por isso não precisa contar com nenhum princípio primordial. Nem na natureza nem na alma. O excelente nem sempre é o vitorioso e, portanto, eficaz. E o

vitorioso nem sempre o é por *ser* excelente, mas por *ter sido* eficaz na escolha e no uso de suas armas, de seus instrumentos e estratégias (MacIntyre, 1991). Para quem supõe não haver uma natureza (*physis*), mas ser tudo convenção (*nomos*), como parece ter sido o caso entre os Sofistas, o importante não é *ser* isso ou aquilo, mas ter as armas certas para alcançar o objetivo desejado: ser eficaz é atingir o fim aspirado, e pronto. Aqui, como se vê, se dá o fio a partir do qual se inscreve de fato o projeto gnosiológico e político dos assim chamados “Sofistas”, esses educadores liberais que, se não introduziram (porque é possível antever certa antropologia entre os pensadores pré-socráticos, como Heráclito ou Xenófanes), certamente intensificaram o debate sobre as coisas humanas entre os gregos clássicos, vincando essa dissolubilidade entre o homem e um qualquer princípio.

É nesse ponto que se instaura o conflito das duas tradições pós-homéricas de que falava MacIntyre, a que acreditará na excelência; e aquela que, em vista da vitória, preferirá a eficácia. Uma precisa de boa *substância*; a outra, de boas *circunstâncias*. No lado da substância, há visivelmente um fio de continuidade entre o mito, o sobrenatural, a religião; o pensamento, a natureza, a filosofia. No lado das circunstâncias, há uma continuidade entre a retórica; a sociedade; a cultura; a política (no sentido de agenciamentos para resolução de problemas cotidianos da cidade). O primeiro insere o ser humano no ser *identitário* de uma determinidade própria, e prepara o caminho da individuação por meio do postulado futuro de uma alma substancial, de uma *subjetividade*; o segundo deixa o humano solto ao livre gosto do devir, e da necessidade de educar-se para o destaque pessoal apenas oportuno: parecer valeria tanto quanto ser.

(B)

O desenvolvimento do conflito de tradições pós-homéricas entre excelência e eficácia, ao largo da história ocidental, não ofereceu um vencedor unilateral. Se por um lado, segundo uma política das boas intenções, uma política, digamos, axiológica, o valor de *excelência* saiu vitorioso com a ascensão da ideia de subjetividade assegurando ao indivíduo a ilusão de possuir dentro de si uma substância constitutiva de seu ser (o mundo interior, a que recorrerá mais tarde para contrapor-se ao mundo de que entrementes faz parte como a um “mundo exterior”, segundo uma concepção danosa de “racionalidade” como razão que cinde sujeito e objeto e toma a natureza como fonte de exploração); por outro lado, segundo uma política pragmática do cotidiano, foi a *eficácia* quem ficou no comando, porque essa “substância constitutiva” que os filósofos modernos chamaram de “razão” era a própria força humana e social de “trabalho” (*póiesis*), e força de trabalho só se mostra à luz nos produtos que faz vir à baila: ninguém seria poeta antes de fazer um poema, mesmo se péssimo, e os tempos modernos não custaram a mostrar de que somos capazes, mesmo quando desalmados. Ou, mais rigorosamente, a ilusão de haver “um mundo interior” excelente (a alma de uma raça superior), atada à eficácia da racionalidade instrumental, é que estaria nas origens das atrocidades dos chamados “tempos modernos”: o holocausto à frente.

A tensão entre a tradição da eficácia e a da excelência alojou-se justamente no fato de que o livre devir da pessoa fora ofuscado pelo desenvolvimento da racionalidade instrumental visando fins. Esse desenvolvimento fez coincidir excelência e eficácia, ou enxertou uma na outra, quando internalizou a eficácia na racionalidade subjetiva. Esta última assegura a substancialidade apenas metafísica do indivíduo que,

por isso, é ludibriado em seu ser concreto quanto mais internaliza a ideia de ser ele mesmo aquela racionalidade cujo núcleo seria a eficácia, a capacidade técnica de trabalho, que, sim, é ele mesmo, mas tornado outro, tornado mercadoria a ser explorada pelas forças do capital. No “cálculo técnico das relações mais eficazes entre meios e fins” os únicos fins são, “de agora em diante, aqueles do desenvolvimento mais rápido possível da exploração e do lucro” (Matos, 1989, p.183), e não, como era de se esperar, da plena realização de um indivíduo como um ser capaz de ser ele próprio sem detrimento dos outros com quem lidaria.

A substância (a objetividade) é transferida para a subjetividade no mesmo instante em que esta última é lograda, pois o princípio de identidade, que a sustentaria, é transferido para a propriedade privada, cuja posse é detida pelos agentes da exploração capitalista, evidenciando a miséria constitutiva dos indivíduos modernos, os “despossuídos”, os arrancados de si, de sua posse mais preciosa, a força de trabalho que é o si-mesmo de cada um tornado outro (dinheiro, mercadoria, capital) na mão dos outros (os capitalistas).

O problema todo da humanidade ocidental, portanto, torna-se, desde aí, o problema da “modernidade” como perversão: a emergência incontornável do indivíduo seria menos a história de suas realizações crescentes do que a de suas frustrações reincidentes. Ou seja, com o fenômeno pelo qual o indivíduo é levado a se conceber como tal e romper com a comunidade da qual, um pouco antes, ele era apenas uma parte, um membro, e da qual tirava não só as razões de sua existência, como a substância de seu próprio ser, o indivíduo é traído justo ali onde pulsava de forma marcante sua aparente promoção: é para realizar-se a si mesmo que ele vende seu trabalho ao capital, mas o capital enriquecido com esse trabalho comprado é o melhor meio de evitar aquela realização, não porque o capital seja contra o indivíduo, longe

disso, mas porque o único fim visado por ele é sua própria reprodução. O capital, obra de indivíduos, sobrepuja o indivíduo, criando um cerco ainda mais resistente à sua efetiva realização.

Isso é o elemento propriamente homérico a persistir no projeto pedagógico do Ocidente. “Nós somos o que somos”, escreve Ernest Barker, “em larga medida, porque os gregos foram o que foram”. E continua, no mesmo espírito: “A afirmativa de que a história de Atenas do século quinto a. C. é mais ‘moderna’ do que a da Europa do século dezoito é verdadeira em mais de um sentido” (Barker, 1979, p. 25). A modernidade explodida em fins do século XVIII, com efeito, seria esse fenômeno cultural que consiste na dissolução progressiva das formas de vida centradas na comunidade e na hierarquia, ainda comuns no *Ancien régime*, tanto quanto na criação de um novo tipo de sociabilidade, aquela centrada nos valores do indivíduo, notadamente a igualdade e a liberdade, como soaria a partir da Revolução francesa de 1789; e tudo isso, que em Israel foi liminarmente impedido de acontecer graças à força imemorial do mito de Lúcifer, mito que condenava de antemão ao inferno quem ousasse se destacar como indivíduo, começou a se tornar possível na Grécia e se estendeu dela até nós, mas sempre de modo deficitário.

Nesses termos, a “modernidade”, retardada, mas sob alta pressão, nos poemas homéricos, explodiu uma vez na história (de modo extraordinário) por volta do século sexto antes de nossa era, na Grécia arcaica, e, dali por diante, tornou-se uma realidade recorrente no seio da ordem do mundo social ao longo de vinte e seis séculos, ora reprimido de novo, mas debalde, como na época medieval (o verdadeiro berço do surto “moderno” da modernidade, uma vez que a vida solitária dos monges é o prelúdio do individualismo posterior, nosso contemporâneo (Duby, 2009, p. 528; Dumont, 2000, pp. 35-72), ora

irrompendo irresistivelmente (como no século dezoito de nossa era, momento culminante de explosão de um conjunto de forças preparadas desde o século treze <Vaz, 2002>). A modernidade, portanto, não é redutível à época moderna; esta é que recebe esse nome porque, nela, a *modernidade* tornou-se um processo de longa duração, uma vez que o surto populacional que povoaria as grandes cidades e azeitaria a experiência da burguesia e dos milhões de proletariados arrancados à miséria do campo para serem explorados ainda mais miseravelmente em fábricas, oficinas e minas de carvão, tornaria as reivindicações dos indivíduos tão agudas que nem mesmo o ouvido mais mouco deixaria de ouvir (Thompson, 2011; 2002; 2002a). A modernidade, em todas as épocas do mundo, seria essa experiência de ruptura do indivíduo em relação ao todo, nem sempre, todavia, completa (uma vez que se pode rastrear, no tecido de suas manifestações, a mesma luta ferrenha entre continuidade e descontinuidade das tradições que ela enfrenta), mas sempre desenvolva e suficientemente forte (uma vez que, aderida a certas forças culturais que resistem à falência, transmutando-se em valores adotados por ela (Vaz, 2002a), nem por isso deixa de marcar sua especificidade, como a época da curiosidade científica e da afirmação de si do homem como indivíduo <Blumenberg, 1999>), entrementes experimentadas com vigorosas resistência.

De certo modo, poder-se-ia dizer que a modernidade seria uma experiência bifronte com o mal e, portanto, com o seu contrário, o bem. Do lado da comunidade, o mal implícito na modernidade seria a dissolução ou corrupção dos costumes, decorrente do afastamento dos indivíduos dos padrões normais estabelecidos em eras muito antigas; do lado do indivíduo, o mal seria a própria situação sufocante e insuportável de um mundo hierarquizado e atravancado de normas que não o liberam para criar imagens que possam dar formas a seus desejos

mais íntimos de constituição de novos mundos, de modo que o bem seria, antes, a libertação dessas normas sob a promessa de uma vida vivida sob o signo da abundância e da liberdade de criação. Mas o que estamos enfatizando é que essa “visão do paraíso” se mostraria mais tarde pura miragem, uma vez que a liberdade reivindicada se tornou, com o tempo, um valor a ser *aparentemente* experimentado somente pela burguesia, ao passo que as classes trabalhadoras apenas acalentaram a liberdade, não como desejo de produção, mas como sonho de consumo.

Com efeito, a contar com a interpretação, elaborada por Adorno e Horkheimer (1985), e brilhantemente evocada por Olgária Matos, do canto das sereias, episódio do livro IX da *Odisseia*, nem mesmo o burguês aprendeu a lidar com a liberdade: Ulisses é o senhor; ele pode se deleitar com o canto das sereias, enquanto seus marinheiros têm os ouvidos tampados com forte cera contra o canto maravilhoso. Mas a que preço Ulisses pôde ouvi-lo?

“Ulisses não pode desafiar o poder das sereias diretamente, pois é impossível ouvir seu canto sem sucumbir. Sua estratégia consiste em escapar às condições legais que o restringem, mas observando estritamente a letra da lei. Quer descobrir uma fórmula de dar à natureza o que é dela e ao mesmo tempo traí-la. Ele deve encontrar meios pelos quais ele, enquanto sujeito, não necessite submeter-se a ela. Para isto realiza um ato de dupla estratégia. Uma possibilidade, ele a reserva a si mesmo. Ele ouve o canto, mas o faz amarrado, impotente, ao mastro; encontrou uma fórmula de escapar ao contrato respeitando-o e infringindo-o. O contrato não previa a possibilidade de o navegante ouvir o canto amarrado ou não. A outra possibilidade, ele a prescreve a seus marinheiros, seus ‘proletários maleáveis’: de ouvidos tampados com cera, continuam a remar com todas as forças, e passam ao largo do perigo sem o saber” (Matos, 1989, p.156)

Ulisses, o protótipo do burguês, pode até saber o que é bom (o canto das sereias, o canto, a nascente musical da poesia, *póiesis*, produção,

criatividade, a imaginação criadora que gera a própria sereia cantora, meio peixe, meio mulher, um todo, um mundo a parte), mas não pode gozá-lo em liberdade, atado como está ao mastro de seus compromissos: ele apenas o consome. Os marinheiros, ligados a Ulisses como os proletários ao capitalista, pode até ser o portador da liberdade de criação de sons e sentidos e de imagens inesperadas, já que não se encontram atados ao mastro do capital, mas, em todo o caso, encontram-se de ouvidos tampados pelo chefe para o canto da liberdade, que a modernidade, essa sereia, também chamada de “progresso”, insiste em cantar aos quatro ventos, sem, todavia, ter a chance, ou de ser ouvida, ou de ser, se ouvida, saboreada pelo que realmente é, a saber, o progresso do desenvolvimento criativo do ser humano, cedo substituído pela acumulação do capital financeiro e pelo fetichismo da mercadoria.

É, aliás, essa ambiguidade essencial da modernidade (a era do progresso em que o indivíduo só se deteriora) que faz dela, ainda, tanto um mal quanto uma fuga do mal, um desejo de bem. Um mal: a própria noção de indivíduo capaz de viver *sem* a comunidade, para a comunidade preocupada com sua subsistência no tempo da tradição e do contrato implícito que isso implica (o jovem Hegel sentiu isso de modo formidável, cf. Lukács, 1970); quanto uma fuga do mal: a administração comunitária da justiça como ordenação hierarquizada de normas amesquinhadoras de potencialidades humanas, para o indivíduo sedento de bem, de aventuras de viagem e de comércio universal, para o indivíduo preocupado (lugar comum da tradição liberal) em realizar-se *longe das determinações* autoritárias da vida tradicional.

Mas as injunções do mundo burocratizado do trabalho assalariado – que é um fenômeno moderno – cuidariam de replicar essa ambiguidade (mal e fuga do mal) no interior da própria experiência do

mundo moderno, onde os totalitarismos de direita e de esquerda, somados à ditadura do capital, se fariam de duplo do tradicionalismo sufocante: a comunidade global do capitalismo precede o esmigalhamento da produção do singular, de indivíduos autônomos e capazes do diálogo na diferença e com a diferença, e evita sua emergência por meio da produção em massa de indivíduos *igualmente* nivelados. O capitalismo não é indefensável somente porque produz miséria onde reproduz o capital. Ele é indefensável porque, na tarefa que a burguesia se deu de constituir uma nova figura do divino como poder de unidade e composição, ele extirpa o divino em nós, que trazemos esse poder como herança do processo de interiorização da criatividade popular; e ele assim o faz na medida em que nos torna, de virtuais produtores de arte, em consumidores reais de mercadorias tanto mais reais quanto mais ilusórias.

Construtor de um mercado onnipresente, o capital sabe onde nos encontrar, porque fez do próprio “eu” dele, instalado em nossa *psique* como sendo nosso próprio “ser”, o vigia atento dentro de nós contra qualquer forma de rebeldia, principalmente aquela que consiste em procurar o nosso “ser” fora do nosso “eu”, e dentro de uma relação mais estrita com nossos ancestrais, a “substância” (*ousia*) que nenhum “dinheiro” (*ousia*) pode substituir.

3

A GRANDE HOSPEDARIA: A QUESTÃO DO FUNDAMENTO COMO UM REFÚGIO CONTRA O NADA

I

A reversibilidade de conceito e realidade

A *ausência* da comunidade, a *distância* do indivíduo em relação a *determinações* tradicionais, não indicariam um vazio dentro do qual a modernidade, e com ela o pavor que o vazio gera, prepararia um encontro certo com o “nada” como sinônimo de um encontro com o próprio “mal”? Corrupção, mas também exílio; dissolução, mas também alienação (o ambíguo poder de disponibilizar-se) como um direito de cada um; do mito ao logos, na antiguidade; da fé à razão, no medievo; da religião à ciência, nos tempos modernos: entre resistência da tradição e resistência à tradição, o sentimento de injustiça e violência que a experiência com o “nada” parece oferecer, generalizando-se por todos os lados, não exigiria um ponto de barreira que os fizesse cessar?

Esse ponto de barreira seria a noção de princípio. Essa noção, uma invenção da filosofia, ela nunca esteve de fora de nenhuma de todas as batalhas intelectuais dos últimos vinte e seis séculos: o que seria um princípio senão o estabelecimento da ideia segundo a qual há, por baixo de toda diferença, uma identidade coordenadora (algo que, em meio às mais incríveis mudanças, permanece o mesmo)? Um princípio é, em primeiro lugar, o princípio da identidade, e a filosofia, que inventa essa ideia, que se inventa ao inventar essa ideia, deixa-se definir como a *busca pela identidade da diferença*.

Ora, quem diz “diferença” diz uma relação entre dois ou mais. Quem diz “dois ou mais” diz multiplicidade. Quem diz multiplicidade diz dispersão, erosão, desabamento, morte. A multiplicidade é sentida, pela comunidade em crise, como um mal (iminência do nada). Caos; dissolução; desagregação; dispersão; diáspora; êxodo; exílio; desterro; expulsão: eis algumas figuras com as quais o sentido do mal entra na experiência humana enquanto comunidade; ao passo que, do lado do indivíduo, sobressai o sentimento desolado do desamparo.

Expulsão: “ação ou efeito de excluir” (Holanda, 1999). O que fora uma vez excluído torna-se um nada. Desterro: “ato ou efeito de desterrar; expulsão da pátria; exílio, banimento; deportação. Situação de pessoa que vive desterrada ou isolada do meio de origem”: ausente, portanto; logo: também um nada se visto na perspectiva dos presentes. Exílio: “Expulsão de alguém de sua pátria; desterro, degredo, expatriação.” De novo, ausência; de novo, nada. O nada suscita horror. Êxodo: “saída; emigração em massa de um povo (ou de parte dele)”. Despedida, falta, vazio: nada. Diáspora: “dispersão de povos”, portanto: terra devastada, desolada, vazia, sem mais *nada* a reter quem ali quisera ficar. Dispersão: “debandada”. Desagregação: “separação de partes agregadas; desunião”. Dissolução: “extinção de contrato ou sociedade”. Nomadismo: a miséria material dos primeiros homens?¹ Caos: “confusão geral dos elementos, antes da formação do mundo; total confusão ou desordem”. Todas essas palavras têm dois núcleos comuns de sentido: o de ser vivido como um mal e o de ser uma experiência com o nada.

¹ Sobre a economia dos povos primitivos e a questão da escassez, cf. “A economia primitiva”, in: CLASTRES, 2004, p. 174.

O que pode identificar esses núcleos numa só direção? A noção, se já não ainda de *destruição*, decerto de “*descriação*”, conforme a vigorosa expressão (de fundo hegeliano) usada por Paul Ricœur: *le fureur de création* (Ricœur, 1960, p. 332). O furor de *descriação*, gerando o pavor em face do nada, gera também a necessidade de que algo seja criado: um instrumento, uma ideia, um grito; um desenho na caverna, um rito; uma canção, uma palavra, um mito; um método; um princípio: qualquer linguagem que rompa o vazio do silêncio e crie direitos, e produza a justiça para a habitabilidade de um mundo.

A filosofia, que pretende enfrentar o “nada” concebido como a desordem e o horror nela implicado, e o enfrenta quando postula a existência de um princípio (uma *arché*) como um ser, uma ordem em última instância que, não por acaso, em Platão seria identificado com o “Bem”, fará por isso valer-se a si mesma, entre as tarefas que a humanidade ocidental se impôs, como algo necessário, na medida em que se caracteriza pela busca do ser como presença, contra o fundo do nada como ausência, um ser contra o desamparo do nada.

A ideia de princípio (a ideia de identidade) encobre e sutura a ideia de presença, e esta, posta pela filosofia como algo em si e para si, conjura ao mesmo tempo o nada e o mal.

A

Nessa altura, é importante lembrar que *arché* é *princípio*, mas também *príncipe*; unidade, mas também governo. A história da “filosofia”, concebida como um fenômeno cultural entre outros, só pode ser a história de como ela se tornou aquela necessidade de primeira grandeza, e de como o seu destino na história está intimamente ligado ao modo como ela tentou resolver, ao longo de séculos, os desequilíbrios

entre os indivíduos e a vida em sociedade. Costuma-se dizer, a propósito, que, em meio aos afazeres das grandes questões políticas, pouco se necessita de filosofia. Mas isso é apenas um modo de utilizar-se dela mais amplamente do que se usaria de fato, caso fosse chamado um filósofo todas as vezes que se tivesse de resolver uma questão pragmática. Pois é quando menos se usa de filosofia que ela se faz mais e mais presente, e se entranha calada (mas eficaz) no meio das experiências, quando ocorre a aclimação de seus inventos conceituais e, notadamente, da ideia de identidade, que pervadiu a civilização ocidental a ponto de lhe ser um sinônimo.

Esse entranhar do pensamento na experiência pragmática aponta, portanto, para uma aproximação entre o nada originário como caos, como mal, como “violência originária”, como desordem, contra a qual o ato de criar (e criar um princípio) se põe como ato pelo qual o posicionamento do ser contra o fundo do nada (o pôr ontológico) dá testemunho de pelo menos três coisas: que o ser é um bem; que o ser não está pronto, pois é preciso fazê-lo, criá-lo; e, além disso, ou por isso mesmo, que a ordem que daí resulta é uma ordem sempre *frágil*, sempre a ponto de se estiolar, sempre necessitada de reforço: a *fragilidade do bem* de que falava Nussbaum (2009) seria porventura a fragilidade do político em particular ou da condição humana em geral, conforme pensava Hannah Arendt (2007). Basta, portanto, estar consciente do quanto estamos o tempo todo vulneráveis ao mal, de quanto estamos o tempo todo arranjando meios de conjurá-lo, para começarmos a entender o bem que faz a filosofia, ou melhor, a falta que faria a inexistência dela.

Não menos, é verdade, que as outras manifestações culturais, desde os ritos e a linguagem, passando pelos mitos, até as religiões, as artes e os saberes em geral. São todas criações contra a experiência do nada, contra a eventualidade do mal. O mal, que sempre já está aí,

disponível, seria um nada; o bem, então, só pode ser “o ser”, que, como lemos em *O visível e o invisível*, está sempre a exigir de nós criação se dele quisermos ter a experiência (Merleau-Ponty, 1999: 187). O rito e a palavra mítica seriam, porventura, essa primeira tentativa vigorosa de conjurar o nada e pôr o ser, em vista de estabelecer uma ordem e, com esta, alguma experiência do bem: o tornar-se sedentário, para o nômade; a comunhão, para o desgarrado; a participação, para o exilado.

A exigência era encontrar uma forma de evitar a dissolução (o nada) sofrida como um mal: dissolver a comunidade é deixar ser o indivíduo. Esse vir a ser do indivíduo era, por desventura, o projeto de Lúcifer, o soberbo, imediatamente abortado mediante a criação do mito do inferno. Por isso, quando, mais tarde, o indivíduo veio a ser, trouxe para o interior de si a dilaceração da comunidade de onde proveio, vivenciando por dentro a cisão exterior. A exigência, então, era criar a razão de ser do estarmos juntos, a razão de ser de sermos tão diferentes e, todavia, feitos de tal modo que não seríamos tudo o que somos se não nos mantivéssemos unidos (em estado de sociedade): a exigência era fundar a coesão social (o ser, a substância), por uma exploração específica do sentido poético da sociabilidade, aquela do *logos* como razão, depois explicitado como “campo transcendental”. Era preciso, portanto, encontrar, no interior de toda multiplicidade, a unidade com a qual os múltiplos, mesmo diferentes, permaneceriam uma só e a mesma coisa, a saber, um ser; um sujeito; uma linguagem desprovida de mal-entendidos: era preciso encontrar o elemento sustentador de uma ordem; era preciso um fundamento sólido pensado em vias de manter um discurso válido, porque a validade do discurso (racional) atenderia, quando varasse a realidade histórica, à validade das práticas sociais titubeantes que, todavia, nunca esperou pela filosofia para fazer suas

reivindicações, ao mesmo tempo em que, sem a filosofia, não teria a linguagem em que talhar essas reivindicações.

A filosofia e a racionalidade que lhe corresponde nascem dessa ideia de uma exploração específica do sentido poético da sociabilidade, essa fonte informulável de formação social, por meio da criação do *logos* como princípio ordenador, e se desenvolve na medida em que desenvolve a ideia de que as coisas só são o que são porque, enquanto são, pertencem a um só e mesmo elemento, ou a um conjunto de elementos articulados entre si². A filosofia nasce e permanece filosofia somente na medida em que assegura esse elemento primordial, a dizer: se dele tivermos o mais cuidadoso conhecimento, nós teremos ao mesmo tempo o conhecimento do mundo como um todo, encontraremos o segredo de tudo, porque estaremos na posse do nervo central que dá às coisas o que faz delas um ser concreto, uma coisa, um ser posto à luz da existência.

O acesso a esse elemento seria o acesso ao que sustenta as coisas em seu próprio ser. Coisa alguma é fora do ser que a sustém. Conhecer com validade o que quer que seja é conhecer esse sustentáculo, a essência, o essencial, o ato pelo qual cada coisa, atualizada, é a coisa que é³. As várias reivindicações feitas pelo mundo apenas completam o que vem pontilhado na estrutura do discurso filosófico. As várias respostas dadas particularmente pelos filósofos os mais distintos apenas pontuam um limite no pontilhado do pensamento filosófico. Nenhuma esgota o campo cujo núcleo permanece informulável.

Ter acesso a esse núcleo seria, de cada vez, também poder assegurar, por esse acesso, que há razões para não irmos embora

² Cf. ARISTÓTELES. *Physics*, livro I. in: ARISTÓTELES, 1991, p. 2-18.

³ Cf. FIORI, E. M. O fio condutor de um pensamento itinerante, in: FIORI, 2014, pp. 41ss.

(êxodo), para não rompermos os laços que nos unem aos outros (exílio); há razões para permanecermos no mesmo lugar que a sociedade nos dispõe... Seria oferecer o caminho dentro do qual podemos entender, sem recorrer, desta feita, à Zeus, o que seja *justiça*, pois a história da justiça seria a história feita de luta concreta pelo poder de traçar as relações entre os seres humanos e a natureza, tanto quanto a história de como conduzir esses seres em uma direção determinada, longe da solidão autossuficiente de Lúcifer.

Mas a resposta à pergunta sobre qual melhor meio de fazer essa condução e aquela relação, e para quê fim levá-los e relacioná-los, isto não é coisa a se resolver apenas em meio à luta política comum (a conquista imperial do ecúmeno, segundo a expressão de Voegelin), mas mediante as longas e intermináveis discussões filosóficas (a conquista do ecúmeno espiritual, segundo o mesmo Voegelin), cuja busca pelo princípio pressupõe um questionamento dos princípios assentados, na direção de averiguar sua eficácia e validade comuns, e no reconhecimento de que cada princípio posto é sempre uma versão possível do princípio que não se põe, que não se deixa formular, e a que chamamos de “sentido poético” da sociabilidade.

B

Ao falarmos de restabelecer uma ordem, não devíamos supor, de passagem, que de fato era uma vez, primeiro, em que um princípio fora instituído, a ordem fora encontrada e mantida; e, então, era outra vez, segundo, em que algo ocorreu para solapar esse princípio; e, com isto, terceiro, fez ruir a ordem, deixando o mundo em confusão e perplexidade, dando motivo e oportunidade para haver, talvez, aquele

espanto (*thaumatzen*) do qual dizem, desde Platão⁴, haver nascido a disposição para o ato de filosofar. Isso é uma mistificação. “A humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir.” (Marx, 1978: 130) Muito provavelmente a desordem precede a ordem, e só não podemos afirmar isto categoricamente porque faltam documentos; ou melhor, porque “documentos”⁵, com o que se faz historiografia, só estão disponíveis na medida em que algo como “história” começa a ser feito, e, como já anunciava Voegelin, a ordem da história é já, desde sua partida mítica, a história da ordem⁶. De fato, a invenção da filosofia e da racionalidade a ela aderente (se excetuarmos a epopeia) é a primeira providência tomada, quando se começou a perceber (e a viver) o estrago de que o mito, em seu próprio lugar (e mesmo depois da empresa homérica do resgate dos mitos pela forma épica⁷), já não dava mais

⁴ Cf. BORHEIM, 1989, pp. 13ss; ARENDT, 2007, p. 286.

⁵ Cf., entretantes, essa passagem de VOEGELIN, 2010, p. 153: “A desordem experimentada na profundidade espiritual de seu horror parece ter sido a força que suscitou o problema da ordem à altura simbólica de uma nova criação divina”, referindo-se tanto aos egípcios quanto a Israel.

⁶ Essa desvantagem para o historiador é um campo aberto para a Ontologia do ser social que, com a ajuda da Arqueologia e da Etnologia, pode reconstruir, a partir da análise do modo primitivo de produção econômica, o momento preciso no qual, a própria situação de desarranjo sistêmico da produção faz surgir a necessidade de um chefe. É na descrição da gênese da chefia que se inicia a compreensão do surgimento da dissociação social em esferas potencialmente conflitantes. Cf. GIANNOTTI, 1983.

⁷ O fato de se terem organizados os mitos gregos na escritura dos poemas épicos de Homero já seria sinal de que, antes deles, a crise demolidora da ordem estabelecida deu bem cedo mostras de sua potência de desequilíbrio: “A assimilação habitual da epopeia ao mito (...) mostra-se (...) como uma perfeita ilusão. São dois conceitos distintos, que marcam duas fases de um processo histórico nos pontos de sutura da própria narrativa homérica. (...) Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar” (ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, 1985, p. 53). Os poemas homéricos, então, teriam estilizado (arranjado) os mitos a fim de assegurar a ordem ameaçada e tornarem-se modelo de referência para manter a continuidade e a unidade do povo grego, mediante uma educação pelos mitos, mitos agora filtrados pela intenção aberta da epopeia edificadora. Tudo se passaria como se, antes de Homero, os gregos sentissem a presença dos deuses entre eles e de tal forma que os mitos não eram *para eles*; eles que eram *no mito*: o mito era a forma da vida deles

conta da tarefa para a qual ele se fazia necessário: a manutenção da ordem no interior de uma hierarquia social indiscutida e indiscutível. Nesse sentido, e mais rigorosamente, o surgimento da filosofia e de sua racionalidade específica deve ser pensado como possível graças ao problema para o qual ela, formulando-o, teria sido, de uma só vez, como diria Marx, a primeira marca da existência real da situação problemática (desordeira), tanto quanto uma sua forma de solução (a busca de uma ordem lógica).

O *thaumátzein* (ou certas outras *tonalidades afetivas*!) já seria mera estilização de um novo mito de origem, desta feita para manter a vigência historial do discurso vencedor, o filosófico. Neste ponto, inútil é lembrar do jargão marxista segundo o qual o discurso vencedor é o discurso da classe social vencedora. A sociedade, que para seu sustento simbólico exige filosofia (articulação de um novo princípio; *arché* de uma nova ordem do mundo como do ser social), não é mais a mesma que pedia ao mito os recursos justificadores de sua razão de ser. O mito, recorrendo ao sobrenatural (aos deuses), conseguia reforçar a ordem social arcaica enquanto conseguia manter a crença no sobrenatural, respaldando um tipo de organização social erguida à custa de um equilíbrio entre as condições econômicas (que a agropecuária, o artesanato e o número pequeno de escravos garantia) (Aquino, 2000) e

(ELIADE, M. **Mito e realidade**. Trad.: P. Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010). A tradição popular, feita de oralidade, mediava a unidade do povo e, assim, assegurava a ordem hierárquica da sociedade vigente. Quando, porém, a presença dos deuses começou a se tornar duvidosa, os poemas recitados de memória teriam sido compostos na forma escrita para trazer de volta, pela força coesiva da escrita, a certeza daquela presença; mas, justamente, o discurso homérico, “pela forma exotérica de sua exposição”, “dissolve a ordem hierárquica” “mesmo e justamente onde ele a glorifica” (ADORNO e HORKEIMER, 1985: 53): recitá-los se tornou o ritual pelo qual eles se fazem padrão básico de educação e pedagogia, sob a exigência de fazer passar como estável o que há muito já se desmoronava numa tensão muda, porém progressivamente indisfarçável. Daí a ambiguidade de dissolução e glorificação da ordem hierárquica; daí a ambiguidade da própria epopeia como forma, ao realçar o herói, por um lado, e reconduzi-lo à dependência do divino, por outro.

as condições mentais (isto é, as relações sociais enformadoras daquelas, compatíveis com o nível de produção de saber mítico). A crença no sobrenatural chega ao fim por motivos históricos determináveis (o desenvolvimento comercial portuário que, com a entrada de estrangeiros, surte “efeito desintegrador de costumes”⁸ <Voegelin, 2009c: 408>, ao lado do consequente crescimento das cidades, seria um desses motivos de o mito se tornar “obscurecido por incrustações pragmáticas” <id., *ibib.*: 413>), e a filosofia surge então para, recorrendo à natureza, remanejar em noções conceituais a ordem social vigente, ou para reordenar simbolicamente a sociedade pelo *assegurar* de uma outra crença, a saber, a de que há, *na natureza*, esse princípio necessário à fundamentação da nova ordem social emergente.

A necessidade de um princípio natural, a partir do qual poderíamos nos articular em direção a uma nova conformidade à ordem social em conflito com os remanescentes antigos, este o sentido da pesquisa dos pensadores ditos “pré-socráticos” ou “originários”, ainda que seus motivos pessoais (com ou sem angústia) possam ter-lhes parecido outros (Naddaf, 2005: 113ss). Uma sociedade é sem ordem (logo, não existe, como, segundo Voegelin, a Mileto, de Tales, destruída por uma guerra intestina) quando não consegue ter clareza a respeito das razões pelas quais há diferenças entre seus membros (logo, não consegue justificar a injustiça e, por isso mesmo, à falta de saber administrar a justiça, desaba). O primeiro problema, a primeira tarefa que uma sociedade se dá a si mesma seria, portanto, a de resolver o que seja a justiça, o que é que rege o fato da diferença, o fato de uns não serem

⁸ “Homero não escolheu como assunto da *Ilíada* uma aventura esplêndida, mas um episódio de desordem que pressagiava a catástrofe que subjugaria a civilização micênica (...) Pois os aqueus de Homero não são helenos, e seus troianos não são bárbaros; ambos pertencem à mesma sociedade e sua disputa é uma guerra civil” (Cf. VOEGELIN, 2009b, p. 151).

iguais a outros. O mito, primeira forma do *logos*, resolve isso pela ideia de um ordenamento divino (Maine, 1870), isto é, um mandado vindo dos céus é que resolve que uns passem sua vida agindo de uma forma, outros, de outra, e assim por diante. Quando cada um está convencido de que está no lugar certo (o que lhe é devido), não há sentimento de injustiça e, sem este, não há desordem social considerável. Trata-se, então, de uma sociedade bem articulada, ou seja, de uma organização que assegura, minimamente, uma sociabilidade sadia, porquanto deixa cada um de seus membros satisfeito de si, no lugar que lhe fora determinado, ao preço de uma tremenda pressão contra qualquer surto de individualismo.

No contexto ideal dessa situação assegurada pela crença nos mitos, quando há insatisfação nunca o há quanto ao lugar, mas apenas quanto ao modo como se o ocupa. Cada um procuraria, então, ser o melhor possível (atingir a *areté*, a excelência, para ser *agathon*, bom naquilo que faz), mas jamais para ser outro, estar em outro lugar social, a não ser aquele previamente estabelecido, pelos deuses, ou por um deus ordenador. Na Grécia antiga, Zeus era esse deus dispensador de *dike*, da justiça assim compreendida. Nessa busca de cada um por ser o melhor de si, a Cidade como um todo é que sairia ganhando: o todo prevalece sobre as partes, e estas só são inteligíveis na relação com esse todo.

O discurso filosófico, em contrapartida, como pensamento originário, surgiria para substituir o conteúdo (mítico) da epopeia e, depois, como dialética socrático-platônica, para rivalizar com as propostas da tragédia e dos sofistas⁹, a fim de ver (às vezes à base de cotoveladas nada “platônicas”) quem asseguraria melhor a sociabilidade

⁹ Quanto à relação entre filosofia e mito, cf. VERNANT, 1972; quanto à relação entre filosofia e as outras manifestações culturais, cf. NUSSBAUM, 2009; cf. CASSIN, 2005.

julgada sadia, aquela vivida sob o signo do que fora decidido ser um “Bem”. As discussões filosóficas seriam a política necessária para decidir, no *prezado rio das coisas*, por qual afluente mover-se na luta política cotidiana do curso da história vigente. Neste sentido, a filosofia política nem devia ser concebida como um ramo da filosofia geral; a essência mesma da filosofia é “política” num sentido alto do termo (o da negociação dos rumos da história como negociação das racionalidades divergentes, ou das diversas interpretações que se podem dar do *logos*, que é a forma geral das relações entre seres humanos, e entre estes e a natureza): buscar a unidade das coisas é, com efeito, tanto fazer ontologia do princípio (*arché*), quanto fazer filosofia do governo (*arché*). Em ambos os casos, é o poder (ou o ato poderoso de ser) o que está em jogo.

O princípio, como vimos dizendo, é concebido como o que sustenta as coisas no próprio ser delas. Ser, portanto, é poder – poder suportar as coisas que são graças a esse suporte. Seja lá o que as coisas sejam, é o poder que há nelas que as faz serem (Fiori, 2014: 42s). Ontologia seria, na verdade, uma reflexão sobre o poder e, em primeiro lugar, o poder de resistir à corrupção (sempre pensada, respaldado o ponto de vista da comunidade, como proliferação do indivíduo livre das injunções comunitárias) e evitá-la. Mas a corrupção também no nível existencial (a morte, se a pensamos, como no *Fédon* platônico, como a dissolução da união entre a alma e o corpo), e a corrupção política (desintegração dos interesses comuns e a consequente prática da injustiça social por via do privilégio de interesses privados sobre o público, conforme *A república* também platônica).

Seria no exercício deste poder, que aos seres humanos seria dado produzir (como artistas?) a sua própria existência em liberdade, esta última concebida de um modo tal que sua plena realização no indivíduo não criasse qualquer obstáculo à vida em comunidade que, por sua vez,

fosse tão coesa que não precisasse obstaculizar as livres atividades dos indivíduos, atividades que, ainda por sua vez, consolidariam a unidade da vida comunitária. O metabolismo entre o crescimento do indivíduo e o crescimento da comunidade criaria um complexo de relações dentro do qual a experiência do infinito entranharia o finito, e a recíproca relação entre finitude e infinito faria o divino ser na imanência da história.

Mas isso somente no melhor dos mundos possíveis. Enquanto essa experiência com o divino preconizada pelo pensamento filosófico não acontece, a busca da identidade da diferença (a vocação para o todo que se deixa explicitar pela unidade que o atravessa e o sustenta nessa travessia), faria da filosofia, pelo menos segundo certa tradição hegemônica nos séculos que se seguiram à sua criação, uma atividade em aparência intrinsecamente conservadora, porque seu desígnio não seria, em primeiro lugar (como nas chamadas, não por acaso, “filosofias menores”, os socráticos menores, os céticos, os epicuristas, os estoicos, os existencialistas), levar os homens a romper as amarras de sua crença nos mitos (segregação), numa cruzada libertadora que os educassem para suportar o desamparo dos deuses extintos; seu desígnio seria, antes (como na tradição platônica e aristotélica), levá-los a acreditar com mais força em um “mito” ainda mais potente (congregação), a saber, o de que haja um princípio ordenador outro que não necessariamente aquele apresentado sob a forma narrativa mítica (Zeus).

A visão da filosofia como uma ruptura radical em relação ao mito parece, por isso, bastante unilateral e, nessa medida, demais interessada. Isso pareceria evidenciar uma cisão ideológica no próprio tecido científico do discurso filosófico. A filosofia, como problema cultural, é sem dúvida filha de uma situação insustentável, até hoje insustentável: aquela em que surge o indivíduo (como ente destacável da comunidade) ou explode a reivindicação de sua completa realização,

ainda que esta realização de si possa implicar na impossibilidade de uma vida boa em comum (que se recorde, então, das pilhagens e roubos e todo tipo de crimes possíveis quando não se tem clareza quanto ao que seja a justiça e o indivíduo, miniatura de Lúcifer, está solto, fora do inferno preparado à gosto para maiores de 16 anos); e é por isso que a melhor descrição da filosofia não devia ser aquela que mostrasse somente seu lado luciferino, transgressor, libertador das amarras “mentirosas” do mito, mas aquela que, por um lado, pelo qual o divino (o elemento unificador) deixa de ser buscado no sobrenatural e se encaminha para a natureza e para o mundo das ideias, a filosofia teria, sim, a chance de se diferenciar do mito; porém, por outro lado, uma vez que permanece sendo o divino o que é por ela buscado (“na razão está o divino” <Matos, 1989: 188>), a saber, aquele princípio de todas as coisas, a filosofia se manteria em continuidade com a tarefa do mito compartilhado comunitariamente, porque o princípio que, porventura, a filosofia encontrar na natureza ou em um mundo metafísico será também o *métron* da justiça a se estabelecer no mundo social.

Deste modo, melhor seria dizer que filosofia não nasce *necessariamente* para romper com o mito; é antes o rompimento do mito, preparado por condições econômico-sociais precisas, que faz a filosofia nascer como uma necessidade de primeira ordem; que torna urgente o seu nascimento próximo; que a torna uma atividade *necessária*, isto é historicamente relevante. Ela é uma criação social, tanto na acepção de que é sempre feita sob a pressuposição de haver um sentido naquilo que ela faz (um sentido direcionado para outro agente possível capaz de compreendê-la), como na acepção de que é a sociedade que, tornando-a necessária, cria as condições concretas dentro das quais pode alguém (individualmente) praticá-la e fazê-la surgir efetiva e concretamente,

nos escritos de seus praticantes ou, no caso de Sócrates e Diógenes¹⁰, na pré-dica oral em praça pública. É a dissolução de uma determinada forma de vida social (a vida comunitária mantida à força da tradição) que faz surgir o indivíduo (que pensa por conta própria) e, assim, torna evidente o desmoronamento do mito e, com esse desmoronamento, as condições de a filosofia instituir-se como substituta daquilo que perdeu seu vigor. A filosofia, neste sentido, é um rebento de uma rebelião contra o conformismo que o mito guardava (ao resguardar a tradição), mas é contra essa rebelião que ela se institui e, num espaço doravante seu (mas não exclusivamente, ora vista a concorrência do teatro trágico e da sofística, e mesmo da historiografia), busca meios para suturar a ferida que a descrença no mito abriu no solo da sociabilidade, ferida da qual ela nasceu, e contra a qual ela se faz um remédio.

A filosofia nasce para suprimir a si mesma; ou melhor: ela nasce para suprimir a fonte de onde ela brota e continua brotando. Ela quer morrer como filosofia, desde que consiga deixar atrás de si o solo e a raiz a partir dos quais possa surgir e crescer o carvalho da coesão social, aquela situação em que, de novo, cada indivíduo possa dar o melhor de si no interior de uma ordem social sempre e cada vez melhor, mais justa. O fim da filosofia é a realização da justiça social. Mas esta também seria sua finalidade. A existência e a permanência em vida da filosofia implicam duas coisas: que a injustiça é a regra geral do presente; e que a justiça permanece uma tarefa a ser cumprida também agora¹¹.

¹⁰ Cf. LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULET-CAZÉ, e BRANHAM, 2007.

¹¹ O “momento de sua realização” permanece, todavia, perdido, tão amplo se tornou o espaço entre sua especialização como disciplina e as lutas cotidianas em busca de um mundo melhor. “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque seu momento de realização foi perdido.” (ADORNO, 2009, p. 11) Tradução ligeiramente modificada à luz da tradução francesa (ADORNO, 2003).

A filosofia, enquanto buscar um princípio, será sempre a ordem social coesiva que ela visa por meio dessa busca. Daí vem que a ameaça de tornar-se uma mera ideologia é sempre um perigo real. Neste sentido, conservar, aqui, tem a acepção precisa de procurar manter vigente aquela ordem. A filosofia, que não teria surgido fora de certo contexto social de liberalidade, isto é, certo momento histórico favorável à experiência da individuação, ou seja, favorável à promoção do *fenômeno social* designado “*indivíduo*”, esse ser capaz de se destacar da totalidade e, ainda assim, ser um agente portador de valores, trabalhou por longos séculos, desde o seu nascimento, não no sentido de perpetuar uma situação de progressiva dispersão e individualidade livre, mas no sentido de trazer esses indivíduos soltos e ambíguos para o seio de um convívio social definido, e neste, mantê-lo para o bem da ordem pública e em favor desta, porque o indivíduo de valor, valente, é tanto capaz do melhor bem quanto da mais devastadora maldade. Quando, mais tarde, na época moderna, a filosofia identificou razão e liberdade na ideia de subjetividade, era a essa ambiguidade do indivíduo que se estava tentando contornar.

C

Seguindo a aposta, que já tinha um dia dado certo com a experiência religiosa, de que o encontro com o princípio asseguraria uma forma de vida na qual os indivíduos poderiam ser conglomerados num todo harmônico, o Ser, enquanto princípio que mantém as coisas na existência, foi, como refúgio contra o Nada, pensado tradicionalmente em termos de *substância*. O ser foi pensado como substância, mas o que seria uma substância? O que significa a afirmação segundo a qual o *ser é*, até o fundo de si, *substância*? É bom lembrar,

nessa altura, que a água é uma substância: ela é a unidade perfeita de dois elementos heteróclitos, o oxigênio e o hidrogênio. Contudo, quando se está com a água não se tem, por um lado, uma molécula de oxigênio e, por outro, duas de hidrogênio. A água é a unidade absoluta de ambos, ou não é água. Dizer, pois, que o ser é substância é dizer que nada é senão na unidade de sua pertença mútua com outros.

Ser algo determinado é resolver em si, numa unidade, o múltiplo que o constitui. O mesmo enunciado se poria como segue: ser é estar junto àquilo cuja presença une as partes múltiplas e por meio dessa união o faz ser. “Tudo é água”, diria o primeiro dos filósofos, Tales de Mileto e, sem saber da composição química da água, atinava para esse sentido primordial presente na efetividade química dela: tudo é na pertença a um elemento cuja característica central é a capacidade de unir o heteróclito, unir a partir de dentro a multiplicidade dos diferentes. “Tudo”, enquanto é, só é na medida em que é substância, a saber, unidade do múltiplo, coesão: água; o princípio.

O indivíduo quer ser *livre*? Para *ser livre* é preciso, antes, *ser*. Logo: o indivíduo *quer ser*? Ele só o consegue se ele se mantiver numa relação com o todo. A essa relação com o todo foi dado o nome de “Divino”. “Os gregos”, dizia Hegel, “consideravam o sol, as montanhas, os rios, etc. como forças autônomas, honrando-os como deuses, elevados pela fantasia a seres ativos”¹². Essa consideração dos gregos pelas coisas do mundo, a ponto de divinizá-las “gera em nós a representação da pura criação pela fantasia” (Hegel, 1973: 15). Mas como Hegel concebe a “fantasia”? Como a maioria de nós: “animação infinita e universal, figuração, sem unidade simples” (*id.*, *ibid.*: 15). Logo, aquilo que, depois de Fichte (1980), seria para um Nietzsche o fundo sem fundo de todas as

¹² Cf. HEGEL, in: VVAA, 1973, p. 15.

atividades humanas, inclusive a ciência e a filosofia, aquilo que seria o princípio de toda a realidade (a fantasia, a imaginação pura), Hegel, talvez tomando de propósito o continente pelo conteúdo, reconheceria como destituído de qualquer unidade. Tales, de quem Nietzsche diria ser uma exceção entre os gregos, aparece, comparado aos demais, como um homem sóbrio.

Mas a sobriedade de Tales não será vista por Hegel como um afastar-se doentio da realidade múltipla e viva do mundo, senão que como o fruto de uma descoberta sem igual, a de que somente o “um” seja o real verdadeiro, as multiplicidades não sendo outra coisa senão modificações desta mesma unidade, em tudo persistente, arrastando todos os particulares para o universal, ao mesmo tempo em que verte esse mesmo universal em cada uma das coisas particulares. Tudo que é e tudo o que é vivo o é porque vive e é no Um que é todo o ser. A frase de Tales segundo a qual a água é o princípio de todas as coisas é, por isso, para Hegel, o início do modo de trabalhar próprio da filosofia. Nela, dirá o filósofo, temos um afastamento do sensível, do ente imediato que a nós aparece como a realidade inteira, mas que na verdade não é senão a ponta de um processo maior, pois filosofar é “um recuar diante” (*id.*, *ibid.*: 15) desta ponta; filosofar é esse gesto que não se contenta com o que é dado na festa multicolor dos sentidos, e está sempre em busca da fonte que faz a mediação do imediato: é apontar um caminho através do qual o imediato se deu como imediato e se pôs diante de nós reivindicando ser, por si, toda a realidade.

Ora, mas o mito também buscava as fontes do real. Qual, daí, a diferença? O filosofar diferencia-se do mito porque a fonte buscada por ele não se formula em termos de fabulações e anedotas fantasiosas; mas não só por isso: o mito postulava uma infinidade de princípios (deuses, tudo era um deus ou poderia vir a ser considerado divino), ao passo que

o filosofar aponta para a possibilidade de acolher a totalidade das coisas mediante a asserção de um só princípio (o divino como “um”). Com Tales, dirá Hegel, a filosofia “começa”, porque através dela “chega à consciência de que o Um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si” (*id.*, *ibid.*: 15), simultaneamente.

A essa unidade como princípio para Tales, Hegel conceberá o sentido do “absoluto”. O absoluto é a unidade do “em si” (a determinidade da coisa particular) com o “para si” (a reflexividade da coisa no movimento da qual o que ela é em si chega a si por reconhecer-se, por *saber-se* como processo de realização). Se tudo é “um”, o verdadeiro não pode ser nem isto (o em si, a coisa), nem aquilo outro (o para si, o saber da coisa), mas o processo inteiro em que o em si, sendo o que é, torna-se justamente o que é (uma coisa que é um saber) no outro de si (um saber que não é uma coisa), desdobrando-se, vivenciando a coragem de ser um outro e, nessa transformação em um outro, reconhecer o outro como si mesmo, até vir a ficar sabendo, nesse e por este itinerário, que somente como outro de si é que ele realmente pode ser e saber de si como um Si, ou seja: como conjunto de relações entre a coisa e o saber.

A esse conjunto de relações, o *Si-mesmo* como divino ou o Divino como si-mesmo, como relação de relações, Hegel chegará, em seu texto sobre Tales, pela observação de dois estados de coisas: um diz respeito ao alcance “filosófico” da proposição “Tudo é água”; o segundo refere-se a seu limite. Acompanhemos cada um desses aspectos. A primeira coisa a considerar nesta proposição, segundo a qual somente o “um” é o verdadeiro, é a transformação de nossa percepção acerca das coisas singulares. Aquilo que para nós era a única realidade existente, porque se mantinha nas cercanias de uma experiência imediata e sensível, perde seu estatuto de realidade porque, em face do um, que é, tudo o que aparece como sendo revela-se como acidental e passageiro: está aí, mas

poderia não estar e, se está, não é por si mesmo que está, mas como resultado de um processo maior, dentro do qual um princípio se moveu e o fez ser assim como nós o vemos, de forma que sua verdade não está em sua visibilidade, mas em sua pertença a um ser invisível e, todavia, eficaz em seu ato de fazê-lo aparecer como uma coisa que é, como um ente, um essente, um sendo. Cada coisa que, para nós, é, não passa de uma modificação do poderoso princípio que a todas as coisas atravessa, dando a elas a chance de ser. Mas o ser mesmo, que está nelas, não pode ser igual a elas, não pode coincidir cabalmente com elas: o ser mesmo é o uno, que permanece, em todas as modificações, “a substância de todo o resto” (*id.*, *ibid.*: 15). Todavia, insiste Hegel, esse uno não é algo que se separa do resto. “Aquela separação do absoluto do finito é, portanto, enfrentada” (*id.*, *ibid.*: 15): o uno só é na multiplicidade de suas modificações. O verdadeiro do uno é sua capacidade de, sendo todo o ser, ainda assim ser, neste todo, cada uma de suas partes. A realidade efetiva é essa unidade rica, repleta de possibilidades, repleta de modulações, repleta de relações interligadas. O *Si-mesmo* como Absoluto, como infinito, não é o outro do finito, mas o próprio destroçar desta divisão entre finitude e infinito.

Se entendemos mal o Absoluto, a falta é toda nossa, não dele. Queremos que o Absoluto seja concebido à nossa imagem e semelhança, como uma coisa que ocupa o espaço. O Absoluto, todavia, suprime o espaço. Ora, a supressão do espaço é o tempo, mas o tempo é o grau zero do absoluto. Logo, também o Absoluto não é tempo, mas o grau zero do tempo. O tempo, elemento da finitude, está, como grau zero do Absoluto, no limite do mesmo Absoluto como grau zero do tempo. Isso é o instante. O Absoluto, portanto, no limite entre ele e o tempo, é a atualidade, o que é porquanto tem sido. É, assim, a unidade, no instante presente, do que vige e do que veio a ser anteriormente para o viger do

que vige. Mas o instante logo que é, explode. O infinito Absoluto é também ele finito.

Todavia, o finito, em suas múltiplas relações interligadas, alcança, por meio destas relações, a morte de si como sua realização em seu outro (o infinito); mas o infinito não vai procurar guarda em um mundo transfinito: o infinito é a morte do finito como sua realização, ou dito de frente pra trás, o finito se realiza no infinito: somente quem é capaz de sair de si é capaz de retornar a si e consigo mesmo encontrar-se outro como sendo o mesmo. Poder-se-ia dizer que todo finito não deseja outra coisa, senão sair de sua condição de finito e, morrendo como finito, realizar-se em seu outro, o infinito; mas também este não deseja outra coisa senão explodir-se em uma infinidade de finitos, finitos cuja ordem de ser seria, justamente, realizar o infinito. Nessa reversibilidade entre finito e infinito, inútil manter a dualidade finitude/infinidade. O verdadeiro está por todos os lados; ou melhor, é o que atravessa cada um dos lados, mostrando a cada um que sua verdade (a sua vida) corre o risco de estiolar-se se ele não se mover em direção a seu contrário, o mesmo risco se dando, claro, com o contrário dele.

O verdadeiro real, portanto, o *Si-mesmo*, o cadinho de relações, é a unidade dessas múltiplas relações interligadas, ainda que na vida cotidiana chamemos de real somente o que nos ocorre aos sentidos, sem nos darmos conta de que essa ocorrência é, no fundo, também ela um ponto de encontro de outras tantas relações. O copo sobre a mesa é de vidro. Sua realidade é a de ser copo e ser de vidro. E, no entanto, se o consideramos de perto, é possível contar toda a história da humanidade como pressuposto desse copo de vidro sobre uma mesa. Esse copo não está ali como uma estrela está no céu. Ele traz em seu simples estar ali todas as relações cumpridas até que, enfim, mãos humanas o tirassem do armário e o pusessem sobre a mesa. Portanto, se, como aquele copo,

queres saber quem és, quente ou frio, luz ou escuridão, verdadeiro ou falso, desaba-te de teu ser, perde-te de ti mesmo no outro que te contrasta, verte sobre ti a história que te trouxe até aqui, e somente então saberás verdadeiramente de ti, pedra, tesoura ou papel (Andrade, 2014).

O segundo estado de coisas a respeito da frase de Tales seria o seu limite. Ao indicar o limite de Tales, porém, Hegel assume como sua toda a tradição que se escorre desde Tales. Hegel – poder-se-ia dizer – seria mais um desses crentes na unidade, que para ele não pode ser, entretanto, como em Tales, uma coisa dentre coisas, como o é a água. O princípio, para Hegel, que só pode ser um, precisa ser de tipo diverso do que aquilo de que ele é princípio. Se ele é princípio de todas as coisas, então ele não pode ser uma coisa, água, ou o que se puder encontrar na natureza, na *phusis*. O princípio tem de ser algo além (*meta*) da *phusis*: ele tem de ser “metafísico”.

Se todas as coisas são coisas “materiais”, no sentido solidificado do termo, então o princípio tem de ser o contrário da matéria. O contrário da sólida *matéria* (sabe-se) é o *plástico* espírito. O mundo inteiro, em sua totalidade, permanece, em qualquer caso, mundo, isto é, um ser particular. E, neste sentido, unilateral. Sua verdade, para vir à baila, tem de fazer a experiência com o seu outro, o espírito, o não-mundo. Mas o espírito, por sua vez, não pode ser um mero outro abstrato do mundo: tem de testar a efetividade de seu ser espiritual no próprio movimento do ser do mundo não-espiritual, a natureza. A mesma ciranda entre o universal (espírito) e o particular (mundo, natureza) se reinicia. O necessário não é que haja o espírito, de um lado, e a natureza, de outro, mas que a atividade de ambos se imbrique mutuamente, uma por sobre a outra, uma dentro da outra.

Por “natureza” deve-se entender sobretudo o movimento de exteriorização. Por “espírito”, uma interioridade movente: reflexão. A natureza quer ser natureza? Que se espiritualize, isto é, mova-se, se duplique e se espiche, em si, para além de si: inorgânico, orgânico; vegetal, animal, homem. O espírito quer ser espírito? Que se naturalize, quer dizer, exteriorize-se, apareça. *Movimento exteriorizante*, criação, e *interioridade movente*, reflexão, eis a unidade de natureza e espírito. Ativar essa imbricação mútua de movimento e exteriorização, de criação e reflexão, eis também o que seja pensar: ato criador pelo qual se acolhe como um o que aparenta dar-se como dois, e muitos, e mil.

Para Hegel, esse movimento, essa ciranda, é uma *necessidade* (*Notwendigkeit*): nada pode fugir dele. Qualquer coisa que tente se furtar desta ciranda e se impor como imutável, fixo ou inflexível, ou somente em potência ou dever ser um dia sem estar sendo agora, na verdade tentará subsistir no falso, na falsidade. O falso é dizer que haja outra coisa, fora dessa necessidade de mudança perpétua, e perpétua exteriorização, que é inter-relação de ambas no Todo, todo que é o próprio processo criador ou criativo também chamado, por Hegel, de “Absoluto”.

O Absoluto é a realidade como a unidade das relações dos múltiplos lados que a constituem. O verdadeiro é a multilateralidade considerada como um todo, e o todo, porquanto verdadeiro, é a unidade de suas partes, logo, é o divino, o que une. O falso mesmo seria, como já vimos, o *diabólico*, o que primeiro separa, e depois escolhe entre um ou outro como único real. Daí Hegel apostar na reversibilidade entre o universal e o particular. Vamos chamar o “em si” de particular, e o “para si” de universal. À ideia de particular devemos aditar a ideia de *determinidade*, de precisão, disto cujo ser é uno consigo mesmo, *indivisível*; numa palavra, o particular é o *individual*. À ideia de universal devemos acoplar

a ideia de reflexão ou reflexividade, de movimento de retorno de si a si mesmo, logo, de reconhecimento de que o outro de si não é, na verdade, outro, mas faz parte de uma mesma realidade, é *comum*; numa palavra, o universal é o *comunitário*; a comunidade é o *uno* que se dobra (se *versa*) sobre os indivíduos e os acolhe como partícipes de um todo (o *universal*).

Mas, vejamos isso melhor. A comunidade não pensa (não é uma atividade pensante), apenas conforma os indivíduos em um pensamento único (uma atividade pensada), a saber, o pensamento de que somente nela se pode encontrar a verdade, e a verdade da comunidade é sua proximidade com a natureza, com a intuição das coisas singulares. Quem realmente pensa são aqueles, dentre os indivíduos que formam a comunidade, que têm a audácia de se deslocar para além das ideias conformadas da comunidade, e ousa chegar ao universal que é em si, para além do que dele se intua nas mediações da experiência comum. Se o universal da comunidade é o que é (é o real posto) porque é assim aceito, o universal do pensamento do indivíduo em destaque é o que é (é o real efetivo) porque é assim, como é, seja aceito ou não.

O real efetivo é o conceito. A verdade partilhada nessa comunidade não é a mesma partilhada naquela outra; é por isso mesmo uma verdade particular. Ao passo que a verdade encontrada pelo indivíduo pensante no conceito é o verdadeiro real, porque compartilhável por todos, independentemente de a que comunidade se pertença.

Como se percebe, agora o indivíduo, acedendo ao conceito, é a fonte do universal, ao passo que a comunidade, ligada à natureza e à intuição, é o particular. Onde, portanto, está o verdadeiro?

Hegel dirá: nem quando o indivíduo é o particular e a comunidade é o universal, nem quando o indivíduo é o universal e a comunidade é o particular. Percebam que o que era particular se torna universal e o que era universal se torna particular. O verdadeiro não está nem do lado do

conceito, nem do lado da intuição. O verdadeiro é a unidade da particularidade e universalidade do indivíduo e da universalidade e particularidade da comunidade. O verdadeiro, para Hegel, leitor de Tales, seria a própria reversibilidade de ambos.

II

Comunidade como substância: o ser e a questão do fundamento na filosofia clássica e medieval

A. Platão

Tudo se passaria, então, como se a filosofia, guardiã do verdadeiro, soubesse que só há chance para o indivíduo se houver ampliação de sua comunidade, ampliação em cujo seio a comunidade já não fosse o nome de uma aldeia, mas a aldeia fosse ela própria o mundo inteiro. Em outras palavras, o indivíduo só será propriamente “indivíduo”, isto é, “ser de liberdade”, quando for cidadão do mundo; e o mundo só conservará seu caráter de comunidade quando o mundo inteiro se tornar uma grande hospedaria.

De fato, o espírito de hospitalidade, que Tucídides e Eurípedes consideravam, ao lado da súplica, uma das “leis comuns dos helenos”¹³, era central na cultura grega. A filosofia, que procurou uma ordem segundo a indicação de que esta deveria advir para conservar a unidade comunitária em risco de desintegração, se não em detrimento do indivíduo em si, certamente contra o primado deste sobre o todo, procurou resgatar esse espírito de acolhimento e participação presente na noção de hospitalidade, e conheceu em Platão e Aristóteles, e em

¹³ Cf. ALVES, M. (2012). “O Humano em Homero”. Archai n. 8, jan-jun 2012, p. 42.

Agostinho e Tomás de Aquino, que os acompanharam sob o signo do cristianismo, momentos altos e inescapáveis da procura pela melhor hospedagem.

O primeiro desses autores, ao pensar o Ser como Ideia, e esta como Bem; o segundo, ao pensá-lo como Natureza, e esta como processo de ampliação e aperfeiçoamento do habitar em comum; os dois últimos, ao pensar o Ser como Deus, e este como o grande seio para onde converge a humanidade, seja como homem individual, como em Agostinho, seja como Igreja (*Eclesia*, comunidade) concebida como “católica”, isto é, universal. Em cada um desses casos, parece ser possível dizer que pensar era conceber o ser como “substância”, isto é, como certa unidade do múltiplo, e isto pode ser compreendido como um modo filosófico de trazer o indivíduo de volta ao seio do todo, da comunidade natural como hospedaria propícia para a experiência da justiça como condição de uma vida boa.

Todavia, nenhum desses autores permite uma leitura linearmente fácil a esse respeito, e correríamos o risco de fazer caricatura se forçássemos a barra da descrição para fazer caber as por vezes finas, por vezes exuberantes observações daqueles grandes autores no esquema da congruência entrementes defendida por nós entre o discurso do filósofo e a matéria social histórica vigente por baixo dele. Platão, por exemplo, radicalizando Sócrates, que já fizera a identificação entre saber e virtude, inventa uma ciência, a Dialética, sem a qual nenhuma virtude pode ser efetivada no chão concreto da política, mormente a virtude da justiça, que é a distribuição acertada do Bem. Mas do Bem platônico não se pode dizer seja “uma substância” (*ousia*), porém, antes, uma Forma (*eidos*), a forma primeira. Contudo, o que é uma forma?

A resposta a essa pergunta foi magistralmente oferecida por Henrique Cláudio de Lima Vaz em seu estudo sobre a dialética das ideias no *Sofista*, de Platão, em seu livro *Ontologia e história*¹⁴, que nos interessa justamente porque a forma, ali, nada tem de forma fora de sua relação dialética com o sensível (1), da relação entre uma forma e outra (2), e da entre ela mesma (a ideia) e a alma (*psique*) (3). Vaz entroncará esses três aspectos da ideia (forma) no núcleo vivo da ciência platônica. Com essa referência ao núcleo do pensamento platônico, deve ficar claro, em seguida, que a relação entre forma dialética e substância social e política acompanha o discurso platônico desde a composição interna de seus diálogos: como só poderia distribuir o Bem quem *soubesse com certeza* o que este *em verdade* fosse, o melhor governo, para Platão, só poderia ser, ou o governo de um filósofo, ou o daquele que se deixasse instruir por um¹⁵. Essa identificação entre ciência e política será, como sabemos, modelar para os séculos que correriam depois de Platão.

Vaz inicia seu texto fazendo uma correção à leitura corrente acerca da posição daqueles três traços da ideia, da forma, segundo a qual esses traços, como problemas (o da participação do sensível na ideia; o da multiplicidade das formas; o da relação entre *eidos* e *psyché*), só apareceriam tardiamente em Platão. O filósofo brasileiro mostra que isso não se sustenta, uma vez que é possível rastrear cada um desses problemas em diálogos considerados da juventude de Platão. “O problema já aparece no *Fédon* com toda a sua agudeza” (Vaz, 2001, p. 14). Passando a examinar o *Teeteto*, chega, tão logo, no ponto nevrálgico do *Parmênides*, no qual a problemática do *Sofista* aparece com toda nitidez (*Parm.* 129 d-e). Isso feito, ele recoloca em cena o argumento principal do *Sofista*, o de

¹⁴ Cf. VAZ, 2001, pp. 13-56

¹⁵ **A carta VII.** Platão, 2008. VOGELIN, 2009c., pp. 107-194.

que a questão do ser e do não-ser é transplantado da ontologia para o discurso, a fim de que seja examinada a possibilidade do erro, associado ao não-ser, que, não sendo possível, condenaria toda afirmação a ser verdadeira, mesmo as falsas. A partir daí ele começa a análise, antecipando, todavia, o essencial, que é a resposta à pergunta sobre o que seja a forma. “A argumentação platônica vai justamente abrir caminho por entre a *ingens sylva* das opiniões, para operar finalmente uma reconciliação dos aspectos parciais na unidade sintética de uma Ideia do Ser, que realize em si, sem contradição, a *coincidentia oppositorum*” (Vaz, 2001, p. 19s). A forma, que não é uma substância no sentido aristotélico, tem, todavia, a forma do Ser como real realíssimo (*ontos on*) em um sentido muito preciso: ela é totalidade, “unidade sintética”, constelação de seus momentos: enquanto coincidência dos opostos, ela é, ao mesmo tempo, ela mesma e seu contrário mais preciso¹⁶. Isso implica, para nosso argumento, que, se o indivíduo reivindica o ser para ele (em detrimento de sua pertença prévia à cidade), então ele tem de ter, antes, a forma do Ser, e, em Platão, a forma do Ser é a ideia, isto é, a relação de relações, entre o repouso e o movimento, a permanência e o exílio (*id.*, *ibid.*, p. 31). Ser um indivíduo livre, nesse sentido, implica em estar em meio a um conjunto de relações sociais vividos na cidade sob certos princípios claramente definidos. O exílio seria a morte moral do cidadão. Que se recorde, a esse respeito, o discurso das Leis, no *Críton*, quando a cidade é compreendida como a mãe de seus cidadãos, não só no sentido daquilo que os precede, mas também no de quem deles cuida. Ser alguém é ser um cidadão de uma cidade. Sócrates prefere morrer cidadão submetido às leis da cidade a viver fora da cidade, não só como alguém que desobedeceu a suas leis, quando essas mandaram que ele morresse e ele fugiu, mas

¹⁶ Cf. ANDRADE, 2023.

também como alguém que, estando exilado, já não teria para si a substância de seu ser, que seria justo a pertença às leis da *pólis*. Seria outro tipo de morte, quicá ignominiosa para ele, ao passo que tomar da cicuta, a mando da lei, era uma ignomínia para quem o acusou e o condenou.

Se, como sugere Vaz, a questão do *Sofista* é vital para a existência do filósofo *enquanto filósofo*, pois não é possível, para a filosofia, que tudo seja verdadeiro, sob o risco de mais nada o ser, uma vez que isso diluiria o falso enquanto falso, permitindo, todavia, sua coexistência ao lado do verdadeiramente verdadeiro, então se pode afirmar também que poder dizer do *eidos* que ele é uma unidade que implica o plural arrasta para si o indivíduo na tarefa de examinar o que seja e o que deixa de ser verdadeiramente uma cidade justa, a fim de que ele possa aspirar à sua própria existência como uma “liberdade” que não seja “vazia de substância”, segundo a expressão de Eric Voegelin¹⁷. A noção de Ser como “totalidade”, portanto, não implica nem um pluralismo acéfalo (onde haveria o ser, mas a ele faltaria a inteligência <Vaz, 2001, p. 30>), nem um imobilismo retraído como uma inteligência que se recusaria a conhecer e, por isso, ser uma inteligência de nada. Vaz recorre ao ato de conhecer, com efeito, como forma de passagem do ser não-conhecido ao ser-conhecido, a fim de mostrar que, em Platão, a brecha para introduzir o movimento e, com ele, algo do sensível e do corpóreo na consideração do Ser, não faz concessão quanto à inteligibilidade do Ser, mas, no plano mesmo da “afirmação intransigente do inteligível puro” (*id., ibid.*, p. 20), é possível mostrar a realidade do ser como aquela totalidade que “não se identifica nem com o movimento nem com o repouso absoluto, mas inclui os dois” (*id., ibid.*, p. 31). Com isso, vê-se facilmente que, desde Platão, a realidade do real, do qual a Ideia é a forma, jamais é redutível a um de

¹⁷ Cf. VOEGELIN, 2009a, p. 119.

seus lados, nem indivíduos livres sem referência à cidade, nem cidade como totalidade de membros infelizes e desnorreados. “Entretanto, a demonstração só será completa”, escreve Vaz, “quando, uma vez quebrada a rígida imobilidade do ser eleático, aparecer o ponto preciso de inserção do não-ser e do erro no discurso”, pois, com isso, podemos ver a “ciência, com seu objeto – o verdadeiro –, emergir radicalmente distinta da ‘arte da ilusão’ do Sofista” (*id.*, *ibid.*, p. 31). Isso implica o estudo do segundo aspecto da Ideia, da forma (*eidos*), a saber, a relação que cada ideia pode ou não manter com as outras, “a comunhão das ideias” (*id.*, *ibid.*, p. 31). O essencial, aqui, “é encontrar a lei da participação do ser” (*id.*, *ibid.*, p. 34). Isso nos levará à questão da natureza do erro, da estrutura da ciência platônica e, daí, ao terceiro traço da ideia, sua relação com a alma. Vaz apresenta a passagem clássica do *Sofista*, aquela da superação da aporia do não-ser mediante o fazer passar dos famosos elementos platônicos, a saber, “o mesmo”, “o outro” e o “análogo”. Com isso, ele pode escrever: “A afirmação fundamental acerca das Ideias, isto é o juízo de existência, pelo qual a Ideia é a dita *ousia* [substância] enquanto participando da ideia do ser, aparece, assim, como implicando necessariamente três princípios, que exprimem, a um tempo, relações reais nas Ideias e leis necessárias da afirmação objetiva” (*id.*, *ibid.*, p. 34). São os princípios concatenados de *realização*, pelo qual a Ideia se cumpre no ser dela mesma enquanto Ideia, sem se confundir com o próprio ser; daí, o *princípio da distinção*, que é a relação de cada ideia com a Ideia do “outro”, por onde se passa a noção de que o ser que é não-ser nem por isso é nada, porquanto é ser-outro. A distinção, escreve Vaz, apoia-se, por sua vez, no *princípio de permanência*, que mantém a relação de toda Ideia com a Ideia do “mesmo” ou do “idêntico”, por meio do qual o “outro” e o “análogo” podem entrar em cena sem desfazer a pretensão da Ideia de ser sempre ela mesma. Na verdade, ser uma Ideia (superior) seria, afinal, ser conexão real de Ideias

(inferiores) por meio daqueles três elementos: o mesmo, o outro, o análogo. Com isso, o filósofo platônico está equipado para vencer a objeção maldosa do sofista, segundo a qual o não-ser não sendo possível, o erro não poderia ser, já que o erro seria um evento do não-ser e, portanto, qualquer proposição equivaleria, independentemente de sua verdade. Ora, o erro existe. O erro é o outro da verdade. A verdade, digamos assim, seria o objeto da ciência platônica, a Dialética, e o discurso (o *logos*) dessa ciência seria a expressão da estrutura ideal do realidade que a Ideia comporta enquanto é conexão de conexões. “Trata-se do processo da *synagoge*. A intuição do dialético vê que a pluralidade das ideias ínfimas, das espécies que se apresentam em si mesmas como unidades indivisíveis (*átmeton eidos*), pode ser assumida numa Ideia única (*mís idéa*), que, compreendendo as ideias inferiores em sua unidade, lhes é no entanto superior.” (*Id.*, *ibid.*, p. 41) Com isso, fica claro o significado próprio de algo como uma “realidade ideal”: só é real o que tem a qualidade de ser uma ordenação calibrada de ideias em suas mútuas conexões. Nesse sentido, O sofista “aponta para uma estrutura real, sobre a qual o *logos* deve modelar-se” (*id.*, *ibid.*, p. 40), e que se torna falso (*logos pseudés*) se, por acaso, não se amoldar. “É enquanto exprime um vínculo inteligível entre termos reais que o *logos* pode ser enumerado no âmbito do ser e afirmado como *en ti genôn*” (*id.*, *ibid.*, p. 43). *Logos*, desta feita, como algo da família dos gêneros (*en ti genón*), é unidade de pensamento e discurso, e, nesse sentido, é o diálogo traçado na alma com ela mesma: a própria alma não é uma entidade atômica, uma vez que toda a “extensão” (se assim pudermos falar da alma) de sua realidade é feita da tensão desse diálogo consigo mesma, que a mostra cindida e exposta ao erro tanto quanto desejosa da verdade. Quando nos lembramos dessa lição do *Fédon*, do pensamento como diálogo da alma consigo mesma, então tomamos consciência do alcance do que se está tentando dizer aqui, no sentido de

que a tarefa “vital” do *Sofista* não é uma hipérbole, mas algo efetivo e eficaz. Incluir o não-ser como outro do ser para tornar o erro pensável tem a ver com poder salvar uma alma, literalmente; pois, ao estabelecer a natureza do real que é a Ideia como sendo aquela conexão superior de conexões menores, o estrangeiro de Eleia estabelece uma pedagogia da verdade (a subida e a descida da Dialética platônica), dando à alma a chance e os meios de pensar, isto é, de existir como tal no elemento do que não a enreda em falsidades que são um perigo concreto para quem *deseja* viver no elemento da verdade. “Afirmar que uma Ideia é, equivale a afirmar o que não é” (*id.*, *ibid.*, p. 45), isto é, afirmar o que não é *como* a Ideia, e por isso sobrevém como falso. “Todo o problema está em discernir na ‘extensão’ do *logos* o ‘ser de significação’, que compete propriamente à ciência ou à dialética, e pôr assim em evidência o ‘não-ser de significação’, que caracteriza o ‘*logos pseudés*’.” (*Id.*, *ibid.*, p. 45) O não-ser, desse modo, nunca é um absoluto, como queriam os sofistas ao pesar a mão na compreensão do pensamento eleático. Ele é sempre relativo ao outro do ser; é sempre o “não-ser de significação”. Se a dialética é a ciência que diz o ser, isso ela é porquanto consegue trazer ao discurso a estrutura mesma do real, do ser, como aquele complexo de ideias. O próprio *pesar a mão* na interpretação do não-ser eleático seria, porventura, uma figura do não-real, logo, um não-ser de significação, na medida em que deseja impor um dos lados do que está em questão como sendo um todo: Que somente o Ser seja para ficar mais fácil mentir, desde sempre fazendo passar a noção (falsa) desse Ser como desprovido de suas relações, isto é, como desprovido dele mesmo, pois, como tentamos mostrar, o Ser, do qual a Ideia é a forma, tem isso de seu: é conexão de conexão de Ideias, entre o idêntico, o análogo e o outro, e o juízo que o expressa o faz toda vez deixando brecha para que *no dito verdadeiro* esteja pressuposta também a indicação do que *pode ser dito* como falsa posição do ser. O juízo que

exprime essa posição “pode assumir tanto a forma positiva como a negativa. A forma negativa exprime o ‘não-ser’ (a alteridade) da coisa, e não o ‘não-ser’ do *logos*. Porque o ser do *logos* é propriamente um ‘ser de significação’ e abrange (...) toda a amplitude do ser real.” (*Id., ibid.*, p. 46) É nesse ponto que a dimensão histórica e política da ontologia platônica se revela em toda a sua tensão e bravura, e isso no nível do próprio enunciado “lógico”. O falso é a ausência real de significação. Ora, a significação é a conexão das partes da proposição. O *logos* falso “quer dar ao ‘outro’ a significação do ‘idêntico’, e ao ‘não-ser’ a significação do ‘ser: (...)’. O não-ser não está nos termos da proposição falsa; está no nexa, na conjunção arbitrária de dois termos. (*Id., ibid.*, p. 47) As duas notações aí presentes, a saber, que a não-significação ou o absurdo não esteja na ideia de não-ser, mas no drible de sua passagem à proposição, e que “só o juízo pode ser falso”, uma vez que seus termos são sempre verdadeiros, implicam uma só coisa: o perigo do falso como aparência do saber.

Disso decorre a importância do trabalho do filósofo, a ciência dialética, e de sua “contemplação” do verdadeiro, a experiência com a Ideia do Bem¹⁸, para arrancar a alma de seu fascínio fácil pelo brilho falso do saber aparente, que tem, todavia, a eficácia de promover a corrupção da alma e o deperecimento da cidade. Esse, no fundo, seria o filão da leitura da *República* feita por Eric Voegelin. “O significado do termo ‘filósofo’ em seu sentido compacto, no ponto de seu surgimento a partir do ato de resistência”, escreve ele, “deve ser bem entendido caso se pretenda compreender a ciência da ordem de Platão.” (Voegelin, 2009a, p. 130) O “sentido compacto” se opõe ao *sentido diferenciado* da significação “filósofo”, e remete a seu momento de emergência, sem referência a seu

¹⁸ Cf. “Dialética e contemplação”, a conclusão do texto de Lima Vaz, acima estudado. VAZ, 2001, pp. 49-55.

desenvolvimento histórico. Nesse sentido, pretende alcançar o conceito de filósofo e filosofia o mais rente a seu sentido primevo, propriamente platônico, que tem a ver com o cuidado por assim dizer dietético da alma como forma de evitar que ela “coma” o que possa lhe fazer mal. A dialética, nesse sentido, seria a dietética da alma. Como certos alimentos que podem à falta de cuidado se tornar um veneno, a sociedade seria o primeiro deles a ser examinado. “A sociedade pode destruir a alma de um homem porque a desordem da sociedade é uma doença na psique de seus membros.” (*Id., ibid.*, p. 130) Quem, desse modo, busca a filosofia como forma de vida, precisa, portanto, saber julgar e discernir adequadamente acerca da sociedade na qual vive, e isso é o mesmo que cumprir o preceito socrático de conhecer-se a si mesmo. “Os problemas que o filósofo experimenta em sua própria alma são os problemas da psique da sociedade.” (*Id., ibid.*, p. 130) A sociedade seria, então, imanente à alma, de tal modo que, a partir disso, se pode confirmar a unidade entre dialética e mundo social, ontologia e história, pois o cuidado dialético para assegurar a possibilidade do erro, a fim de que se possa distingui-lo da verdade em prol de escolher, para pensar e para viver, a verdade distinta, é já uma forma de introduzir ordem na sociedade, ou resistir, com a força do pensamento dialético, à sua corrupção. Na *República* (368D-E), “Platão expressa seu discernimento por meio do princípio de que a sociedade é o homem em letras grandes.” (*Id., ibid.*, p. 130) Assim, buscar, por meio da dialética, a contemplação do Bem seria buscar, pela atividade própria da filosofia, uma atitude política de intervenção na história. Algumas páginas antes, com efeito, Voegelin escrevia: “Platão queria deixar claro sem qualquer resquício de dúvida que as instituições do casamento e o governo dos reis-filósofos estavam juntos como meios de proporcionar uma substância social em que a Ideia poderia encontrar a sua manifestação na história.” (*Id., ibid.*, p. 110). Para Voegelin, a unidade de

ontologia e história em Platão se deixaria ver mais claramente no fato de que a *República* seria um “drama de resistência” (*Id., ibid.*, p. 131), no qual, ao apontar para a ordem reta das coisas, apontava também para a desordem circundante a que se deveria, se não transformar, com certeza resistir.

B. Aristóteles

Quanto a Aristóteles, para articular ontologia e história em sua obra, vamos, primeiro, analisar o texto de *Política* A2; em seguida, examinaremos a possível relação existente entre o que ali se observou e o conceito de linguagem desenvolvido em *Peri herméneias* (*Da interpretação*), que, de algum modo, nos remete também ao *De anima*. Com isso, estaremos equipados para voltar ao livro das *Categorias*, sobre a substância, e à *Metafísica*, sobre o mesmo tópico, para saber o que podemos haurir da relação entre substância, natureza, linguagem e ser político.

Aristóteles, com efeito, considerará a própria natureza do homem, e descobrirá que, por ela, o homem é já em si um “animal político” (*Política* A2, 1253a). O sentido desta frase, tal como pode ser depreendido do contexto em que ela se encontra, todo o capítulo A2, se deixa ver na ideia de aperfeiçoamento¹⁹. Para este filósofo, que nisto preconiza Hegel, aperfeiçoar-se é multiplicar os modos de relacionamento. Isto é, o homem por natureza busca sempre o melhor.

Ora, buscar o melhor é entrar maximamente em novas e mais amplas relações, e isto significa conviver na cidade, ampliar o ciclo da família à aldeia, e desta à cidade, esse mundo feito menos de casas e

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Trad.: M. A. de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

estradas do que de linguagem. Com efeito, é notável como, aqui, Aristóteles passa quase imperceptivelmente da consideração do “ser político” do animal “homem” para a observação do fato de ser esse mesmo animal dotado do poder de usar a palavra. “O homem é um ser político mais do que qualquer abelha ou outro ser gregário. Pois, como dizemos, a natureza não faz nada em vão; dentre os seres vivos, o homem é o único que domina a palavra.” (A2, 10, 1253a). Que “por natureza” o ser humano seja “político”, isso se confirma pelo privilégio do uso da palavra.

A palavra, pois, a linguagem, seria o elemento político natural do homem. Daí ser a Ágora o ponto central da cidade, a praça pública onde os cidadãos discutiam em assembleia os seus problemas e elaboravam soluções e tomadas de decisão²⁰. Um homem fora da cidade, dirá Aristóteles, ou é um bicho, um “animal selvagem” ou é “um deus”. Em ambos os casos não serve à “comunidade”, o “meio” naturalmente humano, entre a animalidade e a divindade. Ser homem plenamente é sê-lo no interior de relações sociais, cidadinas, cidadãs, numa palavra, é pertencer à *polis*, é ser político.

O indivíduo quer esplender-se como indivíduo? Ou seja, quer ele ser melhor que ele mesmo? Então ele só o conseguirá mantendo-se mais encravado nas relações sociais, somente com as quais, inclusive, ele pode se dar ao luxo do melhor dos bens, a vida contemplativa; a dedicação ao trabalho teórico no qual uma *prote arché* se desvela como o noûs, tal como Aristóteles chama “o divino” na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica*. Quando, pois, escreve, ainda em *Política* A2, que “é evidente que a cidade existe por natureza e que precede o indivíduo” (A2, 14,

²⁰ Cf. STAR, C. G. **O nascimento da democracia ateniense**. A assembleia no século V a.C. Trad.: R. L. Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.

1253a), a “cidade” natural do homem, pelo contexto, só pode ser a própria linguagem, que, então, é pressuposta como um “meio”, não no sentido de um instrumento, mas no sentido de ser o ambiente, o mundo, no qual viceja o próprio ou “natural” do humano: a prática política da justiça. “Pois a justiça é a ordem da comunidade política, e a justiça é a eleição do que é justo” (A2, 16, 1253a). Ser político é habitar a linguagem no seio da qual fermenta o pensamento capaz de especificar o que seja o justo e, por meio disso, decidir-se por ele.

Vejamos, agora, como essa linguagem-mundo é pensada por Aristóteles em *Da interpretação*. Antes, porém, de largar o texto da *política*, note-se que, se em A2, 10 nosso filósofo identifica o ser humano e a palavra, ato contínuo, em A2, 11, ele escreve “Portanto, a voz é um sinal de dor e prazer”, igualando por isso o ser humano a todos os outros seres vivos capazes de ter a sensação de dor e prazer e demonstrá-los de algum modo por algum tipo de som. Mas a palavra não é somente um mero som. “A palavra demonstra em si o que é conveniente e o que é prejudicial, de sorte que também o que é justo e o que é injusto” (*Da Interpretação*, 16a1). Enquanto voz, a palavra indica uma certa experiência vivida. “Os sons emitidos pela fala são símbolos das *paixões* da alma” (*Da Interpretação*, 16a1). Enquanto demonstração do que seja conveniente ou justo, prejudicial ou injusto, a palavra é concebida como entroncada no pensamento, quando, então, ela é uma “proposição”²¹, ou seja, o resultado de uma proposta, que pode ou não ser aceita, e que o será de modo conveniente e justo quando for também “verdadeira”.

Esse é, afinal, o tema do livro aristotélico em foco (*Da interp.*, 17a5). O processo que liga a política à linguagem, portanto, seria esse que vai

²¹ Recordemos que, já em Platão, “o *logos* é proposição, é a relação mesma dos termos da proposição, que exprime a estrutura real do ‘*eidós*’” (Vaz, 2001, p. 39)

das paixões da alma à voz, da voz à palavra, da palavra à proposição, isto é, da ligação entre linguagem e pensamento, somente com a qual se pode falar em verdade e falsidade. Em *De anima*, com efeito, a alma é concebida como dotada tanto de sensação quanto de intelectção, ou “movimento local e pensamento e inteligência” (*De anima*, III, 3, 427a20) Sempre interessado em aproximar e distinguir o ser humano dos outros animais, escreve o estagirita: “É óbvio que perceber pelos sentidos e intelectualizar não são idênticos. O primeiro pertence a todos os animais, ao passo que o segundo num pequeno número deles.” (*De anima*, III, 3, 427b5). Que se releia o que acaba de ser afirmado. Não é brincadeira, embora se possa rir com o que está dito. Ao dizer que só um “pequeno número” de animais alcança a parte da alma dedicada à inteligir, ou seja, a usar o *logos* como linguagem-e-pensamento do que é enquanto é, e enquanto é verdadeiro, a frase pode indicar que, além dos seres humanos, outros animais são, para Aristóteles, capazes de algum pensamento²². Mas, relida, a frase diz exatamente que, ainda que alguém seja humano e não pense, isto é, e não entre no processo de intelectção do ser enquanto ser, este “humano” fica fora do “pequeno número” daqueles animais que pensam e, *inteligindo*, podem propor, podem fazer proposições que, ainda assim, estarão à mercê da decisão a ser tomada publicamente sobre se são verdadeiras ou falsas²³. Desse modo, fica evidente o liame entre *Política* A2 e o tratado *Da interpretação*, pois é nele que Aristóteles escreve: “Um nome tem este ou aquele significado por convenção. Nenhum som é *naturalmente* um nome:

²² Cf. GADAMER, H.-G. Homem e linguagem. In: GADAMER, H.-G. **Verdade e método II**. Trad.: E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 173.

²³ Essa leitura pode ser reforçada se nos lembrarmos da visão de Aristóteles sobre os escravos, que não são considerados homens, mas tão somente instrumentos dotados de fala. Cf. HEATH, Malcon. Aristotle on natural slavery. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*. vol. 53(3), 2008, p. 247-270. Disponível em: <http://eprints.whiterose.ac.uk/4463/1/Heathm1.pdf>. Acesso em 11/03/2024.

converte-se em um tornando-se um símbolo. Ruídos articulados significam alguma coisa – como aqueles produzidos por animais selvagens. Mas nenhum ruído deste tipo é um nome.” (*Da interp.*, 16a25) Uma vez que o “nome”, ao lado do “verbo”, é um dos elementos da proposição, o tornar-se “símbolo”, isto é, significativo para mais gente, é parte constitutiva do processo de aproximação da verdade. Se esse devir símbolo ocorre por *convenção*, então nada na *natureza* está dado de antemão para com ele se poder propor alguma coisa. O que é “natural” no homem é, como diz *Política A2*, “o impulso em todos para formar uma comunidade” (*A2*, 1253a15), sim, mas não a decisão por qual comunidade política melhor supre as necessidades humanas no sentido de um entendimento mútuo do que seja justiça para um convívio sadio. As paixões da alma começam por fazer a alma balbuciar, produzir ruídos selvagens, certamente fazendo reivindicações em prol de menos sofrimento, mas é a intelecção dessa mesma alma sofredora quem pode propor o que e quanto é conveniente e justo, por *convenção*, isto é, no interior do debate público onde proposições rivais, afirmações e negações são levantadas para a discussão.

Como, em meio à faina política do debate público sobre a melhor proposição, decidir pela proposição verdadeira? Aristóteles oferece duas respostas para isso, uma formal, outra material. A resposta formal está na própria lógica da proposição, que ele mesmo desenvolverá nos *Analíticos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas*. Sem certos cuidados formais, nem mesmo a melhor proposição pode ser a proposição verdadeira. É preciso, para uma proposição, estar na forma de um enunciado logicamente correto.

A resposta material, ao que parece, está no seu conceito de “substância”. O formalmente verdadeiro teria de trazer, em si, a “matéria” da substância. A “convenção” precisa chegar às raias do

natural, e isto significa: às raias do mais universal, aquilo que o autor de *Categorias* (2a15) designará como “substância primeira”. Nesse tratado, de fato, Aristóteles mostra que, se, para indicar o ser de um ente particular, o recurso à “substância segunda” pode ser sempre mais instrutivo, como quando se diz melhor da “substância” de “José” quando ele é indicado como “um homem” em vez de simplesmente como “um animal”, em todo o caso é o termo “substância, no sentido estrito”, aplicado “às substâncias primárias de modo exclusivo porque constituem a base de todas as outras coisas, como suprem todas estas de seus sujeitos.” (*Cat.*, 2b35) A substância primeira é mais universal.

Dessa universalidade da substância primeira podemos aproximar a noção de “natureza” (*physis*), porque, conforme o livro V da *Metafísica*, por esta palavra deve-se entender “a gênese das coisas que crescem” (*Met.* V, 1014b, 4). O crescimento é da ordem do aperfeiçoamento, da perfectibilidade, da aproximação do mais e mais perfeito. Se, acima, colocamos o político entre o animal e o divino, a decisão pela melhor comunidade se dá no terreno da escolha daquilo que, por meio da convenção da linguagem e das proposições que trazem o pensamento expresso, mais e mais nos arranca do nível do animal e nos aproxima do nível do divino.

Se, desse modo, como podemos ler na *Ética a Nicômaco*, a melhor vida é aquela dedicada à contemplação do divino, isto é, a que mais se aproxima do contemplado, isso também quer dizer que a melhor política é aquela que se organiza de tal modo que consegue deixar espaço para seus cidadãos se dedicarem àquela vida. Não se trata, ao que parece, de alguém ter de se decidir por um ou outro tipo de vida, mas estar no caminho de apreender a “substância” da justiça e empreender a marcha para um incessante aperfeiçoamento de uma vida justa, até a contemplação do divino (*Met.* I, 2, 982b20). Se da vida prática à vida

contemplativa podemos, então, falar de um progresso ascendente no exercício da atividade política, isto é, do impulso natural para formar comunidade, sendo a contemplação uma espécie de comunidade com o divino, então por meio dessa comunidade de amor com o divino também podemos falar do aprendizado da verdade, com qual o filósofo pode ir à praça pública para insuflar de inteligência, nos termos do livro VI da *Metafísica*, a proposição pública que melhor diz “dos princípios e causas das coisas que são, e evidentemente das coisas que são *enquanto são*.” (*Met.*, VI, 1025b1)

Ora, o ser das coisas se deixa pensar como substância. Com efeito, no livro VII, 1 da *Metafísica* seu autor escreve: “A questão que hoje, como no passado, é e foi sempre levantada – e também o será sempre – e que sempre nos deixou perplexos, a saber, *O que é o ser?*, é, em outras palavras, a questão *O que é a substância?*.” E continua: “Alguns dizem que é a unidade; outros que é mais do que a unidade; e alguns dizem que é finita, enquanto outros afirmam que é infinita. E também nós temos o interesse, fundamental e primordial, e praticamente único, de investigar a natureza do *ser* no sentido de substância.” Isto é, no sentido daquela “universalidade” que é, simultaneamente, *comunidade* com o “verdadeiro”. Ora, o verdadeiro é o “divino”, não só por ser “o mais antigo” (*Met.* I, 3, 983b30), mas também porque o *mais antigo* é a “natureza”, aquilo que é gênese de todas as mudanças e crescimentos e aperfeiçoamentos, mas que, em si mesma, não é de modo algum mutável.

A natureza será sempre ela mesma, implacavelmente imóvel na posição de ser a gênese de todas as mudanças possíveis e imagináveis. Se, com efeito, às mudanças que percebemos no mundo chamamos de “natureza”, isso ocorre somente porque estamos tomando as partes pelo todo. A natureza mesma não são somente as coisas que ela coloca em

movimento, mas é também e sobretudo a sua imobilidade²⁴, a força inteligível do motor imóvel, o todo maior do que a soma de suas partes visíveis²⁵.

A ser realmente desse modo, então: que os seres humanos sejam um animal político, um ser político “por natureza”, isso significa que o ser e a essência, a substância primeira de cada um dos cidadãos, são sua pertença ao todo da “cidade” como “linguagem”, isto é, como participação no debate público, que antecede as famílias e os indivíduos, justamente porque é ali, no pensamento instruído pela inteligência da verdade, que haverá de se decidir pelo tipo de família, o tipo de indivíduo que cada um pode ser para o seu próprio bem.

C. Agostinho

Vejamos, agora, como Santo Agostinho, num contexto histórico marcado por um evento completamente novo, o advento do Cristianismo, o advento da ideia de que o Deus criador revelado a e por Moisés esteve conosco na figura de Jesus, seu filho, o Cristo, pensará o Bem em sua íntima convivência entre nosso espírito e o espírito divino, na brecha do qual a relação social e política germina. Para ele, chegamos a Deus quando chegamos a nós mesmos em nossa mais íntima profundidade. “Além disso, o teu Deus é também para ti vida da tua vida.” (Agostinho, 1999: 266), num percurso bastante similar à *periagoge*, a saída da caverna platônica, uma vez que o nosso mais íntimo é também

²⁴ ARISTÓTELES. *Acerca del cielo*. II, I. Madrid: Gredos, 2016.

²⁵ ARISTÓTELES. *Met*, VII, 10 e 17. São Paulo: Edipro, 2012. Cf. CASTRO, Susana. **A teoria aristotélica da substância**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 107. Talvez seja desnecessário dizer que, ao escrever essa passagem sobre Aristóteles, deixei-me guiar pela perspectiva de H.-G. Gadamer, in: GADAMER, H.-G. **Verdade e método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad.: F. P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 557; p. 574

a nossa dimensão menos sensível; é espírito, e somente como espírito nós podemos entrar em contato com o Espírito, o Sumo Bem.

Seria muito interessante ler juntos o final do livro VI e o início do livro VII da *República* platônica ao lado do livro X das *Confissões* de Agostinho. Ali onde em Platão ocorre uma alegoria, a da saída das sombras cavernais rumo ao sol sensível como símbolo do sol metafísico, que é a Ideia do Bem, em Agostinho temos uma espécie de *fenomenologia*, isto é, uma descrição vagarosa e pormenorizada das etapas a serem cumpridas rumo a si mesmo como rumo ao encontro de Deus. Mas a identidade dessas duas passagens não deve esconder suas diferenças, e a primeira dela é que a “caverna” de Agostinho é, em primeiro lugar, não sombras, mas as exuberantes belezas do mundo, a quem ele pergunta por Deus, para ser sucessivamente rechaçado: Não é aqui que O encontrarás, pois Dele somos somente criaturas. “A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza.” (*Id., ibid.*, p. 265) Em vez de prisioneiros e sombras, temos a beleza de um *cosmos* criado pelo Bem a quem, como uma amante sedenta pelo amado, como a Sulamita dos *Cânticos*, Agostinho procura. Deixado pelas coisas belas do mundo a sós consigo mesmo na sua busca por uma encontro com o Deus, Agostinho reconhece que também seu corpo é parte do mundo, e não é nele que encontrará o seu Amado, senão naquilo que anima o corpo: é quando começa, desde o estudo da memória (esse palácio suntuoso), a “subida” pelo *homem interior* a caminho do píncaro onde cintila, como um sol, a luz divina.

Todavia, nos dispensaremos dessa tarefa devido o objetivo mais restrito dessas páginas, que consiste em apreender o nexos entre ontologia e história no tecido do discurso filosófico.

Para, contudo, conseguir esse fim, parece oportuno lembrar que, se o anseio erótico pela verdade, em Platão, conduzia a dialética ao

conhecimento do Bem como uma forma de cuidado (*terapia*) da alma, o amor, em Agostinho, seria, uma vez explicitado, a própria gênese da relação social e política. O encontro com o Deus, a ontologia de sua *ipseidade*, já que a pergunta agostiniana não é “o que é Deus?”, mas “Quem Ele seja?”, é uma experiência de amor, e é essa experiência de amor que abre a dimensão do “amor ao próximo”, sem o que se torna impossível conceber uma vida política, uma vida socialmente sadia.

A política, com efeito, seria a região da boa convivência e da hospitalidade: a existência da *polis* pressupõe a *philia*, a amizade, entre seus cidadãos, mas também a acolhida, de fundo religioso, do outro, do estrangeiro que espreita aqueles cidadãos²⁶.

Ora, o estudo sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*, de Hannah Arendt, dá conta justo dessa gênese do político e do social no cós da experiência ontológica do amor, do encontro consigo mesmo como encontro com o Deus, e destes encontros como abertura do apetite para o bom encontro com o “próximo”.

Assim, em vez de desenvolver aquele percurso, da caverna ao sol, do corpo a Deus, daremos preferência a recordar, em poucas palavras, as páginas vigorosas do primeiro livro de Hannah Arendt²⁷.

Nesse livro publicado em 1929, sua autora compõe o estudo sobre Agostinho mediante três movimentos: 1) sobre o amor em si, cuja “estrutura” se deixa explicitar como desejo, anelo, apetite e, como tal, pode receber tanto a forma de *cupiditas*, quando o objeto amado está fora do amante, quanto *caritas*, quando o objeto anelado está dentro e acima do amante. A ordem do amor é uma busca pelo que não se tem e

²⁶ Cf. MATOS, O. e MILAN, D. **Gemas da terra**. Imaginação estética e hospitalidade. São Paulo: Sesc, 2010, p. 25. O texto de Olgária Matos se intitula “Pedras e utopias: do cosmopolitismo à hospitalidade.” Notadamente as páginas 38 e 42

²⁷ ARENDT, H. **Love and Saint Augustine**. Chicago: Chicago University Press, 1996.

um medo de perder o já recebido. Amar é buscar a si mesmo, porém ninguém sabe, de antemão, o que seja seu próprio “si”. Este primeiro movimento está centrado no futuro: a busca pelo que não está presente inscreve o amor no campo do desejo, e deixa ver o desejo como esse anelo, esse olhar para um além à espera de um complemento. Assim, uma vez concebido o amor como desejo, impulso, orientação para adiante, “o homem toma o futuro como rumo e orientação para sua conduta no mundo presente. (Arendt, 1996, p. 45) Seu presente modo de existência toma a forma da esperança e da antecipação. “Entretanto, graças ao amor ele poderia antecipar a posse do ‘mais alto bem’ e, retornando como que da eternidade, poderia estabelecer a ordem e a extensão do desejo a serem concedidas às coisas deste mundo.” (*Id., ibid.*, p. 45) Mas isso, olhado de perto, cria problema tanto para o amor a si mesmo quanto para o amor ao próximo. “Embora todos os desejos não somente objetivem algo mas também se refiram retrospectivamente ao sujeito que busca a felicidade, a antecipação alcançada do ‘mais alto bem’ do homem, que jaz no futuro absoluto, apaga o amor a si e então anula todo o padrão presente para medir o que seja amor e o que seja desejo.” (*Id., ibid.*, p. 45) Sem esse padrão, também o amor ao próximo fica a descoberto em seu próprio sentido e em sua gênese.

2) Isso obriga Hannah Arendt a retomar o início de seu estudo do amor como desejo para refazer o percurso de modo a alcançar um novo e mais preciso conceito de amor, em Agostinho, que não se consuma tão somente na relação deste com o desejo. Somente assim será possível recuperar o amor a si e, com isso, recuperar também a possibilidade real do amor ao próximo: flagrar sua gênese na imanência do amor a si sob a forma do modo como Deus ama suas criaturas. Esse novo percurso se deterá, com efeito, sobre a relação entre a criatura e o Criador: aqui o passado torna-se o elemento primordial da inquirição: desejar supõe

conhecer o objeto desejado, isto é: supõe uma experiência passada, o conhecimento, para o qual é preciso recorrer à memória. Desse modo, cria-se uma dependência do desejo em relação a algo que lhe é anterior. Antes de desejar o ser humano precisa saber de si mesmo, saber de seu ser, tornar-se um problema cuja solução seria o encontro com quem o criou. “O ser humano inicia a busca por seu próprio ser assertando: ‘Eu tenho me tornado uma questão para mim mesmo’. A busca por seu próprio ser emerge de seu ser criado e dotado de memória que lhe segreda que ele não foi feito por si mesmo. Com mais razão, a busca por seu ser é na realidade a busca por sua origem – pelo Criador da criatura.” (*Id., ibid.*, p. 57) Saber quem eu sou é encaminhar-se em direção ao meu ser, à minha essência. Porém minha essência está no Ser cujo ato de graça me trouxe à existência. Logo: a busca de conhecer a minha essência é a procura de conhecer meu Criador. “Nessa busca, que toma lugar na memória, o passado volta ao presente e o anseio por um retorno à origem passada transforma-se no desejo antecipado de um futuro que tornará a origem novamente disponível.” (*Id., ibid.*, p. 57) A ida ao passado, pela memória, reverbera no presente como disposição rumo ao futuro pelo anseio de uma repetição do passado. “Em outras palavras, em virtude da busca do ser humano por seu próprio ser, o começo e o fim de sua vida se tornam intercambiáveis.” (*Id., ibid.*, p. 57) A atenção plena ao presente seria o momento de gratidão e alegria pela vida recebida expressa na vontade de repetir, de imitar o gesto primevo do Criador, aquele de destruir o que nos separava da existência criando nosso corpo, fazendo-o nascer. Não parar de nascer, nesse presente que traz consigo, *simultaneamente*, a memória do passado e, por meio dessa memória, o anseio de futuro, isso é fazer na própria vida temporal a experiência da eternidade por meio da experiência da simultaneidade desses tempos. Ao ser humano é dado fazer essa dupla experiência com o tempo: a sucessão, pela qual ele supostamente deixa, no

presente, o passado, para, com isso, passar ao futuro: é a experiência do acúmulo e da adesão às coisas do mundo; e a simultaneidade, pela qual ele imita o gesto do Criador, não, claro, para ser um Deus, mas para parecer maximamente com Ele. O ser humano tem a chance de “não querer estar em casa no mundo e então tomar por si mesmo constantemente a posição de referir-se retrospectivamente ao Criador”. (*Id., ibid.*, p. 66) A essa altura, Arendt cita o *Comentário aos Salmos*, de Agostinho: “Não ame habitar na construção, mas habitar no Construtor.” A partir dessa dupla possibilidade aberta ao homem, entre viver no seio do mundo e viver no seio do Deus, Hannah Arendt desenvolve uma larga meditação agostiniana sobre a vida e a morte na relação do homem com o mundo e com a fonte do mundo e do homem, o Criador, para desembocar, de novo, na dualidade entre a *caritas* e a *cupiditas*, mas desta feita, logo de início, adiantando algo novo: estar na relação de amor em termos de *cupiditas*, isto é, de amor ao mundo, é natural e não requer eleição, escolha, ato de vontade; ao passo que entrar na relação de *caritas* requer uma decisão da vontade, uma escolha, uma eleição no sentido de corresponder a um amor pré-existente, aquele que vem do Criador em direção ao ser humano, e que se manifesta no fato mesmo de que o Criador que põe na existência sua criatura não a abandona, mas se mantém nela como sua essência. Por isso a decisão de amar ao Criador é o ato da vontade humana de corresponder a um amor anterior, inscrito como lei no coração do humano ser. Todavia, para esse ato de vontade, “a vontade não é suficiente” (*Id., ibid.*, p. 89), pois se o fosse faria do Amado uma mera passividade. Ao contrário, quando o ser humano decide pelo amor ao Deus, ainda assim é preciso esperar que Aquele que já sempre o ama dê a graça de esse amor poder ser vivido. É a graça de Deus quem realiza a decisão do ser humano por amar o próprio Deus. A lei do coração é amar ao Criador, e o homem que se submete a essa lei faz a experiência de uma vasta liberdade. Mas sem a graça de Deus essa

liberdade não se efetua. A decisão livre perde seu efeito. A noção de “graça” devolve a Deus seu papel ativo no ato desse amor entre Criador e criatura. A liberdade do ser humano emerge de sua decisão de submeter-se a seu Criador. É livre, pois, aquele que se humilha e a si mesmo se nega, assumindo a carga de seu pecado para melhor se desfazer dela. “Na autonegação, o ser humano age ‘como Deus’ em relação a ele mesmo. Ele ama a si mesmo como Deus o ama: odiando tudo o que ele fez nele mesmo, e amando a si mesmo somente enquanto ele é criação de Deus.” (*Id., ibid.*, p. 91) Humilhar-se é perder a carga do que em nós não é obra de Deus. A graça de Deus advém no justo ato dessa perda. O que não é obra de Deus é o pecado e seu peso. Humilhar-se, então, é reconhecer-se pecador no ato mesmo de largar o pecado, e largar o pecado é sentir-se completamente desprotegido, desamparado: despossuído daquela carga que era sentida como um “bem”. Aqui a graça cintila. Deus ama o homem enquanto este faz a experiência desse despojamento, desse desamparo. Assim, para o ser humano, despojar-se do pecado é amar a si mesmo logo ali onde Deus mais o ama. Ora, é nesse ato de despojamento que se introduz o amor ao próximo. “Na opinião de Agostinho, a abnegação se expressa na atitude do homem em relação ao mundo. O homem ama o mundo como criação de Deus; no mundo a criatura ama o mundo como Deus ama.” (*Id., ibid.*, p. 93) Visto que Deus ama no desamparo, o amor ao mundo e aos próximos que o habitam por parte de quem ama a Deus está instruído pela experiência de que no desamparo ficamos mais próximo de Deus e de sua graça. Assim, “amar ao próximo” *como a si mesmo* é amá-lo ali onde esse si também foi amado, a saber, quando se humilhou e perdeu a segurança do pecado pelo desamparo da espera da graça de Deus. O “próximo” amado desse modo é, portanto, cada um dos seres humanos (independentemente de quaisquer especificações, se amigo, inimigo ou pecador), enquanto cada um é

criatura de Deus. Amo o próximo no ser dele mesmo, porque amando a Deus eu descubro que é assim que Deus (me) ama.

3) O terceiro movimento do texto de Hannah Arendt sobre o amor em Santo Agostinho é dedicado ao estudo da gênese do amor ao próximo no contexto da relação de amor entre cada um e o Criador. Para Arendt, esse amor ao próximo não é um tópico pouco problemático. Ela não se satisfaz com o amor ao próximo concebido de modo genérico, como indicado acima, *enquanto cada um seja criatura de Deus*. Ela está interessada em saber como ocorre, no pensamento de Agostinho, a saída do ser humano da solidão em que se vive a experiência de amor a Deus, em direção ao outro concreto, específico, enquanto objeto de um amor possível. Aqui está em jogo o modo de constituição de uma “comunidade”. De acordo com a teoria agostiniana, essa comunidade é possível sob uma dupla forma: sob o pecado, isto é, pela pertença do gênero humano à descendência de Adão, quando aparece uma primeira figura da igualdade: somos todos iguais no pecado, e formamos, por isso, um mundo no qual o que nos irmana não é nosso amor a Deus, mas nossa interdependência mútua (é a cidade dos homens); sob a graça, quando o amor de cada um a Deus prevalece e se estende ao outro como próximo: é a cidade de Deus. Em cada uma dessas possibilidades, a morte é um perigo constante, e é o cuidado em relação a esse perigo que leva cada indivíduo a manter-se atento, seja para sair do pecado, fazendo a “viagem” da cidade dos homens à cidade de Deus; seja para entrar na fé como experiência de amor: o manter-se na cidade de Deus evitando uma “segunda morte”, a morte eterna. Seria porventura o temor dessa segunda morte a fonte de onde brotaria de um modo vivo e concreto o amor ao próximo²⁸.

²⁸ Cf. ARENDT, 1996, pp. 109-110.

D. Tomás de Aquino

Absorvendo em uma síntese admirável a herança neoplatônica, aristotélica e cristã, Tomás de Aquino passa a considerar Deus como o centro cintilante do Ser, porém não por meio de um exame do próprio Deus como objeto de saber, mas por meio de sua evidência que brilha nas coisas enquanto coisas criadas por Ele. O caminho proposto por Tomás será o de que comecemos por examinar o visível porque é do exame do que já conhecemos como visível que chegaremos ao conhecimento do que não podemos examinar, porquanto invisível. Conhecer Deus é saber que somos ignorantes o suficiente para poder ter dele algum conhecimento.

Ora, o caminho para uma vida boa, feliz, é o mesmo caminho que leva ao conhecimento do verdadeiro: o problema da filosofia, aqui mais que em qualquer lugar, se resolve em termos de uma adesão do indivíduo à verdade da comunidade, *Eclésia*, igreja, que Aquino concebe como, por natureza, fadada a englobar o mundo inteiro: católica, isto é, universal, a Igreja de Cristo, e não por acaso, nos coloca em face da ideia de hospedagem resgatada em toda a sua amplitude, pois que se trata, desde os gregos, de uma ideia religiosa, e ser cristão implica em fazer do mundo uma grande hospedaria. A substância natural não é destituída de inteligência, e esta inteligência do mundo é Deus, a que conhecemos tanto quanto mais nos aprofundamos no conhecimento dos detalhes que compõe o todo do universo.

Não há razão, para Aquino, que o universo inteiro não seja todo ele cristão: é da natureza das coisas que o conhecimento de Deus implique a associação universal de todos os seres humanos numa só unidade²⁹.

²⁹ Cf. VOEGELIN, 2012, p. 248.

Esta frase da *Suma contra os gentios* “A ordem das coisas na Verdade é a ordem das coisas no Ser” recebe de Eric Voegelin o seguinte comentário: Do ponto de vista ontológico, essa frase significa “que o intelecto divino, como causa primeira do universo, está impresso na estrutura do mundo. Do ponto de vista metodológico, significa que a descrição ordenada do universo resultará num sistema que descreve a verdade de Deus. Do ponto de vista prático, isso quer dizer que todos os seres, e o homem em particular, têm sua *ratio*, seu sentido, na hierarquia da criação divina e encontra a realização de sua existência ordenando-se ao fim último, isto é, Deus.” (Voegelin, 2012, p. 242) Como é verdade que cada ser humano busca naturalmente ser feliz, isto é, encontrar sua plena realização, e esta última implica uma vida ordenada para o fim último, ou seja, para o encontro com Deus, então é compreensível que todos e cada um dos seres, principalmente os seres humanos, sejam concebidos como convergindo para Deus. O senso histórico de Tomás de Aquino pesa justamente aqui, nessa sua compreensão da relação entre a felicidade dos seres e o objeto divino dessa felicidade. Tomás “expressiu perfeitamente a força histórica em que estava vivendo – isto é, a imperialista vontade de poder da civilização intelectual cristã.” (*Id.*, *ibid.*, p. 248) Segundo a leitura de Voegelin, porém, isso não significava, como é fácil para nós entender hoje, que se trataria de pôr uma camisa de força cristã sobre o mundo, mas, antes, de propor a ideia de conceber a “humanidade” como uma “pluralidade de comunidades”. (*Id.*, *ibid.*, p. 248) Em vista disso, cabe perguntar: há, no pensamento metafísico de Tomás, algo que se imponha como força unitária de produção do plural?

Se respondermos positivamente a essa questão, então pode ficar clara a relação entre a expressão filosófica do sentido e a significação histórica da filosofia. Em seu estudo sobre “Tomás de Aquino e o destino da metafísica”, Henrique Cláudio de Lima Vaz vai mais longe, ao mostrar

que, não só essa articulação é efetivamente possível, como ainda trás luz para o significado da metafísica de Tomás de Aquino “em face dos problemas atuais da cultura e da filosofia”³⁰. Esse texto, extremamente denso e dotado de generosa riqueza de fontes intelectuais, como aliás é praxe nos escritos de seu autor, arrasta o leitor desde a luz da tradição metafísica clássica, quando lembra que a protagonista dessa tradição foi “uma certa concepção da *inteligência*” que os gregos chamaram de *noûs* (Vaz, 1997, p. 305), e cuja compreensão adequada indica a resposta positiva da pergunta acima feita, fazendo-o atravessar o declínio por que passou essa inteligência no discurso tardo-medieval (sob a emergência do nominalismo) até a filosofia moderna e contemporânea, enquanto recupera a iniciativa de outros tantos autores (notadamente Gilson, Maréchal e Sieweth), no sentido de, com Hegel, poder voltar a Tomás de Aquino e, em meio aos textos tomásicos, descrever duas de suas linhas, com as quais podemos nos aproximar da ideia de uma “metafísica do ato de existir” (*id.*, *ibid.*, p. 311), cuja versatilidade, imantada naquela *inteligência noética*, é a resposta de nossa pergunta.

As linhas acima referidas são a vertente gnosiológica e a teológica do pensamento tomásico. Quanto a primeira, ele privilegia a “teoria do juízo”, cujo “dinamismo do conhecimento intelectual” faz seu percurso “das fronteiras da representação” até “o *absoluto* do ser, constituindo verdadeiramente o valor metafísico do juízo” (*id.*, *ibid.*, p. 312). Segundo Vaz, a teoria do juízo seria o lugar “no qual pulsa o coração da metafísica tomásica” (*id.*, *ibid.*, p. 313), e isso porque, nesse “coração”, Tomás de Aquino, “que realiza um esforço notável para fundamentar num princípio absolutamente universal a universalidade da filosofia primeira proclamada por Aristóteles”, encontra um princípio que “flui

³⁰ CF. VAZ, H. C. de L. **Filosofia e cultura**. Escritos de filosofia III. São Paulo: Loyola, 1997, p. 313.

imediatamente da inteligência e se exprime na afirmação incondicionada do ser no ato judicativo.” (*Id., ibid.*, pp. 316s) Essa “afirmação incondicionada”, como já veremos, seria porventura a chave desse coraçoão pulsante da metafísica tomásica, pois nela, como o mundo que o poeta traz em suas metáforas, o ser mesmo é trazido de modo incoercível. Se alguém diz o que quer que seja, ele no seu dizer já pressupõe o ser, sem o qual, afinal, nada seria dito. “Falar é pensar, pensar é julgar, julgar é agir, agir pressupõe uma determinação mínima (*ti orisménon*) de seu objeto” (*id., ibid.*, p. 317). O objeto da metafísica, então, emerge do juízo afirmativo. “Desta sorte, no primeiro e mais elementar ato da inteligência” (dizer algo sobre algo), “emerge luminosa a figura conceptual do ser, e se abre o espaço inteligível da ciência primeira” (*id., ibid.*, p. 318). Isso, sabemos, vem de Aristóteles. Mas, se no Estagirita, o argumento põe em evidência “no centro ou no foco de inteligibilidade do ser” a *ousia*, o ser subsistente ou a substância, “segundo o procedimento analógico da referência a um ser-uno primordial (*pros en*)” (*id., ibid.*, p. 318), no Aquinatense as fronteiras da metafísica são alargadas “até a afirmação da inteligibilidade intrínseca do ato de existir, que transluz no conceito de *criação* e da *revelação* do Absoluto como puro existir” (*id., ibid.*, p. 319). O juízo não é somente um enunciado, mas ato de articular as estruturas do ser como puro existir. O ser posto no juízo vige nas nervuras do enunciado, e existe no ato mesmo do ajuizamento. “A originalidade de Tomás de Aquino, como reconhece a maioria dos comentadores, reside nessa intuição genial pela qual o objeto próprio da metafísica não se situa ao termo de um processo abstrativo da inteligência como noção universalíssima do ser (*ens generalissimum ut nomen*), mas transluz na intencionalidade dinâmica do ato judicativo como identidade dialética entre a *forma* do juízo (*est*) e o ato ou perfeição suprema (existir, *esse*).” (*Id., ibid.*, pp. 319-320) Na afirmação, por exemplo “S é P”, a inteligibilidade

do que é dito abre, no dizer, o espaço que transpõe a realidade empírica para a realidade inteligível do ser enquanto ser, que passa a existir ou se oferece à intelecção como pura existência, da qual não teríamos noção, não fosse o juízo. “S é P”, enquanto juízo, é uma representação que articula um sujeito e um objeto (predicado), mas o “é” da predicação abre o campo próprio da metafísica como ciência, na medida em que franqueia, desde a dinâmica do plano lógico, seu objeto ontológico: o ser como ato de existir.

Em que medida, então, esse ser enquanto ato de existir pode ser concebido, em sua unidade inteligível, como força de produção de pluralidade, conforme perguntávamos acima? Para Lima Vaz, responder a essa pergunta é fazer o percurso “do Ser ao Absoluto” (*id.*, *ibid.*, p. 326). É a segunda linha ou vertente do pensamento tomásico acima anunciada, a teológica. Gostaria de terminar a leitura do texto de Vaz, e a fim de responder, com ele, à nossa pergunta, indo direto ao coração de seu propósito, por meio da retomada de uma comparação feita ainda há pouco, quando escrevi “como o mundo que o poeta traz em suas metáforas, o ser mesmo é trazido de modo incoercível”. Talvez a pouca conta que em geral se tem em relação ao poeta pode causar estrago na compreensão do que aí vai dito. Mas o poeta *mimetiza* o ato criador divino que, como se sabe, faz o mundo vir à existência por meio da palavra. É a expressão *fiat lux* que põe o mundo no mundo. Desse modo, assim como é inútil tentar entender uma metáfora recorrendo à biografia do poeta que a propôs, também é inútil tentar conhecer a natureza íntima de Deus por meio da grande metáfora concreta que sua Palavra criou, a saber, o mundo. Assim, o procedimento de Tomás de Aquino, de provar a existência de Deus pelas cinco vias pelas quais compreendemos a natureza do mundo criado, não pode ser apreendido como *conhecimento* de Deus, mas tão somente de que sua existência é existência de um ato criador. O absoluto se mantém incognoscível,

transcendente, fora do alcance de nosso desejo de o apreender, pelo conhecimento, como “coisa”. O máximo que podemos compreender de Deus é tão somente a primeira coisa que podemos saber do mundo: que ele foi criado. É o exame da criatura que remete a seu Criador, mas o Criador mesmo se mantém infenso a qualquer de nossos exames: resiste a ser um “objeto”. Todavia, o que contém esse “máximo” tão diminuto? O que significa saber que Deus é Criador? Significa marcar bem a diferença entre as coisas que podemos conhecer (o mundo em sua completa exuberância e beleza) e aquilo mesmo que se mantém longe de nossa capacidade de conhecimento (Deus, o poeta). Deus, portanto, ao criar, põe a diferença. Como o próprio da metáfora é trazer a diferença à linguagem, o próprio da criação divina é trazer a diferença ao plano mesmo do Ser: de Deus, o máximo que podemos saber é que ele não é o mundo das coisas em suas recíprocas diferenças que podemos admirar e conhecer; de Deus só podemos saber que ele é *diferente* do mundo, ou põe o mundo como uma pluralidade a fim de marcar a distância justa de sua unidade congênita. Que Deus seja o Criador, isso deve significar que ele é o ato único que existe como produção do que dele se difere. A diferença é a região da pluralidade. Assim como é impossível à metáfora ter um único sentido, é impossível ao mundo não ser plural.

Assim, talvez não forcemos muito a barra da história que não se realizou (a saber: a dominação imperialista do cristianismo tal como Tomás a desejou), se dissermos que, num mundo dominado pelo império cristão, a primeira marca do cristianismo deveria ser a unidade inteligível de Deus, unidade que não se manifestaria pela adesão exterior ao dogma, mas pela existência efetiva de uma pluralidade de experiências religiosas.

Cuidar da “obra” de Deus é deixar o mundo ser mundo, isto é, ser o *locus* da diferença e da pluralidade. É nesse sentido que se poderia dizer

que a história do cristianismo é uma história não realizada, *ainda não realizada*, ou simplesmente interrompida. – Em que ponto houve essa interrupção?

III

Indivíduo como sujeito: o sujeito e a questão do fundamento na filosofia moderna

A. A modernidade

A elaboração da filosofia como sua transformação em teologia rendeu esperanças de resolver de vez o problema da humanidade ocidental, até que o processo histórico de produção de indivíduos conheceu seu surto mais incontornável: desde o século XIII de Tomás de Aquino esse processo já dava mostras de seu poder de desorientação³¹. Mas a preocupação pelo indivíduo em detrimento da comunidade, presente de algum modo desde o nascimento da filosofia, vem num crescendo desde os cínicos; os epicuristas; os estoicos e os cétricos e, por ironia da história, deixa-se fermentar na experiência dos monges medievais, cujas vidas solitárias se tornarão um primeiro exemplo de como é possível, sim, ser um indivíduo completo (Dumont, 2000a): um indivíduo completo é um indivíduo realizado, feliz; e a felicidade está no encontro salvífico com o Deus. São Francisco de Assis seria, porventura, ainda no século 13, o exemplar perfeito desse indivíduo que conta apenas consigo mesmo e encontra a felicidade ao encontrar-se numa vida devotada a Deus, tomando a natureza como um todo, mais que uma enorme hospedagem, uma fraternidade universal (Durant,

³¹ Cf. VAZ, 2002.

1996). Mas, nem três séculos se passaram, desde São Francisco, e a concepção de Deus presente nesta fórmula conheceu uma virada semântica drástica³².

A Reforma protestante é contemporânea deste evento. E a filosofia, que teve de continuar sua tarefa de descobrir ou inventar uma ordem, desta feita uma ordem que não deixasse de levar em consideração os indivíduos enquanto portadores de uma individualidade potencialmente capaz, e capaz em primeiro lugar de responsabilizar-se por sua própria vida, sem a tutela, portanto, de ordenações autoritárias e hierárquicas, mas também (e ainda) sem prescindir do convívio social, teve necessariamente de procurar novos caminhos.

Abria-se, neste contexto, a necessidade de instaurar-se uma sociabilidade sadia, mas não dentro de uma comunidade, e sim entre indivíduos autônomos e interdependentes. O problema da filosofia, nesta instância, precisou conhecer uma reviravolta radical em sua formulação. Deixa de ser como assegurar (pela ideia de substância) a ordem comunitária de forma a produzir indivíduos morais devotados ao todo, e passa a ser, no reconhecimento de que a dispersão dos indivíduos é tendência incontornável, desde a divisão deles entre católicos e protestantes, como assegurar a plena realização dos indivíduos, sua liberdade e autonomia, mas de um modo tal que esta plena realização (a subjetividade livre para escolher, dentre outras coisas, o tipo de devoção religiosa melhor concebida) não obstaculizasse a experiência de uma sadia sociabilidade (evitasse a guerra civil)³³.

A questão se desloca, da procura pela boa hospedagem, para a produção de bons hóspedes. E aqui se vislumbraria de um modo mais

³² Cf. PARKES, 1969.

³³ Cf. KOSELLECK, 1999.

efetivo a diferença entre uma comunidade de súditos e uma sociedade de indivíduos. Mas a busca de um princípio ordenador dessa sociedade permanece, atestando a permanência da utilidade social da filosofia no sentido de esboçar os princípios conservadores da agregação ou da coesão social. O surgimento da subjetividade no discurso filosófico, por volta do século 17, notadamente com Descartes, e no século 18, com Kant, são respostas (tardias) àquela pergunta fundamental, sobre a possibilidade de uma sociedade de indivíduos, preparada, entretimentos, depois dos gregos, como já dissemos, desde os monges da baixa idade média (Dumont, 2000a: 35) até o Renascimento.

A experiência da individualidade, que se inicia com a devoção piedosa de indivíduos que negam o mundo e, monges, partem sozinhos em busca de uma proximidade maior com a divindade, termina por se aprofundar com as práticas da leitura silenciosa, da escrita e com a nascente distinção e complementaridade entre vida pública e vida privada (Ariès e Duby, 2009: 27-162). Essa experiência se tornou uma realidade tão forte que, ou a filosofia mudava de assunto, da substância ao sujeito, ou passaria a ser tralha do mundo que, apostando no primado da comunidade, se desmoronava junto com a emergência dessa nova forma de vida, a centrada nos interesses individuais. Ocorre, porém, que esse envelhecimento da filosofia era improvável, como de fato o foi, pois apesar de passar séculos tentando resolver seu único problema em vista de uma restauração da ordem comunitária, a filosofia nasceu em contexto histórico muito similar a este dos tempos ditos modernos; ela é filha da modernidade, digamos assim, de “longa duração”. Ou seja, a crise, que se anunciara em fins da época medieval e explodira nos quinhentos, reproduzia, mas de modo muito mais radical e sem chance de retorno, a crise vivida nos séculos sexto e quinto antes de nossa era. Foi desta crise que nasceu a filosofia, e foi daquela que, com Descartes,

Hegel pôde dizer depois que a filosofia se encontrava, de novo, em terra firme, em sua própria casa. Porém, a nova casa da filosofia não se fundava mais no ser como substância, mas na subjetividade como liberdade, e na liberdade como razão. Ou seja, a mudança de assunto da filosofia não é menos uma nova introdução à ordem; pois em meio à nova e emergente realidade de indivíduos livres, é ainda um princípio ordenador a que ela aspira chegar, a fim de assegurar uma vida em comum, agora entre indivíduos livres, racionais.

As respostas de Descartes e Kant (foi dito) teriam sido tardias. Por quê? Porque a pergunta fora colocada bem antes deles, na disputa famosa entre Lutero e Erasmo de Roterdan (Popkin, 2000: 25ss). Aqui ocorreu um fenômeno muito interessante: Erasmo era um filósofo cético, mas sua luta foi do lado da conservação da tradição católica. Lutero, um ex-padre, lutou com bravura em favor dos novos tempos, cuja configuração seria impensável sem sua Reforma religiosa. Esta Reforma, sem embargo, começava por reivindicar a liberdade de interpretação das sagradas escrituras, isto é, que se pudesse “ler”, nestas, não necessariamente aquilo que a tradição católica e a autoridade da Igreja exigiam fosse lido, visto ou entendido, mas que a consciência de cada um fosse o critério da verdade do ali escrito. A Igreja pediu a Erasmo que escrevesse ridicularizando essa proposta (*id.*, *ibid.*: 25ss), pois se cada um fosse buscar a verdade das escrituras na sua própria consciência, cada um teria sua própria religião, e ninguém mais se entenderia. Erasmo considerava que o melhor seria não inovar, e continuar vivendo a vida de acordo com as interpretações já consolidadas. Lutero, em resposta, pode apenas dizer: há muito em jogo (a salvação da alma, logo, a plena realização pessoal) para se deixar levar pela preguiça intelectual e tomar como verdadeiro, sem mais considerações, as proposições (dogmas) e interpretações sedimentadas pela tradição de uma instituição além de tudo corrupta.

Mas Lutero não tinha em mãos o anteparo conceitual que garantisse a validade universal do recurso à consciência. Enquanto este não vinha pelas mãos de Descartes e Kant, Calvino cuidou de estabelecer um que seria, mais tarde, e independente de qualquer filosofia, crucial: a riqueza dos santos, isto é, dos escolhidos. Não seria qualquer consciência que estaria apta a dizer a verdade das escrituras, mas somente aquela dos escolhidos (Weber, 2004; Benjamin, 2013: 21). E como saber quem seriam estes? Pelos sinais deixados no mundo pela riqueza acumulada com o suor do rosto (do rosto dos outros, bem entendido, porque o único trabalho que enriquece, na experiência burguesa de mundo, viríamos a saber, é aquele apropriado pelo capitalista...) (Marx, 2004: 79ss). Os enriquecidos seriam os escolhidos de Deus.

A riqueza seria o sinal exterior de uma persuasão interior, de origem divina. Os escolhidos, sim, poderiam dizer o que as escrituras querem dizer... Estava aberta a temporada de novas igrejas, de novas comunidades, mas num contexto histórico dentro do qual cada um estava mais preocupado por testar seu nível de escolhido de Deus do que realmente perder a vida em vista de uma entrega total a Deus. Os meios, a riqueza, passam a ser mais importantes do que o fim (Deus) (Weber, 2004: 141; Benjamin, 2013: 24). Ou, para evitar o tom moralista, poder-se-ia dizer que entregar-se totalmente a Deus era entregar-se ao trabalho... Ao trabalho de observar se teria ou não sido, no meio do mundo, um escolhido Dele. Ninguém mais podia ficar parado; e mendigar (como certos monges, que o faziam por amor de Deus) passava a ser uma atividade indigna de um escolhido do Pai. É, aliás, a essa mudança de sentido na aceção da relação do homem com Deus que está ligada a proclamada morte de Deus, cujo assassino, bem entendido, nunca fora Nietzsche. Este apenas encontrou os pedaços do cadáver e mandou um de seus personagens (o Louco) avisar ao povo no mercado

(Türke, 1993: 19) que Deus havia morrido. Há deveras uma passagem de sua obra em que ele se pergunta: mas será que ninguém ainda se deu conta da alta significação dessa época designada o “Renascimento”?

O Renascimento, contexto cultural da Reforma protestante, se não foi o verdadeiro assassino de Deus, foi o chão histórico onde o cadáver fora exposto. O que renasce, com efeito, no Renascimento? Essa invenção grega, o indivíduo. A possibilidade de uma vida plenamente realizada no eixo do indivíduo (o individualismo) é o verdadeiro assassino de Deus (o divino, o que une). Mas como assegurar uma “sociedade”, isto é, um conjunto de relações sociais, ou seja, uma união entre indivíduos livres? Em outra formulação, desta feita, filosófica: como a consciência particular de cada um pode vir a ser consciência universal de todos? A resposta a esta pergunta conheceu duas vertentes, uma herdeira do fundo cientificista platônico, com Descartes (a consciência como subjetividade, e esta como razão teórica); outra, anticientificista e, somente nesse sentido, antiplatônica, com Kant (a consciência como subjetividade, e esta como *razão prática*: a famosa e paradoxal reserva de lugar para a crença).

Descartes inicia um processo pelo qual a filosofia moderna se tornará “teoria do conhecimento”, processo que culminaria em Kant. Mas, o mesmo Kant, com a noção de razão prática, inicia, por sua vez, outro processo, o qual culminará porventura em Marx e, com este, na tradição dialética contemporânea. Ao manter fidelidade ao modelo platônico, a saber, o de ser através da ciência que se conquistaria a verdade (mas segundo a perspectiva mais ampla pela qual seria com a conquista da verdade que se asseguraria uma vida em comum, uma hospedagem todavia a partir da experiência individual, perspectiva que só seria melhor fígada em Hobbes (2008), quando concebe o Estado segundo certa antropologia filosófica, Descartes aproveita as

conquistas das nascentes ciências modernas (Copérnico, Kepler, Galileu) (Tarnas, 2005), e concentra sua atenção completamente neste flanco (que, entretanto, não era o único, como mais tarde Vico iria mostrar, inaugurando uma tradição que desembocaria em Heidegger e na hermenêutica contemporânea³⁴). Mas o que fez, de fato, Descartes? Apesar de não fazer enlaces diretos entre a busca da verdade e a busca da plena realização individual no interior de uma ordenada sociedade de indivíduos, Descartes, ao buscar um fundamento das ciências, pressupõe a ideia, historicamente vitoriosa e, portanto, não um apanágio de um autor, mas tornada lugar comum, de que é dessas ciências fundadas filosoficamente que poderá surgir o fundamento de uma vida verdadeira ou, pelo menos, de um conhecimento verdadeiro da vida. Esse fundamento, o “*eu penso*”, o homem como sujeito, isto é, como pensamento livre, logo, como razão, seria o anteparo conceitual que faltava à Lutero: a consciência de cada um, na medida em que é uma subjetividade, é consciência de todos, é razão³⁵. Toda vez que eu penso, qualquer um pode pensar o mesmo, porque esse “eu” que pensa não é meu eu, mas o eu extensível a qualquer coisa pensante, a qualquer um enquanto *res cogitans*, enquanto ser racional. A subjetividade cartesiana, como coisa pensante, como razão, é o universal de que se necessitava para abarcar a todos sem tocar na liberdade de ninguém. Mas Descartes só viu a dimensão teórica de seu achado – o divino doravante estaria na razão científica, e a Metafísica, o estudo sistemático de Deus, torna-se tarefa imprescindível, porque conhecer a natureza intrínseca de Deus é saber também qual seja sua vontade, para que a humanidade, reconhecendo a vontade de Deus, possa, entre os

³⁴ Cf. VICO, 1999; HEIDEGGER, 1995; GADAMER, 2008 e 2002.

³⁵ Cf. DESCARTES, 2005; ARENDT, H. Ciência universal vs ciência natural. In: ARENDT, 2007, p. 280.

muitos caminhos a palmilhar, saber exatamente por qual vão se decidir. É neste ponto que Kant se torna esclarecedor.

Kant se pôs inicialmente a tarefa de ser o grande aprofundador do legado de Leibniz (1975), o metafísico cartesiano que teria entregado a chave de Deus à humanidade. Mas outro cartesiano, Locke, teria aberto outro veio de pesquisa, o empirismo, que desembocaria no importante ceticismo de David Hume. E foi Hume quem pôs por água abaixo, como se sabe, a pretensão de a metafísica poder ser uma ciência e, como ciência, resolver o problema fundamental da filosofia. E isto mudou completamente os planos iniciais de Kant que, a partir de Hume, efetuou uma verdadeira revolução nos estudos filosóficos. Depois de Hume, Kant não esperará mais da ciência a tábua de salvação para a humanidade; mas, homem inteiramente atado à época em que viveu, onde o sucesso das ciências físico-matemáticas já era por si só evidente, é do diálogo com estas que ele vai abrir lugar para a crença (Kant, 1994: 27), uma crença todavia “pós-crítica”, o que significa que já não se trata de alguma concessão à religião exclusivamente, mas diz respeito à abertura de uma dimensão do saber que não se reduz à ciência no sentido clássico desse termo, como conjunto de enunciados verificáveis, mas à possibilidade de experimentos do pensar capazes de fazer ver, sob óticas variadas, objetos variados, ou até mesmo um único objeto, onde a oportunidade de discussão vale mais que a ocasião da certeza.

Os juízos sintéticos, a saber, aqueles que adiantam algo novo sobre o mundo, são buscados, todavia, na dimensão do *a priori*, isto é, fora de toda e qualquer referência real ao mundo circundante: eles experimentam visadas fora de qualquer visão sensível. Daí a aventura luminosa de uma filosofia kantiana prática, no qual se abre o espaço daquela crença pós-crítica. A filosofia prática de Kant não pode ser concebida como uma proposição dogmática de uma Ética, mas como um experimento de

pensamento, bom para testar o alcance do que se abriu depois da revolução copernicana efetuada na primeira Crítica. O espaço para uma crença pós-crítica, ele o encontra mediante o ato de aprofundamento da noção de subjetividade cartesiana, logo, no ato de aprofundamento da compreensão da razão teórica, a qual ele conceberá como casca de uma razão muito mais profunda, a razão prática, cujo nome próprio seria “*liberdade*”: a capacidade de *iniciar* algo novo (Arendt, 2009: 290ss), mas também a capacidade de dar a si mesmo a lei de sua conduta. Cada um só seria livre na medida em que se deixasse guiar pela razão, mas a razão é, enquanto prática, justamente o órgão transcendental (isto é, condição de possibilidade) da intersubjetividade: ser completamente livre é, de antemão, ser aberto ao convívio com os demais.

Ser livre é agir de tal modo que a máxima de minha ação possa se transformar em lei universal (Kant, 1994a: 29). Ao agir livremente, isto é, racionalmente, eu convido a humanidade inteira a agir comigo e como eu. Portanto, não há contradição entre a plena realização pessoal (outro nome para a liberdade) e a convivência com os demais (Kant, 1993: 139; 195). A ética, e não a ciência, em Kant, salvar-nos-ia a todos da desordem ao salvar cada um para a liberdade. Apostando nos “seres racionais” mais do que no homem, ou no homem somente enquanto ser racional, a hospedaria preparada por Kant abarcaria o universo inteiro, do céu estrelado acima de nós à lei moral dentro de nós.

Tudo isso estaria perfeito, não fosse apenas o detalhe de que o ser humano não é somente “racional”; ou se a “razão” fosse, de fato, *somente razão*, sem chance alguma para qualquer impostura. Sem dúvida, o primado da razão prática, em Kant, é, com efeito, o primado daquilo que se deixa pensar como uma subjetividade a ser entendida como sociabilidade originária, e ativa (a intersubjetividade), que infelizmente Fichte ainda veio a chamar de “Eu”: o todo precede o indivíduo, mas como

movimento se fazendo para deixar mais amplo o campo da plena realização deste mesmo indivíduo. Assim se assenta o princípio que, com outra linguagem, será também o lugar de pensamento das obras de Hegel e das tradições por ele abertas. Mas Kant, cujo pensamento arrojado graças a seus conhecimentos das ciências de sua época era, todavia, avesso a todo cientificismo, foi retomado pelas mãos de díspares tradições, deixou-se fisgar muito facilmente por seu reconhecido cuidado com a ciência: seu procedimento condescendente à ciência da época tornou-se paradigma do modo de se fazer filosofia que se plasmou depois dele, ainda ligado à imagem da filosofia como simples teoria da ciência, obnubilando sua mais importante descoberta, aquela que se deixa entrever na sua famosa expressão “como se” (Vaihinger, 2011), que garantiria, por dentro do processo conceitual da filosofia, a própria historicidade dos conceitos filosóficos.

B. A modernidade de Descartes a Kant

Consideremos agora dois modos de ver alguns aspectos das interrelações entre modernidade (história) e filosofia (ontologia), a fim de identificar o problema da modernidade *como* problema da filosofia, desde Descartes e Kant. Um desses aspectos determina a pertinência do problema da modernidade ao núcleo da filosofia através da ênfase na questão da interioridade (Descartes lido por Hegel); outro, através da ênfase na problemática da representação (Descartes lido por Heidegger). Aqui, todavia, esses dois autores serão tomados em sua qualidade comum de historiadores da filosofia. Por isso, depois de passarmos por eles, veremos surgir a oportunidade de nos havermos diretamente com aquele autor que, a nosso juízo, primeiro articulou as tarefas técnicas da filosofia ao exame dos impasses históricos da modernidade: Kant.

a. A interioridade cartesiana

A interioridade, embora seja um tema já presente em Agostinho (Marramao, 1995: 163; Vaz, 2001: 77), e mesmo em Sócrates (Macintyre, 1991: 81), Hegel a pensa como um fenômeno tipicamente moderno. Elevá-la ao centro das discussões filosóficas só se tornou possível quando o homem se apropriou da consciência de sua individualidade como sendo toda ela liberdade. Apenas quando isso acontece é que se pode enfim dizer que o homem se encontra, em tese, como tutor de sua própria existência e, claro, também de seu próprio infortúnio. Em suas *Lições sobre história da filosofia*, Hegel nos recorda ter sido este justamente o grande passo dado por Lutero: o deixar evidente o fulcro de interioridade que caracteriza a vida do indivíduo. Lutero, destacando a liberdade interior como apanágio do indivíduo, teria produzido um movimento pelo qual o homem se volta para o seu próprio mundo, a Terra. “O homem é trazido assim”, diz Hegel, “da exterioridade à presença do espírito quando volta o olhar em direção à terra e seus corpos, às virtudes humanas e à moralidade, seu próprio coração e sua própria consciência” (Hegel, 1977: 192). A Igreja, continua ele,

ainda que considerando o *matrimônio* como uma instituição moral e respeitável, tinha em muita maior conta o ascetismo e o *celibato*; a partir de agora começa a se reputar o matrimônio como uma instituição divina. A *pobreza* passava por ser mais digna de ser aspirada que a *riqueza*, e o viver de esmola considerava-se mais virtuoso que o sustentar-se honradamente com o trabalho de suas mãos; agora começa a se compreender que o moral não é a pobreza como fim, mas o viver de seu trabalho e o sentir-se contente com o que se cria e se obtém. Uma *obediência* cega, opressiva da liberdade humana, era o terceiro voto monástico; agora começa a vislumbrar a consciência da *liberdade* como um dom divino, ao lado do matrimônio e da posse de bens materiais. (Hegel, 1977, p. 192).

Em cada uma dessas novas conquistas, vibra a ideia de interioridade como espírito, e de espírito como liberdade: a *escolha* do cônjuge implícita na ideia de matrimônio; a *livre iniciativa*, implicada no culto ao trabalho; e a *emancipação* da cega obediência impingida pela tradição). Nessa imbricação entre espírito, interioridade e liberdade, Hegel irá identificar a própria noção de *Subjetividade*, a qual reconhecerá depois como sendo o *princípio* fundamental dos tempos modernos. Isto é, o substrato metafísico último por meio do qual se pode reconhecer a especificidade da época moderna.

Sujeito livre, o homem terá acesso a duas coisas fundamentais: ao contato direto com o Deus (“desaparece toda vassalagem espiritual do homem”) e à capacidade de pensar por conta própria (“o homem se debruça agora sobre si mesmo, vindo do exterior da autoridade, e a razão é reconhecida como o geral em si e para si e, portanto, como algo divino”). Desse modo, dirá Hegel uma vez mais, “não só se reconhece aqui o princípio da subjetividade, da relação pura do homem consigo mesmo, da liberdade, mas também se exige pura e simplesmente que todo o culto religioso repouse sobre isto” (Hegel, 1977, p. 194). Claro, a Reforma, cujos interesses, se os tomamos estritamente e fora de maiores perspectivas, eram prioritariamente religiosos, deu ênfase especial ao fim da vassalagem do espírito (pelo menos em relação à Igreja Católica). Em todo o caso, Hegel, que como nós se interessa, em sua exposição, pelo aspecto da liberdade do pensamento, liberdade suscitada pela inscrição da subjetividade como princípio fundamental da época como da filosofia modernas, não deixa de assinalar que, a esse respeito, “o que a verdade é em *meu* espírito é o que a verdade é” (Hegel, 1977, p. 197). O espírito como tal, isto é, como liberdade, é também essencialmente um ser pensante. Região do pensamento livre, o espírito é esse pensamento.

Ou melhor, pensamento se desenrola no próprio desenrolar do espírito; ele é em sua essência a forma mais íntima e integral de relação do espírito consigo mesmo. “É necessário que o pensamento comece a distinguir e a considerar este conteúdo e dê o passo rumo a essa forma da mais pura unidade do espírito consigo mesmo” (Hegel, 1977, p. 198), que é o próprio pensar como unidade de ser e pensar, do em si e do para si. Essa relação de intimidade do em si com o para si eleva o pensamento como livre atividade, e cria seu campo próprio de atuação: a subjetividade como lugar de interação entre a substância real e o próprio sujeito. Para o homem, ser sujeito tanto indica que ele é o lugar das representações do pensamento (Andrade, 2003: 121), quanto que essas representações são produzidas a partir de seu interior (Markenson, 1991: 15), ou seja, livre de toda e qualquer determinação alheia; ele é posto, antes, como espontaneidade que não se deixa conduzir pelos dados que o afetam, mas os dirige e os coordena a partir de uma iniciativa própria. “Se a transcendência foi perdida, o mundo secularizado e o homem dessacralizado, este não foi ‘devolvido’ à natureza, mas abandonado a si mesmo.” (Matos, in: Novaes, 1996: 195). O homem, armado simplesmente de sua razão, procura então dar forma ao mundo, compreendê-lo, e isto enquanto compreende-se a si mesmo.

Assim, se de um ponto de vista histórico são as grandes navegações; a reforma protestante e o surgimento das grandes cidades os fatos primaciais da modernidade; do ponto de vista filosófico o fato primeiro da modernidade foi o homem, em conformidade com esses eventos, *ter-se tornado sujeito*. Já se disse, com efeito, que em nenhum momento da história da filosofia, senão por agora, a noção de sujeito esteve ligada à noção de homem. Na Grécia clássica, como agora, a experiência da individualidade do indivíduo foi perfeitamente possível;

mas, somente agora, nos tempos modernos, essa individualidade se traduziu filosoficamente como *subjetividade*.

Sujeito, sim, traduz a palavra latina *subjectum* – aquilo que se lança e se estende por baixo daquilo que, assim, é suportado. *Subjectum*, por sua vez, traduz o termo grego *hipokeimenon*, que na física aristotélica era o nome do espaço sobre o qual a natureza conhece suas mudanças, permanecendo entrementes a mesma: o homem se tornar sujeito implica, portanto, que doravante é ele o lugar a partir do qual as coisas do mundo fazem sentido. O homem como sujeito implica, mesmo, que todo o mundo não passa, para o homem, de um objeto: aquilo que se põe diante dele, mas também aquilo que se pode mensurar, classificar, manipular, dominar, apropriar, pôr à mão e, na sua disponibilidade, consumir e mesmo estragar (Bataille, 1979: 302). Doravante a natureza, no homem e fora dele, está submetida à liberdade absoluta de sua subjetividade. Para Hegel este é o momento de Descartes, no qual a filosofia, vinda da Grécia, uma vez mais se encontra a si mesma em casa, e pode dizer: “Terra a vista”.

Por isso, diz Hegel, “com Descartes começa, com efeito, verdadeiramente, a cultura dos novos tempos, o pensamento da moderna filosofia”. Depois de ter andado durante largos tempos vagando pelas questões disputadas da medieval escolástica, “essa filosofia erigida sobre bases próprias e peculiares abandona totalmente o terreno da teologia filosofante, pelo menos enquanto princípio, para situar-se do outro lado”. Quando faz a ressalva “pelo menos enquanto princípio”, Hegel dá testemunho de reconhecer que os laços entre a nova e a antiga filosofia não foram cortados nem abrupta nem completamente. Mas para ele o importante é que algo se moveu, algo cedeu no sentido de uma reviravolta significativa, da escolástica que visava ao conhecimento de Deus para uma forma de filosofia que visa “situar-se do outro lado” de Deus, o homem, essa terra estrangeira, esse

outro continente ainda fresco e inexplorado. Por isso, encena Hegel, igualando Descartes a Colombo: “Aqui, já podemos sentir-nos em nossa casa e gritar, enfim, como navegante depois de longo périplo por turbulentos mares: terra!” (*id.*, *ibid.*: 252). A terra vista por Descartes – a filosofia moderna – determina-se a partir da certeza de si, isto é, de um pensamento que não busca suas verdades senão nele mesmo, segunda a ideia de que quanto mais se sabe de si mais se sabe do mundo: a reflexão.

A certeza de si, fundamento da Subjetividade, apresenta-se dessa maneira como pura liberdade. Realmente, o autor das *Meditações metafísicas* demonstra a liberdade do homem pelo fato de este possuir uma vontade ilimitada, mas também por sua alma ser antes de tudo *pensante*. O movimento expositivo através do qual Hegel chega a essa conclusão “cartesiana” – a liberdade é pensamento, espírito, sujeito – desdobra-se em quatro sucintos momentos: o acionamento da dúvida generalizada; a busca de uma certeza clara e evidente; o trânsito da certeza à verdade, ao determinado; e a prova da existência de Deus. Ao cabo destes momentos, o que deve ser provado, porém, não é que o sujeito em liberdade faz valer apenas suas representações subjetivistas, mas que a realização objetiva dessa liberdade passa por uma conquista paulatina do real, do objetivo em si e para si que, mesmo abstraído pelo pensamento, não deixa de ser seu alvo.

O sentido da dúvida cartesiana, portanto, Hegel o assinala como uma decisão, a de renunciar às representações já assentadas, a todo preconceito ou todas as premissas aceitas antes de um prévio trabalho do pensamento em sua autonomia. Ao duvidar, portanto, Descartes se propõe partir do pensamento até alcançar uma verdade que se firme como um resultado de um começo puro. Este puro começo, ao mesmo tempo em que é abstração de todo o dado, de tudo o que subjaz irrefletido, de desconfiança em relação às coisas no geral e no

particular, é também uma tentativa de estabelecer algo fixo e certo, mas que o seja enquanto conhecido e provado pelo Eu.

Descartes busca “algo certo e verdadeiro em si, algo que não seja simplesmente verdadeiro, à maneira como o é o objeto da fé sem saber, nem tampouco esta certeza sensível e também cética carente de verdade”. Para Descartes, continua Hegel, “não é verdade nada que não tenha uma evidência interior na Consciência ou que a razão não conheça de um modo tão claro e tão terminante que exclua toda possibilidade de dúvida” (*id.*, *ibid.*: 259). Assim, ao momento da dúvida deve suceder um momento de certeza, e esta se alcança por meio da primeira evidência de que, se houve dúvida, houve também alguém que duvidava. E este alguém seria o Eu pensante.

Com efeito, ao perceber como indubitável o fato de que ele duvida, o Eu se concebe como pensamento. Este é o momento da certeza. No caso, “o certo não é senão o saber como tal, em sua forma pura, como projetado sobre si mesmo, o qual não é outra coisa senão o pensamento” (*id.*, *ibid.*: 260); algo que nasce de uma situação extrema, quando no último movimento da dúvida, quando tudo foi por ela abstraído, resta um limite: aquilo mesmo que enquanto duvidava abstraía (o Eu) não pode de modo algum ser abstraído. Se eu duvido, penso; se penso, existo, sou. Aqui se estabelece uma correlação que, segundo Hegel, é a ideia mais interessante dos tempos modernos – a retomada, numa perspectiva inusitada, daquele princípio que faria de Parmênides um dos maiores pensadores originários –, a identidade entre ser e pensar. O inusitado da perspectiva está expresso na famosa fórmula cartesiana *penso, logo existo*. O “eu penso” é o invólucro confesso de meu próprio ser, mas também seu tutano. Ser, para o moderno, é o existir da consciência de si como sujeito pensante; ser é pensar: ser dá-se como pensamento.

É por isso que a reflexão funciona: ao encontrar-se consigo mesmo o pensamento encontra-se com todo o ser e, portanto, também com o mundo, que é; de modo que o recolher-se em si como afastamento do mundo não é nenhuma forma de ascetismo, mas algo que se poderia chamar de mundanismo transcendental: se o si é pensamento e o pensamento é ser, quanto mais dentro de si, mais fora de si; quanto mais se adentra no pensamento mais se adentra no ser. Estabelecendo-se, então, a unidade entre ser e pensar no âmbito da consciência de si, esta se coloca como o patamar de onde tudo o mais deve tirar sua verdade. Se o pensamento, em primeiro lugar, e o ser, como sua primeira determinação, juntos formam uma evidência cabal, a de que duvidando penso e, pensando, existo, nada que se queira verdadeiro pode furtar-se de ser validado, como algo claro e evidente, através desta verdade primordial: o que tiver de ser posto como válido precisa passar pelo crivo da subjetividade: ser é ser verdadeiro e ser algo verdadeiro é ser algo objetivo para um sujeito. Mas como se constitui essa objetividade? Até agora, vimos a generalização da dúvida (primeiro movimento) e o encontro da certeza de si como algo claro e evidente (segundo movimento). Com essa pergunta nos encontramos com o terceiro ponto da exposição, feita por Hegel, do pensamento cartesiano, o movimento de transição da certeza à verdade.

A transição da certeza à verdade é para Hegel a ocasião especial em que se tem a oportunidade de receber, para maiores considerações, a *metafísica* de Descartes. A consciência como coisa pensante, que até agora só possuía o saber de si mesma, procura em um segundo momento estender esse saber até às outras representações e, nessa extensão, cingir as coisas sob uma nova luz. Porém, ela não conhece nem pensa o outro de si com a mesma certeza com que pensa a si mesma. Assim, para um conhecimento verdadeiro das coisas, é necessário um suporte ainda

mais forte que a mera Consciência de si. Este suporte, para Descartes, é Deus, que aparece ao sujeito como uma ideia inata. Quanto mais se adentra em si, dissemos, mais se tem acesso ao ser; este ser seria Deus como unidade do subjetivo e do objetivo; como a totalidade do real, apreendido pelo movimento do saber. Dessa forma, a verdade de todo o saber descansa na prova da existência de Deus. Com efeito, o que sempre está em jogo no conhecimento é a unidade do subjetivo com o objetivo. Vimos, acima, que a certeza da Consciência de si se consolidava com a unidade de pensar e ser; da mesma forma, para consolidar todo o saber, para que além da contraposição entre a Consciência de si e a Consciência do outro, do objetivo, reencontre-se em sua unidade, é preciso averiguar se o que se acha no pensamento tem também realidade objetiva. “Pois bem, esta unidade reside em Deus, ou melhor, é Deus mesmo” (*id.*, *ibid.*: 265). Contudo, que esse recurso a Deus não seja compreendido como uma concessão de Descartes ao velho discurso teológico para o que sua filosofia pode ser reconhecida justamente como uma reação incisiva de contraposição. Trata-se de um Deus heurístico, a saber, bom para continuar a pesquisa filosófica³⁶.

Com isso, alcançamos o quarto momento do movimento expositivo hegeliano. A veracidade de Deus, diz Hegel, consiste “justo nesta unidade do pensado ou claramente compreendido pelo sujeito e a realidade externa ou o ser” (*id.*, *ibid.*: 270). As coisas são verazes na medida em que é assegurada a unidade entre ser e pensar, mas essa unidade também é condição da veracidade de Deus. Assim, conclui Hegel, esta unidade de Deus mesmo, “de sua ideia com sua existência, é

³⁶ Embora taxativa demais – certamente muitos comentadores não a subscreveriam – esta afirmação é bastante plausível. Sobre as controvertidas relações entre filosofia e teologia em Descartes e entre os cartesianos, cf. LEOPOLDO e SILVA, F. “Sobre alguns aspectos da relação entre fé e saber no século XVII”, in: DISCURSO, n. 15. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

certamente a veracidade; e nela encontramos justo o fundamento que nos permite reputar por verdadeiro o que é para nós tão certo quanto a verdade de nós mesmos” (*id.*, *ibid.*: 271). Em síntese, Deus é apostado no sistema cartesiano como hipótese heurística, isto é, a ideia de Deus é uma “descoberta” (senão, se ousamos dizer, uma invenção) humana; da mesma ordem da proposição copernicana sobre a rotação da terra: explica-se mais com Deus do que sem ele, como se explica mais com a terra girando em torno do sol do que com o sol girando sobre a terra.

Tal resultado, porém, não seria possível se o sujeito pensante ainda estivesse sob a tutela de uma tradição que impusesse limites externos, como a autoridade dos Padres da Igreja. Não estivessem os homens em condições de livre pensamento, e jamais poderiam considerar-se *sujeitos*, isto é, solo firme para a verdade, mas também senhores de si. É esta, para Hegel, a grande conquista da modernidade, da qual ele se apropria, pois com Descartes, como ele mesmo disse, sente-se em casa.

Assim, ao descrever o princípio da Modernidade e identificá-lo em Descartes; ao expor a filosofia moderna como a filosofia da Subjetividade; na verdade Hegel expõe-se a si mesmo, pois sua filosofia, enquanto filosofia moderna, isto é, enquanto assume como princípio a Subjetividade (Cesarino, 1991: 30), é, em síntese, uma filosofia da liberdade (Ritter, 1970: 28). Acompanhar Hegel falando de Descartes é, pois, estar presente em especial situação, já que vemos duas pontas extremas de uma mesma tradição, uma lançando luz sobre a outra e elucidando o que de outra maneira permaneceria apenas tácito: Deus, como totalidade do real e do saber, é a obra do próprio desenvolvimento humano como desenvolvimento do espírito. É por meio de Hegel que, pela primeira vez, sabemos estar o trabalho de Descartes todo envolvido em uma preocupação cujo tecido plasma o que chamaríamos, ainda com

ele, de Modernidade. É com Descartes, assim explicitado, por outro lado, que reconhecemos a terra própria da filosofia hegeliana, a Subjetividade livre³⁷.

b. A representação em Descartes

Martin Heidegger, quanto à descrição da filosofia cartesiana feita por Hegel (aquela que conduz, como se sabe (Hegel, 1984: 157), à compreensão segundo a qual a liberdade da Subjetividade seria o princípio dos Tempos Modernos), toma a seguinte posição: embora se possa perceber “a essência dos Tempos Modernos no fato de que o homem se libera dos ataques da Idade Média para encontrar sua própria liberdade”, como o fez Hegel, esta caracterização é justa porém “nem por isso menos superficial” (Heidegger, 1962). O autor de *Ser e Tempo* verruma esta interpretação até o ponto em que pode identificar a essência da Subjetividade não só como liberdade mas também como “representação”. Seu intento, porém, diametralmente oposto ao de Hegel, é desapossar-se do resultado de sua redefinição da Modernidade, tentando superá-la através de uma operação bem precisa: a chamada “destruição da metafísica” operada como uma sua ultrapassagem (Heidegger, 1995: 47), para que algo de diferente possa acontecer. Quer dizer, Hegel descobre o que julga ser o essencial de Descartes para apossar-se dele: a interioridade do Espírito como a consciência de ser toda a realidade; Heidegger aprofunda o que Hegel concebe como “essencial” até atingir o

³⁷ Para Hegel, porém, essa “Subjetividade livre” é Espírito (*Geist*), e isto implica pelo menos duas diferenças quanto a Descartes: a primeira é que o Espírito não se dá, como acontecia com o *Cogito* cartesiano, como uma proposição cuja certeza é imediata; a segunda diferença a ser levada em conta com essa distinção entre *Cogito* e *Geist* é que a verdade do Espírito devém no movimento de sua autoconstituição, que se efetiva como processo. Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1991. HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

seu rosto mais específico; mas sua intenção não é assumir esse rosto, senão criar algo totalmente outro (Stein, in: Heidegger, 1984: 67).

A leitura heideggeriana da modernidade filosófica procura estabelecer a essência do empreendimento de Descartes a partir da compreensão de um fenômeno essencial dos nossos tempos, a Ciência. Este procedimento se fixa em uma perspectiva segundo a qual o labor da Metafísica, em sua reflexão sobre a essência do ente, efetua-se de modo a decidir a maneira pela qual se desprega a verdade de uma época. Não se trata, certamente, de responder à questão, aliás, sempre mal colocada, de se é a História que faz a Filosofia ou se é esta que faz aquela; trata-se, outrossim, de deixar claro o seguinte: a meditação metafísica fornece o princípio de compreensão dos eventos de uma época e, assim, determina o sentido mais preciso, o qual necessita apenas ser explicitado.

Compreender uma época, com efeito, passa certamente pelo exame de seus fenômenos, mas este exame tão somente não basta, e nem é digno de ser prolongado, se não se encaminha tão logo a meditação para o solo de onde se eleva o princípio dessas manifestações, este sim merecedor de ser colocado em questão e investigado até suas últimas consequências. Esse processo de compreensão, Heidegger o desenvolve realizando de um golpe três movimentos: (1) primeiro afirma o poder de a metafísica fundar uma era através de sua meditação sobre a essência do ente; (2) em seguida, adianta a possibilidade de uma exaustiva meditação sobre o conjunto dos fenômenos dessa era ser capaz de reenviar ao princípio fornecido pela metafísica, através do qual a era em pauta adquire sua configuração essencial; (3) e o terceiro passo é a retomada do exame daquele princípio, de modo a colocar em questão “a verdade de nossos próprios postulados e de fazer da região de nossos próprios objetivos o que existe de mais digno de ser colocado em

questão” (Heidegger, 1962: 69), isto é, a retomada do exame daquele princípio para a melhor compreensão de nós mesmos.

O terceiro passo, só possível naturalmente ao cabo do segundo, confirma a necessidade do primeiro e lhe garante validade: compreendemos nosso tempo apenas através da compreensão do resultado do labor metafísico. O trabalho da metafísica se realiza através do cuidado com os seguintes temas: a acepção do ente e a explicação da verdade que se acham implicadas na origem dos eventos de sua época – no nosso caso, a Modernidade. A tarefa de Heidegger, enquanto um pensador não-metafísico, não será oferecer essa acepção ou essa explicação, isto fez, por exemplo, Kant, com suas condições *a priori* de possibilidade do conhecimento científico, depois de Descartes, cujas concepções de “ente” e “verdade” enlaçam de maneira determinante o modo de advir da Ciência moderna, como já veremos. A tarefa de Heidegger, assim, será compreender essas concepções, depois de desvelá-las.

O primeiro movimento, o da metafísica como fundadora de uma época, deve ser tomado como uma proposição, algo que se afirma de chofre e aguarda ulteriores esclarecimentos. No que diz respeito ao exame dos fenômenos, o qual nos reconduzirá à meditação do princípio metafísico segundo o qual reconheceríamos a configuração de nossa época, Heidegger se detém no exame de apenas um fenômeno da Modernidade, mas um fenômeno central: a Ciência. A Ciência moderna se pauta por e se sustenta em uma acepção do ente e uma explicação da verdade para as quais encontra na metafísica um respaldo, e este respaldo é o que lhe fornece uma configuração enquanto “Ciência” e enquanto “moderna”. Assim, para a compreendermos em sua totalidade, é preciso indagar: “qual é, sobre o que repousa a essência da Ciência moderna? qual acepção do ente e da verdade funda esta essência?” (*id.*, *ibid.*: 70). Essas perquirições devem ser acionadas porque, “se conseguimos tocar o fundo

metafísico que funda a Ciência enquanto moderna, deve ser então possível entrever a partir disto a essência de todos os Tempos Modernos” (*id.*, *ibid.*: 70), que é exatamente o que buscamos agora.

(a)

Antes de tudo, porém, é preciso marcar a especificidade do sentido do termo “Ciência”. Para tanto, depois de dizer que essa palavra significa “alguma coisa de essencialmente diferente tanto da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média quanto da *episteme* grega” (*id.*, *ibid.*: 70), Heidegger faz duas advertências: é insensato dizer que a Ciência moderna é mais exata que a Ciência grega, simplesmente porque a Ciência grega não é nem tem a pretensão de ser exata; em seguida, é de todo sem sentido afirmar por exemplo que a teoria galileana da queda livre dos corpos é verdadeira enquanto a de Aristóteles não o é, pois isso não depende de uma argúcia mais acentuada, da qual os gregos seriam eventualmente desprovidos. Com efeito, se a teoria aristotélica nos parece menos acertada, isto se deve ao fato de a acepção grega da natureza do corpo e do espaço, e da relação entre os dois, repousar “sobre outra ex-plicação do ente” e condicionar por consequência “uma outra maneira de ver e de questionar os fenômenos naturais” (*id.*, *ibid.*: 70). Como ninguém de bom senso ousaria dizer que a poesia de Shakespeare é melhor que a de Ésquilo, também não se pode dizer que nossa maneira de apreender o ente seja mais justa que a dos gregos, de modo a se acreditar que o que nos separa deles seja um grau qualquer de progresso (Koyré, 1991: 275), grau, aliás, só apreensível em sua exterioridade. O que marca a especificidade da Ciência moderna e a separa das demais (sem com isso colocá-la, numa consideração valorativa, em vantagem) é sua essência fundamentalmente

inquiridora. A essência da Ciência moderna, diz Heidegger, é a pesquisa³⁸. Todavia, em que consiste a essência da pesquisa? A essência da pesquisa consiste em que o conhecimento se inaugura, “enquanto investigação, num domínio do ente, a natureza ou a história” (Heidegger, 1962: 71), envolvendo três características: a) instala-se segundo um plano ou um projeto pelo qual se alinha, e em cujo alinhamento se depreende ou não como exato e rigoroso; b) não se efetua sem método; c) pauta-se na observação com fins classificatórios.

No que se refere à primeira característica (a), a qual fornecerá os critérios de rigor, Heidegger a desenvolve através de um exemplo, explicitado com a resposta a seguinte pergunta: por que a física moderna é matemática? O “matemático”, para ele (*ta matémata*, para os gregos), significa aquilo que se nos aparece como de antemão já conhecido. Assim, ao prosseguir sua investigação balizada em algo que se dá como um conhecimento prévio, ou dito de outro modo, num “projeto”, a física se faz uma Ciência matemática. Por conseguinte, “a fidelidade ao alinhamento, que é o rigor próprio da pesquisa, tem, conforme ao projeto, seu caráter próprio” (*id.*, *ibid.*: 72), é por ele que o rigor da física matemática é a exatidão. Portanto, “a Ciência se torna pesquisa pelo projeto que se lhe assegura no rigor da investigação” (*id.*, *ibid.*: 73). Porém, projeto e rigor nada seriam se não se encontrassem juntos no “método”. Que se recorde o título do famoso livro de Descartes!

O método – o segundo traço fundamental da pesquisa (b) – é um elemento essencial da pesquisa porque, para que ela chegue a uma objetividade, é preciso organizar a multiplicidade dos dados que se lhe apresenta em sua investigação. Portanto, a investigação, diz Heidegger,

³⁸ Também Gaston Bachelard, dentre outros, chama a atenção para essa característica da ciência moderna. Cf. BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. São Paulo: Abril, 1979, p. 96.

deve “representar o variável em sua variabilidade, isto é, fixá-lo, deixando seu movimento ser um movimento”. Em seguida, afirma: “A fixidez dos fatos e a constância de sua mudança enquanto tais constituem a regra. A constância da mudança na necessidade de seu processo, esta é a lei científica”. Porquanto “não é senão sob o horizonte da regra e da lei que os fatos podem aparecer claramente como o que são, isto é, precisamente como fatos”, a pesquisa dos fatos, no domínio da natureza, “é nela mesma afirmação e confirmação de regras e de leis”. Seguindo essa compreensão, “o procedimento segundo o qual um setor de objetividade chega à representação se caracteriza pela classificação a partir do que é claro, isto é, por deixar claro tratar-se de explicação” (*id.*, *ibid.*: 73). A pesquisa científica, no domínio da natureza, caracteriza-se por ser uma tentativa de “explicação”. Aqui Heidegger procura fazer as devidas diferenciações entre Ciência da natureza e pesquisa histórica. Esta, tomando a crítica das fontes como critério de rigor, nada explica senão por exceção. Sua tarefa, como se sabe, é outra; a compreensão³⁹.

Um terceiro traço dessa Ciência moderna – a característica (c) – é, ainda seguindo Heidegger, a observação como experiência exploratória organizada. Essa experiência consiste não somente numa “observação mais cerrada, mais precisa e mais vasta quanto ao grau e à extensão da observação” (Heidegger, 1962: 75), mas também em um procedimento da confirmação da lei num quadro e a serviço de um projeto exato da natureza, o que implica a concorrência de uma verdadeira rede de instituições interessada no uso dessa mesma natureza posta sob controle. Ou melhor, é justamente por haver essa concorrência

³⁹ Sabemos o quanto se ocuparam desse problema Dilthey e Max Weber, mas não vamos nos deter aqui nele (cf. CORETH, E. *Questões fundamentais da hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973, p. 45), embora não ignoremos sua importância para a hermenêutica. Prossegamos, portanto, na caracterização da Ciência enquanto moderna.

institucional que a Ciência se organiza enquanto exploração organizada. Mas Heidegger não vê nisto nenhum sentido depreciador.

Portanto, o verdadeiro sistema das Ciências reside “na síntese do procedimento com a atitude a tomar, quanto à objetivação do ente, esta síntese resultando cada vez da planificação do ente visado”. A vantagem que se exige desse sistema, continua Heidegger, “não é portanto uma unidade qualquer de relação, controvertida e rígida, dos diversos setores da objetividade, mas a maior mobilidade possível, livre mas regrada, de mudança e de retomada das pesquisas concernindo às diversas tarefas dominantes”. Quanto mais a Ciência se especializa exclusivamente na ativação e no domínio total de seu modo de proceder, tanto “mais as Ciências organizadas, livres de toda ilusão, se concentram resolutamente nos estabelecimentos e nas escolas especiais de pesquisa”, tanto mais entram “irresistivelmente na perfeição de sua Modernidade essencial” (*id.*, *ibid.*: 78). Em síntese, dizer que a essência da Ciência moderna se apresenta como pesquisa significa que ela se constitui pela coordenação dessas três etapas, o alinhamento por um projeto que, enquanto *matémata*, abre-lhe as vias do rigor; o uso do método, que lhe assegura o rigor como exatidão; e a observação como experiência exploratória organizada que, por meio da classificação dos múltiplos dados e do cálculo, permite a explicação dos fatos, dando acesso ao domínio da natureza.

O domínio da natureza se dá, desse modo, pelo processo de sua objetivação, por meio do qual a Ciência da natureza se define como o âmbito da objetividade. Assim, afirma ainda Heidegger, “a medida em que é pesquisa, o conhecimento, de alguma maneira, pede conta ao ente quanto à extensão de sua disponibilidade pela representação” (*id.*, *ibid.*: 78). O que significa que a maneira de ser da Ciência moderna, enquanto pesquisa, se configura de modo a tornar o ente mensurável,

quantificável, à mão, de modo a se criar assim os dois polos constituintes da “representação” propriamente dita: sujeito que conhece e objeto a ser conhecido. “Esta objetivação do ente”, diz ele, “se efetiva numa representação visando fazer vir diante de si todo ente de tal modo que o homem calculador possa disto estar seguro (*sicher*), isto é, certo (*gewiss*). Estritamente falando, não há Ciência como pesquisa senão a partir do momento em que a verdade é tornada certeza da representação” (*id.*, *ibid.*: 79). E nesse sentido a representação é o lugar de onde vemos desprender-se a acepção do ente e o conceito de verdade que serão próprios dos Tempos Modernos.

(b)

Dito isto, porém, chega então a hora de perguntar, para que se retome a meditação da essência da Ciência como pesquisa e se reconheça seu fundo metafísico, qual é a acepção do ente e qual o conceito de verdade que fazem com que a Ciência possa tornar-se pesquisa. Este é o terceiro passo a que nos referíamos acima, uma preparação para o retorno ao primeiro, deixado sem desenvolvimento: como a metafísica determina uma “imagem do mundo”, isto é, uma “época”?

Para alcançar esse fundo, a premissa de Heidegger é a de que, sendo a Ciência enquanto pesquisa o fenômeno primordial dos Tempos Modernos, se descobrimos a essência da pesquisa descobrimos também a essência dos Tempos Modernos. Ora, a essência da pesquisa é aquilo que lhe fornece as condições de possibilidade de ser tal como é. Se ela é o processo de objetivação do ente no quadro de uma Subjetividade exploratória e calculadora, sua essência é portanto a representação, isto é, a instância onde as coisas são apresentadas numa segunda visada (*re*-representação) pelo pensamento. E é como a idade da representação que

se destaca a época moderna. É por meio desse avanço na compreensão do fenômeno mais importante de nossa época – a Ciência – que Heidegger chega a Descartes. Depreender a essência da pesquisa nos termos da representação é responder à primeira pergunta desta exposição (qual a acepção do ente e qual conceito de verdade), depreendendo-se no mesmo gesto a resposta de nosso outro problema: qual a essência da Modernidade.

Para dizermos logo, o ente, e isto pela primeira vez na história da filosofia, torna-se objetividade da representação, e a verdade é a certeza de quem se representa o objeto. Eis por que, para Heidegger, seria superficial a leitura que identifica o princípio dos Tempos Modernos numa simples contrapartida à Idade Média, no sentido de que, ao contrário desta época, aquela seria o tempo da libertação, do subjetivismo, do individualismo. Com efeito, essa leitura, que como dissemos foi feita por Hegel, apreende apenas um lado do fenômeno: a época moderna como a época da Subjetividade livre. Mas, para apreender nossa época em sua totalidade, é preciso levar em conta outro fenômeno sem precedência na história da humanidade: ao lado da emergência do homem como sujeito livre, é preciso dizer que em nenhuma outra época o mundo se deu como objeto explorável enquanto passível de cálculo e classificação (Koyré, 1991: 278; Marramao, 1995: 165). Isto é o que poderíamos chamar de surto de objetividade – para fazer parêntese com a subjetividade – pelo qual o conhecimento humano se define como Ciência numa acepção jamais fixada antes, a Ciência enquanto pesquisa: ou o que os ingleses, no rastro de Bacon, chamariam de *science*, o conhecimento como poder de domínio sobre a natureza. Para Heidegger, só levando em consideração esses dois acontecimentos em conjunto – a emergência do sujeito e o surto de objetividade – é que podemos nos encaminhar para uma compreensão mais profunda da

Modernidade. “O decisivo”, diz ele, “não é que o homem tenha se emancipado dos antigos grilhões para chegar a si mesmo, mas que a essência mesma do homem muda, na medida em que se torna sujeito” (Heidegger, 1962: 80). De fato, em nenhuma outra época a noção de sujeito estava relacionada com a noção de homem.

A palavra *subjectum*, nos diz Heidegger, deve ser compreendida como a tradução do grego *hypokeimenon*. A propósito, Roberto Markenson, em artigo sobre a questão do sujeito em Kant, lembra que tal termo pertence à física de Aristóteles e “significa um dos três princípios (*archai*) envolvidos na mudança (*genesis*) de uma coisa em outra: a forma imanente (*eidos*), o que falta à forma original e que será adquirido com a mudança (*steresis*), e o que persiste através da mudança, o solo ou o suporte no qual ela se dá (*hypokeimenon*)” (Markenson, 1991: 15). A se deter na ideia de suporte, de sustentáculo, de solo (*Grund*), daquilo que se estende diante de si, como diz Heidegger (*das Vor-Liegende*), o sujeito seria o palco, o lugar de recolhimento do sentido de tudo quanto se re-presenta como objeto: “esta significação metafísica da noção de sujeito não tem primitivamente nenhuma relação especial com o homem e ainda menos com o ‘eu’” (Heidegger, 1962: 80). Só nos Tempos Modernos se pode ver essa identificação entre sujeito e homem; e isto significa que o homem passa a ser o centro de referência onde todo o ente recebe sua verdade, o lugar onde se depreende a maneira de ser de todo o ente. E, se isto implica numa reviravolta quanto ao modo de se conceber o homem, ainda mais significativo é o modo como o mundo passa a ser concebido.

Uma vez posto como sujeito, e uma vez que por sujeito entendemos o lugar da representação, o homem determina os entes mundanos – e o próprio mundo enquanto ente – na medida dessa sua autodeterminação como sujeito. A consequência disso é que o mundo passa a ser

compreendido como objeto à mão, tanto para o conhecimento quanto para a ulterior utilização. Daí a necessidade de se provar sua existência exterior. Daí porque a determinação ontológica do mundo é estabelecida por Descartes como *res extensa*. Na falta de possibilidade de apreender o sentido do ser do mundo, ele é apreendido pelo seu atributo “substancial”, a *extensio*. E, por isso mesmo, o único meio de acesso a este mundo é, para o sujeito enquanto *res cogitans*, o conhecimento matemático. “A única via de acesso autêntica para esse ente”, diz Heidegger agora em *Ser e Tempo*, “é o conhecimento, a *intellectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático”. E assevera: “O conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos”. Adiante, arrematando, acrescenta: “em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático” (Heidegger, 1995: 141s). Ora, a pergunta pelo ente é uma indagação metafísica que cobre uma história inteira, desde Platão e Aristóteles. Todavia, na Modernidade, toda resposta a essa pergunta se dirige no sentido de determinar o que o ente é para o sujeito, que no presente caso (e este “presente” remonta a Descartes) é o homem. Nesse sentido, Heidegger posiciona Descartes na mesma tradição de Platão e Aristóteles. Mais ainda, Descartes seria um ponto culminante de toda metafísica ocidental. Ultrapassá-lo não seria já ultrapassar, também, a metafísica em sua totalidade?

Neste ponto, Heidegger adverte-se de uma possível objeção: um conhecedor do texto cartesiano pode alegar que a questão – o que é o ente? – “não se encontre formalmente nas *Meditações* de Descartes”. Contudo, que ela assim não se encontre nada mais se prova, “senão de que maneira essencial a modificação da resposta dada determina já a nova posição fundamental”. Só a acepção cartesiana do ente e da

verdade “cria a condição de possibilidade de uma teoria do conhecimento ou de uma metafísica do conhecimento. Não é senão por, e depois de Descartes que o realismo se vê colocado na obrigação de provar a realidade do mundo exterior e de salvar o ente em si” (Heidegger, 1962: 89). Nisto, aliás, está empenhada toda a filosofia moderna, não só Descartes como Locke, Hume e Kant.

Sabemos, com efeito, que, embora a questão do conhecimento jamais tenha sido alheia aos antigos, a filosofia como um cuidado especial com o conhecimento, no sentido de ser uma averiguação prévia a respeito das condições de possibilidade de todo saber é uma configuração da qual ela só tomou posse nos Tempos Modernos. A filosofia como teoria do conhecimento é um fato da Modernidade. Sabemos, também, que a tarefa primordial do pensamento heideggeriano, pelo menos daquele expresso em *Ser e Tempo*, era redefinir a filosofia a partir de uma nova configuração que a ultrapassasse como mera teoria do conhecimento e a definisse como uma ontologia fundamental, onde o conhecimento do Ser se daria pelo o conhecimento do modo de ser daquele ser que sobre o Ser se colocava a questão, o *Dasein*. Nesta tarefa, Heidegger não só enfrenta a tradição de toda a metafísica ocidental como também os seus contemporâneos, como Dilthey (1986: 89) e Cassirer (1995: 14), que se encaminhavam para uma elaboração da filosofia como antropologia. Daí sua insistência em determinar a posição do sujeito em Descartes como a tomada do homem como centro de referência, e em seguida identificar Descartes a toda a metafísica ocidental; porque na medida em que ultrapassa o fundamento cartesiano ultrapassa também as tentativas de sua época de tornar a filosofia uma antropologia. O ato de pôr o “mundo” como objeto de conhecimento é decorrente do ato de pôr o “eu” como sujeito cognoscente. Dizer isto, todavia, implica apreender a essência dos

Tempos Modernos não mais apenas na liberdade da Subjetividade nem somente na objetivação da natureza, mas, como vimos insistindo, no fenômeno da representação, que engloba em seu interior estes dois outros elementos, a liberdade e a natureza.

(c)

O sujeito, que Hegel via como o princípio, é na verdade apenas um dos pólos dessa atividade mais fundamental, a representação, da qual o objeto é o segundo pólo. Assim, quando o homem se faz sujeito, faz-se na medida em que o mundo se torna objeto – *para ele*; mas isso só é possível enquanto o que se lança como condição de possibilidade dessa diferenciação entre sujeito e objeto é a atividade mesma do representar-se. É quando destacamos o primado da representação como princípio da Modernidade que podemos identificar o moderno como a época das imagens do mundo (*Weltbilden*). Com efeito, Giacommo Marramao, pensando em Heidegger, chega a apresentar “o moderno” como “*Weltbild* por antonomásia” (Marramao, 1995: 162). Ora, exatamente agora que podemos identificar a essência dos Tempos Modernos no primado da representação, podemos também compreender porque uma época pode ter uma essência, podemos enfim compreender o que é uma época enquanto algo que nos dá uma imagem do mundo e enquanto algo de que nós mesmos fazemos uma imagem.

Essa maneira de ver as coisas é algo tipicamente “moderno”. Com efeito, apenas quando meditamos sobre a essência dos Tempos Modernos é que entrevemos a necessidade de conceber uma “imagem do mundo”; isso se dá exatamente porque somente agora o mundo é aquilo que se põe diante de nós, e em nenhuma outra época era esta a maneira de se visar o ente. É quando se opera a mudança de fundo pela

qual passou o conceito de homem, depois de Descartes; é quando essa mudança recobra uma apreensão do mundo, que o toma como quadro, como imagem; é só então que uma época pode ser concebida como algo cujo princípio é determinável segundo uma representação metafísica, ou melhor, segundo uma certa “concepção de mundo”, uma *Weltbild*.

A correlação entre homem, como sujeito, e mundo, como imagem concebida⁴⁰, deixa-nos frente-a-frente com o alvo que deveria receber a mira da crítica destruidora⁴¹ de Heidegger: o humanismo implicado no primado da representação, porque humanismo “quer designar essa interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do homem e em direção ao homem” (id., *ibid.*: 84). E, com isto, vemos como a descrição heideggeriana da Modernidade efetua-se de modo a desfazer-se daquilo que descreve. O humanismo é uma invenção moderna, rebento de uma concepção do mundo que cinde sujeito e objeto na representação. Como esta concepção do mundo deve ser ultrapassada (Heidegger, 1995: 135), o humanismo também deve ser “destruído”⁴². Assim, a elucidação do modo de ser originário do *Dasein* como “compreensão” não só deverá matizar-se o excesso de objetivismo das ciências como também a *hybris* do subjetivismo da filosofia. Essas duas extravagâncias, postas no cerne da crise da modernidade, só se dissolvem quando pensadas no interior de uma ontologia fundamental. *Res cogitans* e *res extensa* são substâncias cujo fundamento comum só

⁴⁰ Para uma extensão dessas coordenadas heideggerianas, cf. MARRAMAO, 1995: 164: “Para captar os traços distintivos da imagem do mundo tal como se configura no século XVII é preciso acrescentar ao eixo *imago-subjectum* [eixo da leitura heideggeriana] o eixo *lógica-figura*”. Esta extensão implica uma tomada de consideração do artificialismo convencional da *ordem* moderna, que por motivos óbvios não podemos desenvolver aqui.

⁴¹ Sobre o conceito heideggeriano de “Destruição”, cf. HEIDEGGER, 1995, # 6.

⁴² Para um desenvolvimento em conjunto do discurso anti-humanista contemporâneo, cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Abril, 1984 e DERRIDA, J. “Os fins do homem”, in: *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

poderá “ser ontologicamente determinado em seus princípios quando se tiver esclarecido o sentido do ser” que lhes é próprio (id., *ibid.*: 139), e como a analítica do *Dasein* é o percurso pelo qual atingimos esse sentido, então ela se manifesta propriamente como uma hermenêutica, cuja tarefa é restituir à inteligibilidade a compreensão do próprio tempo vivido pelo *Dasein*. De fato, o estar aí lançado no tempo e entre as coisas seria captado pela interpretação da conduta temporal do *Dasein* na lida cotidiana, e o voltar-se a essa questão do cotidiano mobiliza a ontologia heideggeriana, lançando o fundamento daquilo que se pode chamar uma hermenêutica do “existo”, que procede “de uma refutação do *Cogito* concebido como simples princípio epistemológico e, ao mesmo tempo, designa um extrato de ser que é preciso, por assim dizer, colocar sob o *Cogito*” (Ricoeur, 1978: 189). Se as sutis análises de estados raros de sentimento (como o tédio, a angústia e outras disposições) nos quais o *Dasein* se envolve (Bicca, 1999) não são acionadas, em *Ser e tempo*, para se fazer existencialismo; se elas ali estão para marcar bem a certeza de que o pesquisador (cientista ou filósofo; e mesmo o homem comum) não é senhor de suas atividades, mas está, independentemente de sua vontade “soberana”, preso a situações que o precedem e o limitam, o que então é preciso dizer é que esse extrato de ser desempenha em Heidegger a mesma função que, em Freud, desempenhava o desejo (Nunes, 1999: 57): ele envolve a consciência, e esta, sempre ultrapassada em suas pretensões, nunca o envolve em sua sede de conhecer. Na verdade, para falar enfaticamente, a consciência já não desempenha aí nenhum papel filosófico importante. A todo esse respeito, pode-se dizer: o ser envolve aquele que o questiona, de modo a não se dá como um seu objeto; o ser é o próprio tempo: “O que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da

subjetividade. Porém ela era mais do que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo” (Gadamer, 1997: 389 [261]). A consciência, deslocada de seu lugar central da representação (a relação sujeito/objeto), fundando-se no ser que a precede como tempo e compreensão, apresenta-se agora não mais como simples *Cogito*, mas como *Dasein*, cuja estrutura fundamental é a própria temporalidade. Ora, o que é o moderno, afinal, senão essa experiência íntima com o tempo?

c. Kant e o problema da modernidade

A experiência íntima com o tempo é, em primeiro lugar, uma experiência histórica. A percepção da passagem do tempo como um tempo moderno que se contrapõe a um tempo antigo é contemporânea do movimento pelo qual ganha forma a experiência da diferenciação das formas de vida, na diferença entre uma vida comunitária (na qual os indivíduos morais são apenas partes de um todo hierarquizado) e uma vida em sociedade (na qual os indivíduos se destacam desse todo e passam a se perceberem como seres *livres e iguais*) (Dumont, 2000a; 2000b). Essa diferença entre hierarquia, de um lado, e liberdade e igualdade, de outro, gera a dificuldade central da experiência moderna, a qual pode ser chamada de “o problema da sociabilidade”: como realizar-se individualmente em completa igualdade e liberdade, sem deixar de manter relações sadias com o todo social?

A formulação filosófica mais precisa desse problema concreto, que porventura teria recebido em Hobbes uma primeira determinação, graças à relação por ele instituída e explicitada entre uma antropologia filosófica (como se faz o Homem) e uma ciência política (como se forma o Estado) (Hobbes, 2008), encontra-se na tentativa kantiana de elaboração de uma

metafísica dos costumes. Todavia, essa metafísica é dependente de um trabalho prévio, que se consumaria a partir de *uma crítica da razão pura*. Se liberdade individual e mundo social são tão incompatíveis, ou heterogêneos, então a primeira providência seria tentar ver de perto como algo heterogêneo em geral pode manter alguma relação com seu contrário. Este exame necessário realizou-se, por razões compreensíveis, em termos de uma teoria do conhecimento, porque a ciência se tornou, já por essa altura, um lugar cultural incontornável, e no deslinde do qual se poderia esperar resposta mais rápida para o problema mais geral daquela relação entre indivíduo e sociedade.

Nos termos da teoria do conhecimento, portanto, a pergunta sobre a relação dos elementos heterogêneos ficou assim estabelecida: como a livre subjetividade *una* do sujeito cognoscente pode apreender e *conhecer* a multiplicidade exterior da natureza ou do mundo natural cognoscível? Por motivos acadêmicos, a obra crítica e pós-crítica de Kant são estudadas isoladamente, mas a implicação entre seu labor filosófico e sua preocupação com o problema social-histórico do mundo moderno só pode ser bem apreendida se sua obra for tomada em conjunto.

Assim, a questão, inicialmente, é de ordem epistemológica; tem a ver com uma teoria do conhecimento. Mas isso não a exime de implicar toda uma série de outras questões, que diz respeito ao problema mais vasto, e que salvo engano é o cerne da própria filosofia, sobre as providências necessárias para se responder à pergunta acerca de como viver bem (ou realizar-se) no mundo que se espraia à nossa volta. A estratégia kantiana, para resolver o impasse entre natureza e liberdade, ou o fora e o dentro, é supor que o “dentro” é um traço estrutural do “fora”; isto é, é sustentar que as estruturas internas do sujeito livre são homólogas às estruturas externas da natureza exterior determinada e determinável, e por isso pode, ao receber os dados dessa natureza,

processá-los com sucesso, por encontrar dentro de si infraestrutura suficientemente montada para transformar esses dados soltos em conhecimentos articulados. Essa infraestrutura é o que justamente Kant chamaria de “sujeito transcendental”, um conjunto de faculdades heteróclitas e interdependentes, atores móveis no palco que é o próprio sujeito: sensibilidade; imaginação; entendimento; razão; e o funcionário mais laborioso, esse gerente incansável, ou diretor de cena, que seria o “eu penso”, e que deve poder acompanhar cada uma e todas as representações colhidas naquele estranho tablado transcendental.

Com isso, o conhecimento do mundo fica dependente do conhecimento mais fundamental da subjetividade do sujeito, pois a natureza, agora, fica reduzida às relações entre as formas da sensibilidade (espaço e tempo e os poderes destes de capturar os dados sensíveis do mundo exterior) e as categorias do entendimento (de quantidade; qualidade; relação e modalidade, e os poderes dessas em ordenar e tornar cognoscíveis aqueles dados), formas e categorias mediadas pela diligente imaginação reprodutiva, que traduz a exuberância dos dados sensíveis em esquemas mais ou menos simples para o insensível entendimento, excessivamente limitado para “entender” o que antes não fora tracejado em forma de esquemas.

O entendimento, sim, é limitado, como a própria natureza de que ele é a forma universal. Mas se o entendimento, limitado, é a forma universal da natureza, há uma forma universal da liberdade, essa, sim, ilimitada, a razão. E, dizendo assim, o problema de como resolver, no mundo, os impasses entre a liberdade ilimitada do homem e convivência limitada com a natureza do mundo exterior, torna-se, em Kant, o problema de como conciliar a liberdade da razão com a limitação do entendimento. Kant traduz na linguagem de seu idealismo crítico – no qual o fora é parte integrante do dentro – aquele problema que chamei

de “o problema da sociabilidade”, esse drama da modernidade: o da necessidade de ser livre, mas dentro de um mundo determinado, natural e socialmente.

A *Crítica da razão prática*; a *Crítica do juízo*; a *Fundamentação da metafísica dos costumes*; os pequenos ensaios de filosofia política e filosofia da história, bem como a própria e tardia *Metafísica dos costumes* precisam ser lidas como formulação de uma resposta possível ao problema formulado pela *Primeira crítica*. Mas, o mais importante, as soluções kantianas estão intimamente dependentes da forma como o problema central foi configurado na *Crítica da razão pura*, isto é, do seu estabelecimento de sua teoria das categorias puras do entendimento, de modo que a possibilidade de oferecer, depois, soluções alternativas às suas, para o problema da modernidade, efetiva-se somente mediante uma reformulação, de cada vez, mais radical, da problemática inicial, que disse respeito à subjetividade transcendental como o lugar de acolhimento e tensão do universal e do particular.

A essa altura, é preciso que esteja compreendida essa maneira toda especial de a filosofia funcionar: essa conversa, muita astuciosa, de que o fora está dentro⁴³. Quando Kant fala das faculdades transcendentais, ele as tem em vista como a *forma universal* de propriedades *particulares* bem precisas. Se há uma razão é porque a liberdade é possível; se há o entendimento é porque a natureza possui leis universais; se a questão premente da modernidade é a de como ser livre no interior de um mundo natural (e social) no qual a condição de haver liberdade é simultânea à impossibilidade de uma vida comum em harmonia (com a natureza e com os outros), então será preciso ver se é possível uma convivência sadia entre a faculdade da razão e a faculdade do

⁴³ Cf. o estudo “Kant e a revolução copernicana”, *infra*.

entendimento, porque essa possibilidade encontrada será a segurança filosófica de que a convivência entre liberdade e natureza, *na história*, isto é, no desdobramento da vida social-política, também será, em princípio, possível. A *crítica da razão pura* (poder-se-ia dizer) é um *experimento* para uma *crítica da razão histórica*, no sentido de que a filosofia ali se articula como laboratório das possibilidades históricas.

Nessa perspectiva, a natureza, em Kant, não pode ser bem compreendida se reduzida ao objeto da física mecânica. Kant foi um leitor de Rousseau e, enquanto tal, também pensou a natureza como o espaço de construção de uma vida aprazível, em cujas paisagens, modificadas pelos homens e mulheres, possibilitariam a vida social. O elogio do belo natural em Kant é o elogio desse espaço natural como espaço de sociabilidade; espaço não só onde a liberdade seria possível como, ainda mais, encontraria sua plena realização; pois se é certo que a liberdade é o que faz a história, menos verdadeiro não é que é sobre o chão da natureza que uma história é realizada. A incompatibilidade entre natureza (e os costumes comunitários, ou cultura como segunda natureza instituída) e liberdade (e a subjetividade do indivíduo, que ela supõe, como fonte de criatividade, ou cultura como segunda natureza instituinte), ou melhor, em síntese, **a diferença** entre *entendimento* e *razão* não é o resultado da filosofia kantiana, mas seu ponto de partida. Como, portanto, ir além e salvar um pensamento da possibilidade de uma convivência entre razão e entendimento, entre indivíduo e sociedade, substância e sujeito?

Essa questão, que coloca o bom convívio como horizonte desejável da realização do indivíduo, parece indicar uma saída para outro problema, paralelo a este e tão crucial quanto: o de pensar a subjetividade do sujeito não mais restrito às suas injunções subjetivas, mas em vista de alcançar uma forma de pensar o sujeito com os outros

sujeitos, num mundo histórico-socialmente constituído. Isto é, se a modernidade é contemporânea do advento do sujeito centrado em si mesmo, e o advento desse sujeito, embora seja índice de liberdade, seja índice também de conflito perturbador da possibilidade de viver em paz com os outros, então o advento da modernidade é, em sua origem, causa de um evidente bem (a liberdade) e de um provável mal (a dissipação das formas de vida em comum; a desordem da insegurança pública, etc.). Pensar na modernidade, já para Kant, seria também uma forma de pensar a modernidade e, nesse sentido, pensar uma forma de sair dela, de superá-la. Porque a modernidade é o nome próprio daquele problema da sociabilidade.

O belo, para Kant, juntamente com o sublime, definidos como livre jogo entre as faculdades, seria a experiência transcendental – o experimento – com a qual aquela convivência entre indivíduo e comunidade se disponibilizaria como uma experiência histórica efetiva, já que ela é, no nível do transcendental, possível. Não só possível como exigida pelas regras de conduta moral (“a beleza como símbolo da moralidade”) (Kant, 1993: 195), tais como formuladas em suas *doutrinas do direito e da virtude*. A experiência do belo e do sublime, ligados à natureza, criariam o solo no interior do qual a lei moral, vigente independentemente de condições sensíveis, tornar-se-ia praticada com naturalidade. O “símbolo” é a abertura para a comunicabilidade, o convívio. A beleza como “símbolo” da moralidade é a beleza como experiência de abertura para o convívio moral.

No entanto, é preciso enfatizar que não se trata de fundar a experiência moral sobre a experiência estética, mas dizer que esta antecipa aquela, abrindo-lhe o caminho de efetivação e provando a sua *possibilidade* efetiva. Ao reivindicar para o juízo de gosto – “Isto é belo” –, a universalidade que comportaria a chance de pensar a sociabilidade

como congruência de natureza e liberdade, Kant insistiu demasiado, e com razão, todavia, em que esse juízo universal era, contudo, *somente subjetivo*. Quer dizer: quando alguém expressa um juízo estético, o faz na pressuposição de que aquilo que ele enuncia pode, em última instância, ser partilhado com toda uma comunidade de convivas; mas esse juízo é e permanece sendo um juízo de gosto, isto é, concernente a uma experiência de prazer vivenciada pelo jogo livre das faculdades subjetivas. O que se quer vincar aqui é o seguinte: a proposta kantiana de uma crítica da faculdade do juízo estético é a oferta de uma solução contra a solidão do sujeito moderno sem, entretanto, dar adeus a esse sujeito: sem dismantelá-lo.

O juízo sobre o belo é o enunciado que transcreve a experiência de uma harmonia interna entre as faculdades transcendentais; mas, na medida em que é um juízo – “Isto é belo” –, pressupõe a comunicabilidade e, com esta, a eventualidade de uma concordância universal. O sujeito sabe, ainda que tacitamente, que não está sozinho; e gozar da beleza é *necessariamente* compartilhá-la. O belo é, ao mesmo tempo, uma experiência subjetiva e uma reivindicação de intersubjetividade. Se o belo é possível dentro de mim, isto é, como resultado da franca relação entre as díspares faculdades, no convívio com a natureza, e de um modo que implica a complacência de outros, então, da experiência moral como resultado da franca relação entre a lei moral (dentro de mim) e a realidade natural, histórica e política (fora de mim), não se pode dizer ser ela meramente *formal*. A práxis moral só não se realiza por má-fé. Universal e necessária em teoria, a experiência do belo⁴⁴ avisa que ela é também possível na prática.

⁴⁴ Cf. ANDRADE, 2014.

Em Kant pode-se dizer com segurança que não só o problema da modernidade está articulado em seu discurso filosófico como também se encontram, nesse discurso, passagens (Terra, 2003) para um horizonte de saída de seus impasses. Se não, vejamos, abaixo!

4

ALCANCE DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A noção kantiana de “fio condutor da natureza” como uma pressuposição transcendental mediante a qual se poderia apontar a pertinência crítica da filosofia da história de Kant apresenta um problema moral sério. O fio condutor, ao mesmo tempo em que é usado como um *princípio* para a consideração da natureza, também especifica o ponto de vista dessa “consideração”: a história é pensada a partir da teleologia. Isto quer dizer: pensar a história seria pressupor para ela um fim. Esse o problema moral. Como pensar a relação entre história e liberdade, se a natureza já decidiu o fim, antes? Qual o lugar da liberdade numa história pensada segundo um fio condutor da natureza? Mais especificamente, pode ter algum “alcance moral” um texto que, como veremos, afirma claramente ser o egoísmo a mola propulsora do progresso? Esta possibilidade conta, logo de saída, com sérias objeções. A posição de Alexis Philonko é a este respeito cerrada. Contrapondo-se a Luc Ferry, em cujas notas à sua tradução francesa do texto em foco apresenta teses frontalmente opostas a dele, Philonenko afirma: “É inexato dizer que no texto *Ideia de uma história* Kant se situa em uma perspectiva moral” (Philonenko, 1986: 106). Como logo veremos, este comentador utiliza o termo “moral” numa acepção excessivamente estrita. Conhecemos bem as diferenças entre ética e moral no pensamento kantiano (Andrade, 1998: 65ss). O que tomamos aqui como “moral” não se deixa confundir com o ético e diz respeito ao problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita, capaz de assegurar a instituição do espaço público cosmopolita, problema para Kant dos mais difíceis.

Philonenko busca esclarecer o motivo por que este é um problema difícil para Kant examinando duas de suas *Reflexões*. A partir desse exame percebe a existência de dois pontos de vista aí presentes, um religioso e outro político. Segundo o ponto de vista religioso, “na idade em que retoma a terminologia luterana e adere inteiramente ao que ela implica – em particular à doutrina luterana da salvação – Kant, consciente da história tão trágica e única de Cristo, deve admitir que não há solução perfeita do problema proposto à humanidade” (Philonenko, 1986.: 105); segundo o ponto de vista político, “pelo qual Kant, persuadido de que a razão moral pode substituir-se à doutrina evangélica sem franquear os limites que lhe são assinalados, pensa que o Estado pode conduzir os homens a um melhoramento fundamental” (*id.*, *ibid.*: 105). Para Philonenko, o primeiro ponto de vista é transcendente, o segundo é imanente, e Kant hesitaria entre os dois.

A discordância entre Philonenko e Luc Ferry expressa-se justamente na natureza dessa hesitação. Para aquele, o nó principal da dificuldade acima referida diz respeito à retidão (ou mais precisamente ao seu contrário, *la courbure*), e nesse sentido é muito mais uma questão de religião que de moral. Contudo, apesar de sustentar sua tese em uma ampla e sofisticada digressão sobre as fontes luteranas do pensamento kantiano, seu resultado é sistematicamente pouco proveitoso na medida em que o leva a quebrar o texto de Kant e atribuir-lhe dois terrenos distintos e, diga-se de passagem, insustentáveis: “Até a sexta proposição estaríamos sobre o terreno da hipótese ideologicamente concebível”. Logo em seguida, para cifrar o segundo terreno, afirma: “Agora vamos acariciar os *doces sonhos* que o homem moral forma para a sua espécie” (*id.*, *ibid.*: 106). Efetivamente, causa espanto que um estudioso tão circunspecto como Philonenko caia numa tal avaliação, que do ponto de vista da história da filosofia é tão insustentável quanto o é afirmar “utópica” a República de

Platão que, como a Confederação dos Estados em Kant, não é tanto uma questão de ideal, mas política: a de melhor Constituição civil.

Bem mais fecunda parece ser a tese de Luc Ferry, de acordo com a qual Kant hesita entre um ponto de vista religioso e outro moral porque seu ponto de partida teórico é, como insinuamos em outro artigo, não *tético*, mas *hipotético* – o fio condutor da natureza –, de modo que “vários pontos de vista sobre a história permanecem possíveis, portanto notadamente o ponto de vista moral”¹. Nesse sentido, é preciso adiantar que o termo “moral” designa toda a ação cujo princípio de determinação se explicita como um imperativo categórico, e nesse caso tanto a ética quanto o direito são “morais”. O melhor seria especificar um sentido moral-ético e outro moral-jurídico, conforme vimos em estudo já citado (Andrade, 1998: 76). Philonenko, porém, não tem clara consigo esta precisão do termo moral em nenhum momento de seu texto. Assim, sempre insistirá no caráter não-moral das proposições do texto kantiano sobre a história. Como a instauração de uma Constituição civil é um problema, como veremos, jurídico, menos que a um doce sonho ele tenta atender a uma exigência moral determinada, e é uma tarefa que se manifesta como a realização de um dos fins da espécie humana, para cuja efetivação concreta a natureza constrange os homens.

Nesse contexto, pois, cumpre mostrar como se dá esse “constrangimento” operado pela natureza sem obstar a liberdade. Assim, é preciso considerar de perto a humana condição dos homens para melhor determinar a sua destinação. Sendo o elemento racional (a razão propriamente dita) o que resguardaria a especificidade do homem, a sua destinação deve ser referida ao que nele há de racional, e, desse modo, não

¹ Cf. as notas de sua tradução do texto de Kant sobre a história universal em: KANT, I. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, s/d, p. 1434.

se realiza senão na espécie. Com efeito, o que leva Kant a afirmar que “no homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (Kant, 1985: 12); o que o leva a isto está ligado a pelo menos duas noções muito caras ao kantismo: a dupla dimensão do homem (enquanto sensível, o homem é indivíduo; enquanto racional, está ligado à espécie) e a noção segundo a qual a razão, para esclarecer-se ou amadurecer-se, precisa enfrentar uma marcha bastante lenta, que leva dela a ela mesma e cujo resultado é o *progresso da humanidade*, pois “ela não conhece nenhum limite para seus projetos” (*id.*, *ibid.*:12). Ora, o exame dessas noções deixa ressaltar dois pontos de extrema fecundidade para a compreensão rigorosa da empresa kantiana. O primeiro deles é o fato de que, assim considerada, a razão deixa-se definir como uma faculdade de fins; o segundo é que a filosofia, enquanto sistemática da razão, deve ser elaborada paulatinamente, passando de estágio a estágio até seu amadurecimento, o que afinal deverá explicar, sob o regime estrito dos próprios textos kantianos, isto é, sem recursos extrafilosóficos, deverá explicitar a recusa de Kant em aceitar a Revolução como mediação legal para o progresso da humanidade.

Quanto ao primeiro ponto, Gilles Deleuze, em seu livro *A filosofia crítica de Kant*, chama a atenção para o modo como Kant, definindo a razão como faculdade de fins, e a filosofia como “ciência da relação entre todos os conhecimentos e os fins essenciais da razão humana” (Deleuze, 2018: 9), arrisca-se a lutar tanto com o empirismo cético quanto com o racionalismo dogmático. Para o empirismo, “a originalidade da razão consiste antes numa certa maneira de realizar fins comuns ao homem e ao animal. A razão é a faculdade de ajustar meios indiretos, oblíquos; a cultura é astúcia, cálculo, desvio.” (*Id.*, *ibid.*: 09). Ora, se assim realmente fosse, objeta Kant, a razão nada teria de superior – e já não haveria como

distinguir o homem do animal. Mas, contra isso, o argumento mais forte de Kant, e Deleuze não deixa de assinalar, é o argumento de conflito: “se a razão não passasse de uma faculdade de meios, ficaria difícil entender como dois tipos de fins poderiam se opor no homem, como espécie animal e como espécie moral”. (*Id., ibid.*: 10). Quanto ao racionalismo, ele de fato reconhece o ser dotado de razão como algo perseguindo fins propriamente racionais. Esses fins, entretanto, embora não contrários à razão, são estranhos a elas, algo exterior e mesmo superior: um ser, um bem, um valor. Kant reclama, contra isto, que “nos fins da razão, é a razão que toma a si mesma por fim”. (*Id., ibid.*: 11). É a razão que cria suas ideias, e é, portanto, a ela que cumpre ordená-las, assim como estabelecer os seus devidos valores e limites.

O segundo ponto a ser observado é a imagem da ciência como algo que se constrói paulatinamente. Ligada a essa imagem está, decerto, a noção de que a razão possui uma disposição natural para o conhecimento; uma disposição que, aos poucos, precisa ser educada, pois embora se dirija para uma ideia completa, só depois de muito tateio é que afinal encontra o justo caminho a conduzi-la ao seu fim esperado – ela mesma. A naturalidade dessa disposição, com efeito, deixa Kant à vontade para falar do conhecimento como algo que se desenvolve em nós da mesma forma que os demais órgãos de nosso corpo, “cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado a seus fins” (Kant, 1994a: A833/B861). A observação segundo a qual o crescimento do corpo não acrescentaria nenhum membro parece coadunar-se com sua ideia de sistema como possível se sustentado apenas em dois princípios. Assim, como na formação de um corpo humano, cuja evolução traduzir-se-á num organismo sistematicamente articulado, na razão encontramos, “*como um gérmen*”, uma ideia

“*profundamente escondida em nós*”, que se explicitará por elaborações sucessivas, até formar o edifício da ciência. A teoria da história não formaria um terceiro ramo do sistema, mas estaria inserido no meio entre teoria e prática, natureza e liberdade, enfim, possibilitaria o desenvolvimento do corpo sem forçar o nascimento de novo membro.

A comparação entre corpo e teoria, contudo, não corresponderia a toda realidade. A aventura da razão, até atingir seus fins – que é o esclarecimento dela mesma, a posse de si, a autonomia, a maturidade, em uma palavra a *Aufklärung*, o esclarecimento – é muito mais complexa e tortuosa que o desenvolvimento de um simples corpo, pois ela se manifesta num processo histórico que envolve toda a humanidade. Nesse processo, que só pode ser totalmente realizado apenas na espécie, toda a responsabilidade é não obstante posta nas mãos do indivíduo, que enquanto tal deve esforçar-se para se tornar parte da humanidade, quer dizer, tornar-se racional, na perspectiva de agir de tal modo que a máxima de sua ação possa vir a ser lei universal.

A exigência do imperativo categórico surge aqui como a exigência ao homem de que faça uso de sua razão. A propósito, valem sem dúvida aqui as palavras de Philoneko: “Não é somente a *Entäusserung*, mas também a *Entfremdung* que deve ser evitada. O Gênero humano deve apropriar-se do homem, ser histórico, como o homem deve poder integrar a humanidade” (Philoneko, 1986: 86). O indivíduo, sozinho, não pode dar conta de todo o processo. “Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais” (Kant, 1985). Como a natureza concedeu-lhe apenas um período muito curto de vida, essas disposições, inesgotáveis, só podem realizar-se mesmo na espécie, devendo o indivíduo, entretanto, esforçar-se para fazer valer o lema da Ilustração (*Aufklärung*), segundo a qual ele deve *pensar* por conta própria.

Desse modo pode-se dizer que, quando Kant respondia à questão sobre o que é o Iluminismo (*Aufklärung*), tinha muito claros para si todos esses pontos. Com efeito, conforme a análise brilhante de Rubens Rodrigues Torres Filho (1987), a resposta kantiana, além de ser um autoexame da Ilustração, responde diretamente à preocupação contida na pergunta posta por Zöllner, qual seja: “Afimal, até onde vai chegar a Ilustração? Quais são os seus limites? Até que ponto é permitido ilustrar, sem perigo para a ordem instituída?” (apud Torres Filho, 1987: 90, 97). Para Zöllner está em jogo menos o uso da Ilustração que seu abuso. Assim, interpreta Torres Filho: “Fazer da Ilustração, tomada sem crítica e sem consciência de seus limites, um pretexto para a subversão e para a anarquia – ilustrar às cegas – seria pôr a perder até mesmo aquilo que as luzes conseguiram, até agora, laboriosamente, conquistar” (*id.*, *ibid.*: 88). Tratava-se, pois, de operar um exame das condições de possibilidade do uso da Ilustração sem prejuízos para a Ilustração (nem para a ordem civil estabelecida). Esse exame crítico, portanto, que seria levado a cabo por Kant, mostrará como, entre Reforma e Revolução, ao optar pela Reforma, nosso filósofo opta antes pela coerência de seu pensamento.

O saldo dessa coerência é a oportunidade de perceber como funciona o processo de emancipação dos homens: ele se dá paulatinamente, sem saltos abruptos. “Por isso, diz Kant, um público só muito lentamente pode chegar à Ilustração. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma no modo de pensar” (Kant, 1784a: 194). Há um viés nessa resposta kantiana, e para explicá-lo, Torres Filho lança mão da distinção crítica entre o empírico e o transcendental, e procura apresentar a definição transcendental da Ilustração como saída especificamente kantiana para o problema dos limites da Ilustração, “para compreender seu sentido e a função que ela desempenha no

interior da argumentação” (Torres Filho, 1987: 93). Ora, o que é característico da definição transcendental é ela ser composta “unicamente de notas do entendimento puro, isto é, categorias que nada contêm de empírico” (Kant, 1781: A16). Assim, o conceito transcendental de Ilustração diz o que ela é “em si, antes de, seja pelo que for, ser desviada de sua destinação” (Kant, apud Torres Filho, 1887: 95). O que significa que a Ilustração é “uma passagem da heteronomia à autonomia” e, com isso, adquirimos uma “definição-guia”, pela qual o autor, “como os matemáticos, ‘facilita muito a solução de seu problema’ pondo de lado as determinações empíricas de seu conceito” (Torres Filho, 1987: 95). Desse modo, mesmo que os homens permaneçam acomodados em sua menoridade, nem por isso será impossível pensar o conceito de Ilustração, mas, quando de posse da simples liberdade de *fazer uso público da razão*, nada o impedirá de pensar larga e abundantemente, sem, ademais, detrimento da ordem, pois a Ilustração “se decide em outro território” – o território transcendental – “onde não se põe a questão da obediência civil” (*id., ibid.*: 97), ficando assim, entre Reforma e Revolução, a opção pela Revolução simplesmente relegada ao escanteio.

A opção pela Reforma está de fato ligada à possibilidade do uso público da razão. Mas o que vem a ser esse *uso público*? Kant o entende como aquele “que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*” (Kant, 1985b: 104). O uso privado, ao contrário, “é aquele que o *sábio* pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* ou função a ele confiado” (*id., ibid.*: 104). Esta a grande ousadia de Kant, resolver o problema da crítica à Ilustração sem abdicar da Ilustração, estabelecendo a distinção entre o uso público e o privado da razão.

O uso privado possui esse nome não só por ser um uso doméstico, isto é, exercido e válido nas cercanias da instituição a qual pertence o *sábio*, como também por ser *domesticado*, vem a ser, privado de

liberdade. Com efeito, afirma Kant, utilizando-se de sua razão de modo privado o homem não pode ser considerado livre, “nem tem o direito de sê-lo” (*id.*, *ibid.*: 108), pois desempenha com isso uma função alheia a si. Ele a exerce no interesse da comunidade. Nesse caso, “é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não obstruir essa finalidade” (*id.*, *ibid.*: 105). Ele deve somente obedecer.

Já o uso público – e isto é imensamente significativo – somente no exercício da liberdade pode ser concebido. O uso público da razão “deve ser sempre livre e só ele pode realizar a Ilustração” (*id.*, *ibid.*: 104). Assim, não se pode restringi-lo nem impedir seu progresso; isto seria um crime contra a própria humanidade, “cuja destinação original consiste precisamente neste avanço” (*id.*, *ibid.*: 109). Enquanto sábio, todo homem “tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias” (*id.*, *ibid.*: 106). Além disso, não é verdade que quem pensa por conta própria desobedece. Pensar livremente deve ser permitido e mesmo incentivado, pois não oferece perigo, uma vez que se dá no âmbito da esfera pública universal, e não nos limites das instituições, onde se tem de obedecer.

Com a distinção acima exposta Kant estabelece todos os limites da Ilustração e o meio através do qual ela, nestes limites, pode expandir-se. Como membro de uma comunidade, o homem não é *indivíduo*, já que, como o próprio nome indica, ser indivíduo supõe a posse de certa independência, e só enquanto tal pode exercer sua liberdade, configurada no lado de fora das instituições, na esfera pública cosmopolita. Como indivíduo, ao contrário, ele não é parte de uma comunidade restrita, mas da comunidade do mundo. “Neste momento,

comenta ainda Torres Filho, ele deixa de ser cidadão privado, que fala em nome alheio no desempenho de um ofício, para falar *em sua própria pessoa*, como membro da sociedade cosmopolítica, a um público *de direito* – diríamos transcendental” (Torres Filho, 1987: 97). Vimos, contudo, que o indivíduo, sozinho, não pode resolver todo o processo. A tarefa de promover a Ilustração é uma atividade histórica, e por isso deve ser efetuada por toda a humanidade em sua espécie. Este o ponto de inflexão da resposta kantiana à pergunta sobre a Ilustração, no qual reencontramos o texto sobre a história universal: “Uma época, diz Kant, não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento (*Aufklärung*)” (Kant, 1985b: 108). Todavia, esse processo só se torna impossível quando o indivíduo não está integrado com os propósitos de sua espécie.

A natureza, porém, embora tenha querido que “o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal” (*id.*, *ibid.*: 12), não deixou, ela mesma, de intervir para que, em última instância, a passagem dos princípios universais para a máxima das ações concretas não fosse malograda. Contudo, o meio de que ela se serve para realizar “o desenvolvimento de todas as suas disposições” não é outro senão “o *antagonismo* das mesmas [disposições] na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (Kant, 1985: 13). A natureza, portanto, malgrado os indivíduos, organiza-se em vista de realizar seus fins. “O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura* do homem” (Kant, 1990: 270). Aqui é necessário insistir num lugar comum do kantismo – a dupla dimensão da condição humana: o homem é composto de razão e sensibilidade. Nele, como sabemos, essas dimensões estão em luta.

A insistência nesse ponto, todavia, em momento algum pode parecer gratuita: desde a terceira antinomia da primeira *Crítica*, é ao homem a quem Kant recorre para resolver o problema da passagem da liberdade à natureza; se ele postula o Soberano Bem, ele o faz para não negligenciar nenhuma das forças que agem em conflito no homem, a sensibilidade (que tende invariavelmente para a felicidade) e a razão (que se esforça para a cultura e a moralidade). O destino do homem consiste em enfrentar este conflito e procurar resolvê-lo da melhor forma, isto é, da forma em que nenhum desses elementos venha a ser atrofiado, e cada um deles possa encontrar sua justa realização. No processo de desenvolvimento histórico, vimos, cabe à espécie levar às últimas realizações o fim último da natureza. Mas, também vimos, o indivíduo aí não pode deixar de ser levado em conta; afinal, a “espécie” não é apenas uma abstração, mas a totalidade dos indivíduos considerados num sistema. Dessa forma, o problema da história é paralelo ao da moralidade. O indivíduo está para a sensibilidade como a razão para a espécie: resta saber como conciliar, na história, natureza e liberdade, tal como na moral vêm a ser conciliadas a felicidade e a dignidade.

No texto sobre a história, o homem é considerado a partir do ponto de vista da ordenação da sociedade. Kant, nesse sentido, entende por “antagonismo” o que singularmente chama de insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*). Ao desenvolvimento desta noção está relacionado o pensamento ou o ideal de organizar as sociedades de modo a se tornar possível uma confederação universal de todos os Estados: este o cosmopolitismo de Kant.

A insociável sociabilidade é a tendência presente em todo homem de, ao mesmo tempo em que procura realizar apenas seus interesses e preocupar-se somente consigo, ver-se levado, por outro lado, para entrar em contato com os outros homens e a eles se unir, realizando,

em última instância, fins elevados não obstante previstos pela natureza. “Eu entendo por antagonismo, diz Kant, a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente a dissolver essa sociedade”. Nota-se, todavia, que essa asserção não é elaborada num “laboratório filosófico”, mas nasce do olhar arguto do filósofo por sobre a natureza humana. “O homem, diz ainda, tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros”. Essa oposição é a que, despertando todas as forças do homem, “o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir” (Kant, 1985: 13). O que temos, portanto, é uma tensão, e é essa tensão, enquanto toma o homem por inteiro, o que acaba por não só exigir dele iniciativas a seu favor, como por fazer dessas iniciativas a mola propulsora do progresso da humanidade. “Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem” (*id.*, *ibid.*: 13). Com efeito, agindo de modo a fazer valer a sua presença entre os outros homens, procurando um lugar, um reconhecimento, o indivíduo se esforça por renunciar à realização de seus impulsos primários (que de outro modo em nada o difere dos outros animais) e se organiza no mundo por meio da razão.

Tudo isso, porém, não por amor da racionalidade e para o bem da humanidade mas apenas para realizar, sob melhor forma, aquelas mesmas tendências só aparentemente renunciadas: o desejo de poder, a fama e a cobiça, numa palavra: o egoísmo. O caso, todavia, é que, mesmo sem ter sido a intenção do indivíduo, é a humanidade, para Kant, no final das contas, quem sai ganhando. O egoísmo dos indivíduos leva-os a realizar-se de modo cada vez mais sofisticado. Essas realizações, organizadas pelo fio condutor da natureza, arranjam-se na realização da espécie, que lentamente vai progredindo.

Como se pode ver, da insociável sociabilidade resulta um meio, ainda que prosaico, onde o sensível e o suprasensível se conformam. Quanto ao aspecto nada de todo agradável dessa conformidade, Kant é, no entanto, otimista: esse *meio prosaico* é apenas uma etapa de um processo do qual ainda se poderá esperar por algo mais sublime: “Aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral” (*id.*, *ibid.*: 13). A insociável sociabilidade é, pois, um meio pelo qual o homem sente-se impelido a sair do mero estado de natureza e avançar cada vez mais na construção de uma sociedade civil organizada.

Como se pode observar, a insociável insociabilidade não é um recurso estritamente moral, isto é, não é um recurso ético. A passagem do estado de natureza à sociedade civil e ao Estado político é, para Kant, algo só pensável por meio da violência, e por isso mesmo é problemático. “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar *uma sociedade civil* que administre universalmente o

direito” (*id.*, *ibid.*: 14). A insociável sociabilidade é assim o princípio ou o primeiro motor pressuposto na realização das ações jurídicas, as que se efetivam de acordo com a liberdade, mas liberdade sob leis exteriores: “Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua determinação: assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa” (*id.*, *ibid.*: 14). Assim, embora essa realização não se enquadre nos termos rigorosos de uma ética, está baseada também no conceito de liberdade, e por isso mesmo pode ser moral.

A expressão “liberdade sob leis exteriores”, entretanto, é à primeira vista paradoxal. Como conciliar “liberdade”, cujo verdadeiro nome é independência e autonomia, com “coerção”? Ora, a coerção é a condição mesma da liberdade, pois do contrário não se tem senão a chamada “liberdade selvagem”, uma liberdade sem qualquer vínculo e, por isso mesmo, bastante frágil. A coerção, pensa Kant, impondo limite à liberdade de um, impõe-no à de todos e resguarda assim o exercício comum da verdadeira liberdade.

Com isso enunciamos nosso último problema: se, para realizar a liberdade, é necessário encontrar fora a sua condição, a quem devemos

depositar a esperança de encontrá-la? “Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana” (*id.*, *ibid.*: 15). Para encontrar uma instância exterior que assegure a liberdade entres os homens, certamente ela deve ser procurada no meio dos próprios homens. Mas, adverte Kant, todos os homens, por si sós, têm necessidade de um senhor que ponha rédeas à sua liberdade, pois cada um deles bem sabe que, se deixarem, um e outro avançam no uso de sua liberdade de modo a passar por cima da dos demais. Desse modo, esse senhor procurado – também ele pertencente à espécie humana – possui necessidade de um senhor. E a questão remanesce: como encontrar um supremo senhor que aja exclusivamente segundo leis e seja ao mesmo tempo humano?

Não é à toa que Kant insiste na dificuldade dessa questão. Trata-se de um problema realmente difícil. “Sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto” (*id.*, *ibid.*: 16). A natureza, contudo, exige dos homens que, apesar de tudo, resolvam esse impasse.

Em um primeiro momento, isto se resolve com a elaboração de uma constituição civil. Em um segundo, com a subsequente formação de um Estado político. Acontece, porém, que isto não é de maneira alguma fácil de se estabelecer. Aliás, é justamente porque se necessita desta “*constituição possível*” que tudo se torna realmente vagaroso. Mas, uma vez estabelecido o Estado, aquilo que no indivíduo era chamado antagonismo, Nele se chama guerra. Surge novamente a mesma força da natureza a impedir que os homens tornem-se indolentes, em uma situação de eterna placidez e mesmice tediosa. Cada Estado se organiza e se arma a fim de fazer frente aos demais e ser por eles reconhecido. Cada Estado, para poder exercer incólume sua soberania, precisa impor-se para não se deixar subjugar por qualquer outro eventualmente mais forte.

Por meio de guerras e devastações, portanto, os Estados por assim dizer se masculinizam, isto é, mostram sua força e conquistam o direito de poder exercer, sem nenhuma intervenção alheia, sua inteira liberdade, a soberania. Acontece, porém, que, como os indivíduos, o Estado, sem nenhuma instância que lhe seja exterior, poderá abusar dessa liberdade – e para garanti-la a todos, é necessário um supremo chefe.

O cosmopolitismo kantiano é, da descrição desse estado de coisas, uma consequência logicamente necessária: apenas uma confederação de todos os Estados pode garantir a (por muitos desdenhada embora também esperada) “paz perpétua”. Mas, adverte ainda o próprio Kant, a perpetuidade dessa paz não pode ser assegurada por muito tempo, a menos que a história chegue ao fim – possibilidade na qual Kant não acredita. Os males que surgem da guerra “obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável”, de modo a “introduzir um estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados” (*id.*, *ibid.*:), mas que “não elimine todo *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam” (*id.*, *ibid.*:19). A paz perpétua é, desse modo, uma tarefa infinita, estará sempre começando e jamais finando.

O importante em tudo isso, porém, é a possibilidade de se construir um espaço público cosmopolita, onde os indivíduos possam se sentir efetivamente cidadãos do mundo. Essa a grande ideia kantiana. Com efeito, o estabelecimento desse espaço cria as condições para a formação de um corpo político mediante o qual se armará o palco das realizações últimas da natureza: “Embora este corpo político (*Staatskörper*) por enquanto seja somente um esboço grosseiro, começa a despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção do todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um estado

cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originárias da espécie humana” (*id.*, *ibid.*: 21). Nasce desta exigência de colaboração a necessidade de considerar a natureza como um todo; daí também a eficácia da ideia de fio condutor.

Se não, vejamos. A natureza, considerada em sua ideia, oferece um fio condutor que permite pensar a história da humanidade como a história dos desdobramentos de sua liberdade, e aponta essa mesma história como o palco onde “todas as disposições originárias da espécie humana” desenvolvem-se e se realizam. A conservação do todo, tomado de um ponto de vista cosmopolita, implica na concordância, portanto, entre ética e direito. O direito público, preparando uma situação na qual podem exercer-se as liberdades individuais, por um lado, e as soberanias dos Estados, por outro, propicia a possibilidade da construção ampla e ilimitada de um mundo finalmente ético. Esse mundo ético é o mundo da sociabilidade sadia, onde a realização das liberdades individuais coincide com a experiência da intersubjetividade cosmopolita.

Esse nível de realidade histórica, todavia, para ser alcançado de veras, precisa pressupor algo que não esteve no radar do pensamento kantiano (e talvez por isso mesmo ele teve de recorrer à noção de insociável sociabilidade, de antagonismo, que é luta de classes, e de guerra, que é a continuação da luta de classes por outros meios); precisa pressupor a abolição da propriedade privada dos meios de produção de riqueza. Assim, sem a crítica da economia política, que precede essa abolição, a relação entre história e moral tenderá invariavelmente a ser problemática.

5

O FRAGMENTO COMO FORMA: LUKÁCS LEITOR DE HEGEL

A tarefa de deslindar as conexões internas ou dialéticas entre o discurso filosófico e a economia política implica em esclarecer a historicidade da filosofia. Essa historicidade, para ser deslindada, nós a faremos aparecer seguindo o modo como G. Lukács a concebe ao estudar o pensamento do jovem Georg W. F. Hegel (1770-1831)¹. Como ele realiza o trabalho de elucidação dessa conexão (“o centro do tecido das relações recíprocas” entre dialética e economia) no discurso filosófico?

Economia, para ele, é “a ciência fundamental da vida social” (Lukács, 1970: 31), vida concebida como *produção* de “valor”, produção do que importa (por ora não havendo necessidade de dizer se esse “importar” diz respeito à sobrevivência, à reprodução, se é valor de uso religioso, estético, moral, científico, ou se valor de troca, valor financeiro). Neste sentido, ele cita, simultaneamente, Marx e Galiani. Este quando escreve: “O valor é uma relação entre pessoas”; aquele, quando, comentando esta frase, diz: “Cabe ter de acrescentar: uma relação encoberta por uma crosta cômica” (*id., ibid.*: 32), isto é, que em matéria de valor o que *aparece* em primeiro lugar é uma coisa, ou melhor, uma mercadoria, e que somente a análise crítica dessa coisa é que revela a relação entre pessoas desde o início ali presente². Assim, quando, ao tentar desfazer o que ele chama de “lenda” segundo a qual

¹ Cf. LUKÁCS, 1970, p. 17ss. (Cf., ainda KONDER, 1991; ROSENWEIG, 2008)

² Cf. MARX, 2011, p. 756. Seja como valor de uso, seja como valor de troca, a mercadoria, em Marx, sempre aparece como resultado de algum tipo de relação: do homem com suas necessidades naturais e socialmente instituídas, no primeiro caso; do homem com outros homens, nos limites das comunidades naturais, no segundo.

os escritos do jovem Hegel seriam *escritos teológicos*, o que Lukács busca em primeiro lugar é estabelecer o tipo de relação “entre pessoas” subjacente às preocupações de Hegel, no período de Berna (1793-1796), quando seu assunto era, evidentemente, o tema religioso. Enfatizando que o ponto crucial das leituras de Hegel nesse período fora a *Crítica da razão prática*, de Kant, e isto queria dizer, de partida, que o interesse imediato do jovem Hegel era prioritariamente social, prático, porquanto ele, à época, “concebe os problemas sociais principalmente como problemas morais” (*id.*, *ibid.*: 39), visando “a transformação da realidade social pelos homens” (*id.*, *ibid.*: 39), Lukács sugere três referências históricas trazidas à baila para o deslinde daquela relação subjacente ao tema religioso: a Ilustração; a Revolução francesa de 1789; e a dissolução do sujeito histórico coletivo, “sua decomposição em indivíduos ‘privados’ cuja mera soma passa a compor a sociedade” (*id.*, *ibid.*: 39s). Este o fundo relacional “entre pessoas”.

Segundo nosso autor, incomoda a Hegel essa dissolução do sujeito histórico (a comunidade histórica, Grécia, Roma, a *polis*, a *civita*) porque ele a sente como uma tremenda perda da liberdade e da grandeza humanas, liberdade e grandeza vividas nos tempos das antigas cidades-repúblicas, a *polis* grega ou a *civita* romana, enquanto a experiência de mundo cristã e burguesa se deixa ver, claramente, como uma experiência de passagem do cidadão, cujo sentido da vida estava na participação da coisa pública, para o burguês, o protótipo do “homem privado” (*id.*, *ibid.*: 41). Se a Revolução francesa, primeira revolução europeia que não teve a religião como pivô, apresentou-se ao jovem Hegel como um campo de experimentação de novas possibilidades de existir, isto é, de ser arrancado do despotismo moderno respaldado pelo cristianismo (*id.*, *ibid.*: 44), então, o estudo da religião se tornava premente, não em vista de tecer teologia, mas segundo a intuição

(considerável) de que a revolução das formas de vida social e política não poderia ser duradoura sem uma reforma na vida interior das pessoas, da qual caberia à religião (renovada no sentido de vir a ser uma religião *não-positiva*) cuidar, pois “o Estado não é capaz de impor a seus cidadãos mais que a obediência externa à lei” (*id.*, *ibid.*: 47). A sugestão explícita de Lukács, portanto, é que as pesquisas do jovem Hegel em torno da coisa religiosa dizem respeito à compreensão, que enlaça Hegel à Ilustração alemã, da origem da religião como meio de arraigar concepções e sentimentos morais nos cidadãos (*id.*, *ibid.*: 48) para além da coerção jurídica do Estado; e a Ilustração alemã, diversa das francesa e inglesa, que tinham um caráter notadamente burguês e revolucionário, além de marcadamente antirreligioso, era repartida entre o “absolutismo feudal dos pequenos Estados germânicos” e “os revolucionários burgueses que então se organizavam ideologicamente” (*id.*, *ibid.*: 35). Em outras palavras: ao tomar a Ilustração como ponto de partida, Hegel, esclarecendo o papel da religião, puxava das mãos do absolutismo feudal o conteúdo ilustrado, a fim de contribuir com a resistência ao despotismo feudal e absolutista (*id.*, *ibid.*: 44), ou seja, pensava como alguém que escrevia movido por interesses políticos, e não por motivações teológicas.

Tratava-se de pensar a religião, mas a fim de pensar, sobretudo, a “relação entre pessoas”, porque é nessa relação que se pode antever o encrespado chão da história e, mais que isso, o manancial de historicidade que, correndo por baixo das coisas brutas da vida, acenava ao filósofo com seu frescor matinal e sua possibilidade iminente de erupção, embora todo um percurso demais turvo fora preciso cumprir-se até isso tornar-se para ele mesmo claro e preciso.

Ao dizermos “história e, mais que isso, o manancial de historicidade”, tocamos, ainda que de leve, em uma das abordagens centrais do livro de Lukács sobre Hegel: o problema da positividade (o processo tornado coisa); ou de como transformar a *coisa* em *processo* (a crítica da “positividade”, outro nome para a famosa “reificação”, que em Marx ganharia o nome de “fetichismo da mercadoria”). A história é o que os homens e mulheres fizeram de sua vida; a historicidade é a possibilidade geral – o manancial cujo “olho” acima antevemos – de que eles o façam assim ou de outra maneira. A história acontecida; o Estado atual; a religião cristã – pensará o jovem Hegel – são “positivos”: dão-se como coisas feitas, isto é, foram colocados ali, e dali vêm para cercear, de fora para dentro, a liberdade do indivíduo coetâneo, além de amesquinhar a experiência humana afrontando sua dignidade com seu cortejo de miséria e seu vozerio de resignação, porque quer fazer passar o resultado de um processo anterior como sendo algo efetivo de caráter não-passageiro. O impacto da Revolução francesa sobre o jovem Hegel foi, sobretudo, um avanço no sentido de despertá-lo para a possibilidade de desnaturalizar a história (*id.*, *ibid.*: 59): se o burguês pode alcançar o poder político (essa coisa nobre), então o sangue do nobre não é, naturalmente, azul³: alguma inocência fora perdida. Mais que isso: aos poucos germina em Hegel uma concepção de realidade com a qual ele pode confrontar não só a realidade social de sua época como também o conjunto das criações que essa realidade produz para manter-se como incólume; aí incluídos não só a religião cristã, “coluna do despotismo”

³ “O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 2013, p. 80. Quando estudante em Tübingen, Hegel, às vésperas de 1789, lera Rousseau com entusiasmo, (cf. ROSENZWEIG, p. 82s) e Rousseau, lido à luz dos eventos de 1789, ganha, como se sabe, uma cor que ele mesmo não teria reconhecido como sua, se por acaso estivesse vivo durante a Revolução.

(*id.*, *ibid.*: 49), como também os sistemas filosóficos disponíveis e o sistema político vigente. Nessa direção, Lukács sublinha o comportamento em aparência hesitante de Hegel tanto em face da Ilustração, quanto em face da filosofia prática de Kant e de Fichte; quanto, também, em face das posições de um de seus amigos, à época, mais próximos, Schelling.

Em nome da razão e da realidade dos fatos ditos científicos, a Ilustração combatia a religião como uma quimera⁴. Hegel, todavia, que como os ilustrados também combatia a religião, não o fazia seguindo essa metodologia (a ciência também não seria uma “positividade”, produto de uma atividade, a *produção científica?*), mas, apostando no *nascente* conceito de realidade, que àquela altura ele ainda chamava de “realidade subjetiva”, cujo sentido, a se precisar, carregava consigo toda carga de historicidade presente no conteúdo da “realidade social” (*id.*, *ibid.*: 52), a saber, o próprio curso do mundo, Hegel combate a religião por seu caráter *impositivo*, cujas verdades, construídas, seriam trazidas de fora para dentro do indivíduo, criando um abismo entre a liberdade deste e sua participação ativa no seio da vida compartilhada. “A religião cristã” – comenta Lukács – “contrapõe-se então ao sujeito individual como algo objetivo, positivo, e a obediência a seus mandamentos é, em parte, consequência da perda da liberdade e, em parte, uma constante reprodução da opressão e do despotismo” (*id.*, *ibid.*: 49s). É a liberdade sentida como um fazer parte de algo coletivamente produzido e perdida pela dissolução da coletividade o que precisa ser reconquistado, e não o apego, seja a dogmas religiosos, seja a evidências “científicas” que desfariam a relevância da religião.

⁴ Para matizar essa afirmação, cf. CASSIRER, 1994, p. 189s.

Esta, para Hegel, nunca deixará de ser uma dimensão importante da vida humana, e isso não necessariamente porque ele permaneça inarredavelmente “cristão”, mas porque falará sempre a partir de um conceito de realidade rico o suficiente para não deixar de fora essa que é uma das mais impressionantes marcas da experiência humana⁵. E o mesmo raciocínio é válido também para as filosofias, notadamente as de Fichte e Kant, e para o Estado, que Schelling, num rompante juvenil, quis destruir (*id.*, *ibid.*: 55-7) até apagá-lo da face da terra. Lukács faz ver que, por um lado, Hegel, como Fichte, parte da filosofia prática de Kant, embora sem a pressa de construir filosoficamente sobre ela; ele focaliza seu interesse, antes, nas questões sociais cadentes à sua volta. (Assim como o jovem Marx foi despertado para a economia política quando teve de lidar com questões práticas, como o “roubo” de madeira por parte de pobres camponeses acostumados a tomar a floresta como patrimônio comum, Hegel não ficou indiferente às “dificuldades dos homens para criarem para si mediante seu trabalho uma base vital, uma existência” <*id.*, *ibid.*: 50>, quando fez uma viagem pelas terras altas de Berna e observou a pobre natureza da região). Mas, por outro lado, isso não sugere que, desde aí, Hegel não se ponha já como filósofo.

A dimensão filosófica do jovem Hegel pode ser antevista em sua ferrenha contraposição à “positividade”. Também uma filosofia pronta é uma coisa “positiva”, vinda do exterior, e pode inclusive ser apropriada pelas forças conservadoras dominantes no tempo presente, como era o caso de certas intuições da ética kantiana, tomadas para respaldar posições de teólogos comprometidos com o *establishment*. Assim o Estado despótico é uma coisa “positiva”. Mas filosofia e Estado

⁵ Cf. ELIADE, 2010, p. 13: “O sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência.”

foram e podem continuar sendo *obras* da liberdade humana (o poder criativo do povo, entrementes em franco processo de deterioração). A crítica da positividade é, portanto, por si mesma um ato filosófico; ato nascido da liberdade interior, a partir da qual Hegel, já aqui não como um indivíduo, mas como a cabeça de um todo maior que seus elementos (mais tarde chamado *Geist*), pode olhar a realidade externa e ver nela, não a eternidade aparente de sua posição, mas a fragilidade *real* de tudo quanto precisa de força e poder (de coerção) externos para manter-se em pé e fazer-se parecer perene, quando um olhar mais acurado (o daquela cabeça, o do filósofo) para a *subjetividade moral*, isto é, para a distância entre a miséria real em que vive a maioria dos seres humanos e a capacidade extraordinária do que um ser humano pode viver, cuidaria de mostrar a finitude intrínseca do que está posto.

“A maioria das características de sua filosofia”, escreve Lukács, “deitou suas raízes nessa concepção da contraposição entre a positividade e a subjetividade moral, e cresceram organicamente dela” (*id.*, *ibid.*: 53). A “subjetividade moral” ou a “realidade subjetiva” seria, salvo engano, o lastro (popular), a ser socialmente construído, a partir do qual o filósofo pode olhar para tudo quanto está posto (o Estado feudal absolutista da atrasada Alemanha, por exemplo, ou a religião reduzida à cunha desse Estado) e, em nome da liberdade explicitada no tomar conscientemente parte do fazer histórico coletivo (que, para o jovem Hegel, passava por uma reforma radical da vida religiosa popular), desmascarar sua vazia pretensão de validade eterna. Essa pretensão, respaldada pela positividade da religião cristã, teria criado, segundo Hegel, o abismo entre o indivíduo e o fazer historicamente determinado da coisa pública, empurrando aquele para a aridez da vida privada, ao mesmo tempo em que a vida pública se tornava, mais e mais,

negócio privado de quem possuía maiores fortunas, no interesse dessas fortunas, isto é, de aumentá-las e mantê-las nas mãos de seus donos.

Todavia, não devemos pensar, a partir disso, que essa historicidade concebida subjetivamente já estivesse, para o jovem Hegel, filosoficamente construída como um arcabouço conceitual capaz de abarcar um sentido de realidade suficientemente forte para fazer frente às misérias circundantes⁶. O que, por ora, está claro, é que ele tinha uma visão crítica de seu tempo presente; que ele, animado pelas perspectivas da Revolução francesa e pela concepção de que a situação da Alemanha de sua época permanecia “produto daquele processo que, em sua opinião, é o desenvolvimento da positividade da religião” (*id.*, *ibid.*: 61), ou seja, de que a religião não é animada por uma tradição genuinamente popular, mas imposta a partir de fora ao povo dissolvido em miríades de indivíduos desamparados, sabia que também na Alemanha as coisas (na “mediocridade do presente” < *id.*, *ibid.*: 63>) precisavam mudar, e, por isso, era preciso olhar em volta em busca de uma experiência social dentro da qual se movesse uma experiência religiosa não-positiva, “uma religião subjetiva ou pública” (*id.*, *ibid.*: 60), o que significava reforçar a exigência, já antevista por Schiller, embora em outro estado de ânimo, de revigorar a Antiguidade grega, a fim de trazê-la de volta à vida em solo alemão.

Ora, sem ainda fazer as ponderações, que virá a fazer depois, sobre as condições econômicas desse retorno da experiência republicana antiga em solo atual; sem medir o descompasso entre escravismo e sociedade civil burguesa, Hegel, antes de tomar consciência completa de

⁶ “A célebre sentença segundo a qual todo real é racional e todo racional é real fora sem dúvida cunhada por Hegel muito tempo depois, mas, em um sentido geral, ela constitui desde Frankfurt um fio condutor inconsciente de todo o seu pensamento.” (LUKÁCS, 1970, p. 185) Ao que se percebe, todavia, esse fio, se já não nascia, decerto já tinha sua semente plantada nos tempos de Bernal!

que a construção da realidade efetiva como modelo de contraposição à realidade miserável da sociedade vigente só poderia ser, por força da própria situação social de atraso econômico, uma elaboração lógica (sempre atual e viva, entretantes), recorrerá à contraposição entre Antiguidade e Alemanha, perspectivando aquela como “um modelo vivo e atual” (*id.*, *ibid.*: 70) e indicando a esta ser a “central tarefa política, cultural e religiosa do presente” (*id.*, *ibid.*: 70) o revigoramento daquele modelo, ideia que fascinaria até a morte seu amigo Hörderlin.

A influência da Revolução francesa nesse posicionamento hegeliano é, de fato, evidente, na medida em que a contraposição à miséria do presente em favor da necessidade de revigorar a grandeza da Antiguidade reveste-se da forma de uma contraposição à monarquia (absolutista-feudal) em favor da experiência republicana. Monarquia, para o jovem Hegel, é o regime onde o foco principal de interesse centra-se no indivíduo, mais precisamente no resguardo da propriedade privada, que gera a diferença entre as riquezas ou, mais precisamente, aumenta o abismo entre o mais rico e o mais pobre de seus cidadãos, ao passo que a república, a exemplo da *polis* grega, centra seu interesse no bem público, havendo inclusive – como era o caso em Atenas – leis que regulavam o aumento descompassado da riqueza de um em relação aos demais, subtraindo dos mais ricos parte de seu pecúlio. Para tanto, recorda Hegel, “utilizava-se de um pretexto sumamente honroso: a pessoa cujas riquezas se queria aligeirar era encarregada de uma função pública que exigia gastos enormes de seu titular” (*id.*, *ibid.*: 71). Lukács, ao fazer esta citação de Hegel, faz questão de sublinhar, a esse respeito, que a “imagem” que o jovem Hegel fazia da Antiguidade, onde “a igualdade das fortunas” era o “fundamento da liberdade republicana” (*id.*, *ibid.*: 71), prolonga seu desejo de precisar a crítica da situação alemã sua contemporânea como um entrelaçamento

rígido de desigualdade social, despotismo e consequente perda da liberdade individual, esta última sempre entendida como plena realização das vicissitudes humanas do indivíduo partícipe de um todo também ele pleno⁷.

Desde aí, com efeito, se torna patente o vínculo entre defesa da liberdade individual e indisposição cerrada contra o individualismo. Da plena realização do indivíduo faz parte sua presença e sua pertença à vida ativa da *polis*, no interesse da coisa pública (*res publica*) que é, afinal, o conteúdo espiritual do indivíduo (*id.*, *ibid.*: 77), ao passo que o individualismo prima por retirar o indivíduo do âmbito da política e estreitá-lo em seus interesses privados (*id.*, *ibid.*: 86), que consiste não por acaso no acúmulo e aumento da riqueza de uns às expensas da espoliação de outros e de si mesmo pelo esvaziamento espiritual que isso ocasiona (*id.*, *ibid.*: 78). Neste sentido, o cristianismo, para Hegel, com seus exercícios espirituais que põem o monge nos braços de Deus ao mesmo tempo em que o retiram do convívio humano, seria solidário do individualismo e de sua busca exacerbada por acumular riquezas (no céu como na terra, mas mais na terra), contribuindo com o desleixo espiritual que toma a forma concreta da perda da liberdade como capacidade de dar a si mesmo (de inventar) suas leis e suas normas, suas ideias e seus mandamentos⁸, uma vez que a obediência à ordem hierárquica torna-se regra central.

O acontecimento singular designado “Revolução francesa”, ao pôr cabo à monarquia, abre as comportas da possibilidade de uma reinstalação da vida republicana antiga, que se torna, então, para o jovem Hegel, segundo Lukács, “a representação utópica do futuro” (*id.*,

⁷ Cf., em Eric Voegelin, a noção de *cosmion*, a unidade por assim dizer monadológica entre o *cosmos*, a *psíké* e a *polis*. (VOEGELIN, 2009c).

⁸ Sobre os primórdios cristãos do individualismo, cf. DUMONT, 2000a, p. 35; e ARIÈS e DUBY, 2009, p. 44s.

ibid.: 83), onde o indivíduo, recuperando a chance de fazer com suas próprias mãos dadas a outros indivíduos novas instituições, recuperaria também com isso a liberdade, isto é, a ideia a partir da qual moldar sua vida segundo uma perspectiva não amesquinhada nem pela obediência a demandas exteriores (por um céu fora de nós em uma terra que persiste em ser um inferno) nem pela redução do ideal de vida ao mero acúmulo de bens materiais a serem sorvidos no conforto filisteu de um lar pequeno-burguês.

Mas, segundo Lukács, Hegel não atina, nessa altura de seu desenvolvimento filosófico, para as dificuldades e os limites que as condições econômicas impõem à instauração desse ideal antigo em tempos modernos. Faltou-lhe conhecimento aprimorado do papel do escravismo na manutenção da *pólis* grega; o que é o mesmo dizer: faltou-lhe clareza quanto à possibilidade de uma vida republicana nos moldes antigos sob o regime da moderna divisão social de trabalho, com seu sistema de assalariamento (*id.*, *ibid.*: 105). Daí a religião cristã (e não a economia política) tornar-se o alvo de crítica privilegiado do jovem Hegel, apesar de, para essa crítica, ele não ser indiferente aos motivos econômicos que conduziram o cristianismo a respaldar e ser paladino do despotismo: “a desigualdade das fortunas” (*id.*, *ibid.*: 85) dos cidadãos, decorrente do nexo existente entre a dissolução da vida comunitária e o consequente extensão populacional que Hegel, a exemplo de Rousseau (*id.*, *ibid.*: 89), via como uma das causas do fim da democracia antiga que, deixando seus cidadãos entregue às vicissitudes de uma experiência de vida desprovida daquela antiga proteção que consistia no fato de todos se conhecerem entre si⁹ por participarem da vida pública e de todos terem uma quantidade de bens relativamente iguais (e é a isso que o jovem Hegel

⁹ Cf. BENJAMIN, W. Deux poèmes de Hölderlin, in: BENJAMIN, 2000.

chama de “liberdade”), dissolvia também nessa ocasião o culto aos antigos deuses fundadores da cidade, e deixava aberta a vaga para uma nova religião. “Hegel parte da necessidade social de uma religião correspondente ao novo estado de decadência da liberdade, correspondente ao despotismo, e explica a vitória do cristianismo pelo fato de que o cristianismo satisfaz a essas necessidades” (*id.*, *ibid.*: 85), pois o cristianismo é, para o jovem Hegel, uma religião que fala ao coração do indivíduo desprotegido, solitário, miserável, carente do consolo (*id.*, *ibid.*: 87s) que compense, algures, as dores e as penas vividas aqui e agora¹⁰.

A desigualdade das fortunas, elemento econômico da situação, indica uma condição social precisa: a extensão da comunidade e a decorrente perda da “íntima união e fraternidade originária de seus membros” (*id.*, *ibid.*: 89); e é o sentimento dessa perda o preciso flanco fragilizado, a ser explorado pelo discurso cristão: este promete uma fraternidade universal, angariando para a Igreja gente de todos os extratos sociais, os quais incentiva, uns, a viverem como pobres mendicantes e, outros, a darem tudo aos pobres (a saber, ao próprio clero) e seguir a Jesus, o que resulta em uma tremenda hipocrisia: “O cristianismo”, escreve Lukács, “se desenvolve em todos os terrenos até se converter em uma Igreja positiva e transformar a moral privada inicial de seu fundador naquela dogmática hipocrisia que, segundo as concepções do jovem Hegel, é a religião necessária e adequada para uma sociedade baseada nos interesses privados, para a sociedade do burguês” (*id.*, *ibid.*: 90). Para Lukács, todavia, essa lucidez com que o

¹⁰ Segundo a historiografia moderna, esse sentimento de desamparo começa a ser sentido uns 190 anos antes do advento do cristianismo, à época helenística, com os cultos dinásticos e a espera de um “rei” salvador: “Com o culto real, na medida em que não se tratava de cortesia, e no culto da Fortuna reconhecemos, sem dificuldade, o desejo unânime de garantir a felicidade para si mesmo, graças à proteção de forças superiores. A inquietude dilacerava as almas, e os homens esperavam ansiosamente a salvação.” AYMARD e AUBOYER, 1993, p. 400.

jovem Hegel apreende a historicidade do cristianismo não compensa a falta de historicidade com que Hegel olha para as cidades antigas (Grécia e Roma), o que, ainda para ele, é concretamente explicável porque “a situação social real não pôs na Alemanha à ordem do dia a revolução democrática” (*id., ibid.*: 85), ou seja, a falta de estofo social real a partir do qual o filósofo pensaria força-o a perder o foco de suas considerações e desviar os olhos, do escravismo como condição do republicanismo antigo à idealização desse mesmo republicanismo, que, então, é tomado pelo jovem pensador como um modelo utópico. “Cremos que essa ausência de aproximação histórica no que concerne à Antiguidade depende da situação econômica e política da atrasada Alemanha. Por ilusório que fora também na França o sonho da renovação do republicanismo antigo, esse sonho estava apesar de tudo em uma estreita e real relação com objetivos concretos de uma revolução real e de sua preparação ideológica. A possibilidade e a necessidade de pôr em conexão real esses ideais e ilusões com a realidade social alcançou por isso mesmo na França um grau mais elevado de historicidade” (*id., ibid.*: 83s). Como essa possibilidade de uma revolução democrática continuou a tardar na Alemanha por muitos anos adiante, não é de se admirar que o tipo de pensamento ali produzido, e não só por Hegel, continuasse vagando nas áridas paragens da especulação¹¹.

A significação da crítica da “positividade” no desenvolvimento do pensamento hegeliano parece estar ligada, portanto, a essa situação de descompasso entre a exigência de uma renovação social e a ausência de condições concretas para a explosão e a realização de um projeto revolucionário na Alemanha. Neste ponto, Lukács, antecipando em pianíssimo a aproximação, que fará no fim de seu livro, entre Hegel e

¹¹ Cf. ANDRADE, A. C. Filosofia e realidade em Schiller, in: ANDRADE, 2003. p. 105.

Marx, registra que o que está prestes a ganhar corpo na crítica hegeliana da positividade é o tema da “alienação” (*id., ibid.*: 97), o movimento pelo qual aquilo que brota dócil da livre atividade humana torna-se estranho aos seres humanos e contra eles se volta como uma potência exterior e superior. Com efeito, o jovem Marx chegará a insinuar que a filosofia de Hegel se tornou uma filosofia da alienação porque ela mesma se dá como uma amostra da alienação (do estranhamento) da sociedade como um todo¹². A especulação idealista seria o resultado de uma atividade humana livre no interior de uma sociedade onde a liberdade é impossível. Isso forja um movimento de duas tendências contrapostas e entrelaçadas: “Trata-se de duas tendências mentais intimamente relacionadas e que desempenham também um grande papel na estrutura posterior da dialética hegeliana” (*id., ibid.*: 105). Assim as explicita o nosso autor: “Essas tendências são: primeira, que a história humana inteira, com todas as formas de sociedade que surgem e perecem, é um produto da atividade social dos homens; segundo, que dessa atividade resulta algo diverso do que os homens se imaginavam e propunham com suas ações, que o produto da atividade social dos homens cresce por cima deles e alcança frente a eles um poder independente, uma objetividade própria” (*id., ibid.*: 105). O charme indiscreto do que *aparece* aos seres humanos como desde sempre já posto não é, segundo a concepção do jovem Hegel, algo que, lembra Lukács, “tenha penetrado desde fora na história humana” (*id., ibid.*: 105). Ao contrário, continua ele a nos informar, o conceito de positividade, uma vez deduzido, mostra-se como ponto alto do historicismo hegeliano, que o dissolve pela crítica até fazê-lo mostrar-se

¹² Cf. MARX, 2004, p. 133: “O positivo, que Hegel aqui conseguiu – na sua lógica especulativa –, é que os conceitos determinados, as formas de pensamento universais fixas, em sua autonomia diante da natureza e do espírito, são um resultado necessário do estranhamento universal da essência humana, portanto também do pensar humano (...)”.

como resultado de processos anteriormente perpetrados: “Hegel expôs apaixonadamente como produto de um processo social interno – um processo, sem dúvida, de dissolução e decadência – os aspectos da religião cristã que mais energicamente apresentam a pretensão de superar a humanidade do homem (Deus onipresente, Revelação, milagres, etc.)” (*id.*, *ibid.*: 105). Tudo se passa como se pudéssemos dizer, e é de fato o que Hegel faz compreender: aquilo que os seres humanos deixam de fazer também seria obra sua.

“A positividade, a culminação histórica da inatividade social humana, da aniquilação de si pelo homem, surge, segundo a concepção hegeliana, do desenvolvimento necessário da atividade social dos homens mesmos” (*id.*, *ibid.*: 105), e se é preciso uma prova concreta disso, além de tudo quanto perfaz a experiência burguesa e cristã nos tempos modernos, o próprio estilo de pensamento possível a Hegel na sociedade em que ele vivia se dá como testemunha cabal do que ele intui nessa altura do desenvolvimento de sua dialética: sua crítica ao presente alemão alimenta-se de seu entusiasmo pela Revolução francesa, mas como as condições sociais e econômicas da Alemanha se mantinham aquém das possibilidades revolucionárias abertas pela França, seu discurso, apesar de crítico, como que se encalha nos pedregulhos do atraso alemão e, quando um conceito de realidade efetiva poderia efetivar-se socialmente na realidade corrente se houvesse condições sociais para tanto, a condição social disponível vara a ordem do discurso do filósofo e, paralisando-o, força-o a recorrer a um modelo de realidade que só poderia ser inteligível à custa de uma torção em direção ao passado morto, a Grécia antiga, a antiga Roma.

O desenvolvimento posterior da dialética hegeliana seria, porventura, produto da consciência desse impasse, que se aprofunda na medida em que um conhecimento mais apurado do presente (da

“realidade capitalista” <*id.*, *ibid.*: 112>), por parte de Hegel, em Frankfurt, por volta de 1797 e 1800, submete o filósofo a uma crise que o força a mudar a direção de suas ideias sem, contudo, poder mudar a direção do próprio curso das coisas que, nesse entretempo e além, permanecem recrudescentes. Não se trata, portanto, de o filósofo ser obrigado a refletir sua época como um espelho o faz com a luz, nem tampouco de seu pensamento ser mero reflexo dela como a imagem de um espelho, mas, ao contrário, trata-se de que, quanto mais ele, por via da crítica, tenta tomar distância do tempo que o cerca, mais esse tempo dele se aproxima, porque no limite de um pensamento livre há o que, não sendo feito de pensamento, resiste a ser identificado ao pensamento porquanto ele mesmo é uma coisa (*Ding*), isto é: algo não-livre; e é a força dessa resistência que deixa sua marca de positividade no avesso do resultado do que fora livremente pensado.

O pensamento, emergido contra a época que ele queria superar, traz em si a marca daquilo de que tomou distância, a época, no justo limite em que a distância alcançada *refere* e, pela referência, *aproxima* o que, no pensamento, fora distanciado (ver “Questão de método”, *supra*). O filósofo *pode* pensar livremente e, com isso, ultrapassar o limite de seu tempo; mas o tempo, independente do filósofo, *cobra* sua parte na Coisa (*Sach*) pensada. A dimensão “*historicista*” do estudo de filosofia interessa-se por medir o nível desta “cobrança”.

B

Ao estudar o período hegeliano de Frankfurt (1797-1800), Lukács enfrenta essa dialética do texto filosófico com o contexto social de um modo característico: ele o faz, notadamente, como um crítico literário. Como tal, ele está de olho na “forma objetiva” pela qual os elementos

“autor”; “obra” e “contexto social” entram em constelação e formam um todo simultaneamente bem estruturado em suas múltiplas faces e multifacetado em sua própria estruturação. O autor é o jovem Hegel num momento crucial de sua vida, a saber, num momento de corte, de crise, onde algo do passado tem de ser dolorosamente lançado fora, mas também onde algo desse mesmo passado tem de persistir, e ele é visto inicialmente no ponto em que ainda não sabe o que deve ser desfeito, o que deve ser levado adiante. A obra, em conformidade com isso, é um conjunto de fragmentos e livros inacabados que, por isso mesmo, se deixa ver facilmente eivado de contradições. O contexto social, do mesmo modo, é um contexto de lutas acirradas, entre a defesa do *status-quo* e a necessidade de ajustamento, por parte da Alemanha, às demandas da Revolução francesa que, entrementes, desandava em Terror.

Como crítico, isto é, como alguém interessado em trazer à superfície da clareza uma apreensão precisa do real, Lukács está interessado, basicamente, em três coisas: (1) desfazer a imagem equivocada de um Hegel precursor do romantismo reacionário (*id.*, *ibid.*: 115), isto é, determinar que as preocupações de Hegel por esta época tem a ver com a necessidade de responder a uma pergunta bem concreta, a saber: como desfazer a sociedade absolutista-feudal alemã e instaurar as conquistas da revolução burguesa preconizada pela França, ou melhor, como tirar a Alemanha de seu atraso histórico endêmico; (2) estudar o filósofo Hegel como um caso particular de uma situação mais ampla: “a contradição geral que afeta a todos os grandes poetas e pensadores alemães deste período” (*id.*, *ibid.*: 124), e de cuja dissolução brotam grandes obras como *O Fausto*, de Goethe, os escritos estéticos de Schiller e a própria *Fenomenologia* hegeliana; e (3) articular, pela homologia interna (a mesma contradição) de cada um dos elementos acima referidos (autor, texto, vida social), a unidade capaz de fisgar o

todo dilacerado a partir de seu traço mais marcante: o próprio dilaceramento contraditório que o constitui.

A contrariedade “se colocou cada vez mais intensamente no centro de seu pensamento, e a contradição foi *vivida* cada vez mais por ele como fundamento e força motora de vida” (*id.*, *ibid.*: 117). Lukács assim aponta essa “homologia interna”: “paralelamente com a concreção cada vez mais intensa de seus problemas sociais e políticos, a transição a abordagens conscientes e diretamente filosóficas é cada vez mais breve e rápida”, as abordagens sociais e políticas “se transmutam cada vez mais diretamente em tantas outras filosóficas” (*id.*, *ibid.*: 117), e essa circunstância se faz presente materialmente no estado dos textos hegelianos como testemunha do estado de ânimo do filósofo, pois “o pensamento de Hegel durante seu período de Frankfurt, em violento contraste não só com seu desenvolvimento anterior como também com o posterior, parte quase sempre de vivências matizadas, e traz estilisticamente tanto a marca da paixão como as das impressões e obscuridade da vivência pessoal” (*id.*, *ibid.*: 117). A mudança central que se verificará nesse período é o modo como Hegel, cujo traço mais característico e coerentemente unitário ao longo de seu desenvolvimento filosófico, ao lado da lenta maturação desse mesmo desenvolvimento, é seu interesse pelo indivíduo *sempre* como *membro* da sociedade, passa a considerar a relação entre o indivíduo e a sociedade burguesa: em vez de vincar, como antes, a decadência do indivíduo pela dissolução dos laços comunitários, procurará meios de pensar a integração (ou reconciliação) desse mesmo indivíduo decaído no todo da sociedade emergente.

Antes, porém, de registrarmos esse movimento com traços mais firmes, oportuno é chamar a atenção para o modo como Lukács lida com cada um dos elementos da constelação “forma objetiva” acima aludida. Quando trata do autor, com efeito, é sempre costeando as fronteiras

entre este elemento e os demais, a obra e o contexto; quando trata da obra, é sempre numa perspectiva a partir da qual esta possa ser vista em contraste com o autor e o contexto; e, por fim, quando fala do contexto, é sempre um contexto iluminado pela presença viva do autor e enriquecido pelo conteúdo tenso da obra sempre em pauta. A “forma objetiva” é o resultado em andamento do tríplice evoluir da análise realizada em cada um dos elementos; é o crisol que se trata de explicitar, e que, porventura, dar-se aqui a ver sob a experiência da contradição.

Assim, ao focar seu olhar, *primeiramente*, no elemento “autor”, Lukács chama a atenção para o ritmo lento das “evoluções” do pensamento do filósofo. Com essa observação, já o contexto alemão se deixa ver em filigrana no dado de um traço da personalidade do autor: o que é atraso socioeconômico ali, aqui é o gradual despertar para a consciência de contradições em uma obra por fazer que, por ser afinal concebida como contraditória, resta inconclusa ou em fragmentos. Todavia, não se trata de atar de modo inexorável o autor a seu contexto. Enquanto a Alemanha persistia em seu estado de atraso, o lento desenvolver de Hegel, apesar de lento, nem por isso deixava de efetivar-se. O filósofo em construção não estava ligado mais à Alemanha, que se tratava de transformar, que à França, cuja “evolução política” (*id.*, *ibid.*: 125) seguia sendo interpretada, mesmo quando seu interesse também começava a se voltar para a Inglaterra e seus exemplos de liberalidade (*id.*, *ibid.*: 128), e isto segundo um modo de pensar por contraste, a fim de que deste pudesse surgir uma imagem da Alemanha capaz de ser contraposta à imagem oficial e, assim, suscitar a ideia da possibilidade de sua derrota, em caso de uma invectiva revolucionária que, todavia, permanecia para Hegel um tanto quanto obscura e não claramente democrática (*id.*, *ibid.*: 127). Ora, é esta falta mesmo de clareza capaz de assumir uma atitude francamente revolucionária e democrática que, ao

deixar ver-se nos fragmentos de seus textos, reflete simultaneamente a situação real de contradições não superadas. “O caráter vivencial e pessoal deste acercar-se à realidade – que é predominante a princípio – é o fundamento dessa confusão” (*id.*, *ibid.*: 129) que, mental em seu ponto de partida, é ao mesmo tempo textual e situacional.

Segundo Lukács, é essa condição confusa dos textos desse período que, ao perder o contato com a época, pela distância temporal e devido a precariedade mesma do material deixado, conduz certos intérpretes a desconhecer o fundo contextual impregnado neles, e a tomá-los como textos carregados de misticismo palatável ao reacionarismo (sempre interessado em apropriar-se de filósofos). Daí tanto mais necessário se faz trazer à baila o contexto, a fim de que se recupere “o núcleo racional” entrementes marcado naquele amontoado de contradições. E é a escavação em direção a esse núcleo que poderá nos esclarecer o ponto de viragem no pensamento hegeliano, de Berna à Frankfurt, isto é, de uma oposição ferrenha à sociedade burguesa, que o conduzia diretamente ao elogio da experiência comunitária grega e romana, à uma paulatina aceitação de sua existência como algo ao mesmo tempo passível de ser mudado sem precisar ter necessariamente transgredidos seus limites e marcos. “A questão se coloca agora de outro modo. Hegel parte da vida do indivíduo” (*id.*, *ibid.*: 130). Se, antes, a dissolução da vida comunitária deixava o indivíduo aquém de suas potencialidades, e somente a constituição de uma nova ordem comunitária poderia dar ao indivíduo uma nova chance de recuperação de seu vigor e de sua dignidade, o que Hegel agora se pergunta é como seria possível ao indivíduo aceder à esta sociedade já instituída e, nela, fazer valer seu direito à liberdade, isto é, seu poder de fazer dessa sociedade que se lhe aplaca uma coisa sua, uma coisa de que poderia ser partícipe e ator (*id.*, *ibid.*: 130). A crise pessoal, como se vê, agudiza a percepção da realidade

vigente, e a torna por assim dizer mais real na medida em que força o filósofo a lidar com ela de um modo que ela seja sentida como intransponível.

Mas em meio a esse contraste entre o autor e o contexto, a obra segue seu curso no trabalho de criação de um instrumento conceitual adequado à lida com a nova tarefa que a conexão entre realidade e crise pessoal impõe. “A categoria central com que Hegel intenta expressar neste período seus esforços filosóficos é a de amor” (*id.*, *ibid.*: 130). Se em Berna a “realidade subjetiva” buscava seu conteúdo recorrendo à riqueza de experiência deixada pela história das antigas repúblicas, agora, no início de seu período frankfurtiano, essa mesma realidade, que é o Conceito em estado nascente, o Conceito em formação, a efetividade capaz de ultrapassar, por meio de sua unidade, o dilaceramento corrente da sociedade burguesa, é concebido como “amor” que, por sua vez, é pensado como o nexo capaz de sobrepujar a contradição entre o sujeito e o objeto, a liberdade e a natureza, o real e o possível, o um e o outro, o indivíduo e a sociedade (*id.*, *ibid.*: 142), pois que o amor é concebido como “o divino”.

Recorrendo à noção de amor como unidade de iguais que se davam como díspares, Hegel, que se distancia pouco a pouco da ideia inicial de retomar o ideal da Antiguidade, vai se reconciliando com a religião. Porém, a religião, aqui, não é necessariamente *religião instituída*, senão a experiência concreta pela qual o divino se manifesta; e o divino se manifesta, desde aí, para Hegel, como unidade dos opostos que, pela experiência do amor que suplanta a reflexão e corre nos veios da vida, isto é, da “moralidade” entendida como a “totalidade do comportamento do homem na sociedade burguesa” (*id.*, *ibid.*: 136), cria os meios de reconciliação daquilo que a potência da história (“as forças impulsoras do desenvolvimento social” < *id.*, *ibid.*: 152>) deixou em estado de

dilaceramento e contradição. Para usar um termo que não é de Hegel nem de Lukács, poder-se-ia dizer que o visado aqui por Hegel seria, antes, uma *religião instituinte*, porque o pensamento do *amor* como *divino*, isto é, como unificação, tem em vista, de fato, a tentativa de apreender o nascimento do Estado (em seu conceito) como lugar da superação das contradições sociais.

A questão do Estado, ou da falta dele, isto é, a necessidade de reconciliação social, “em que os costumes, e não as leis, convertem uma multidão em nação; em que a coincidência de interesse, e não o mandato geral” (*id.*, *ibid.*: 158) apresenta (nas palavras de Hegel) “o povo como Estado” (*id.*, *ibid.*: 158), deixa-se ver melhor quando Lukács se põe a lidar, agora, diretamente com o segundo elemento da constelação “autor, obra, contexto”. De novo o crítico o envolve em tríplice relação: a obra com ela mesma, bem entendido, e, daí, a obra com o autor e com o contexto. No que diz respeito à relação obra-obra, é preciso, como sói, tomá-la em seu estado atual preciso, e este estado, como sabemos, é o estado de fragmento. O que isso dá a pensar? A resposta a esta pergunta lança de volta a obra à sua relação com o autor: Hegel a deixou assim; foi sua condição de jovem pensador hesitante, ainda não capaz de dominar um discurso filosófico consequente com posições políticas amadurecidas que o forçou a deixar inacabada uma série de escritos. Mas, e aqui se introduz a relação entre a obra e o contexto, em que ponto esses escritos se interrompem? “Por seu estudo da situação alemã, Hegel chega a prever o afundamento da Alemanha como nação e como Estado e sua definitiva atomização, e vê nisso uma possibilidade real e ameaçadora. Como alternativa indica, sem dúvida, uma solução contraposta a esta, mas sempre que o manuscrito chega a esse ponto o texto ou a discussão se interrompe” (*id.*, *ibid.*: 155). O traço formal mais marcante dos textos desse período é essa interrupção. *A interrupção como forma*, muito mais que os próprios conceitos pouco

trabalhados e, por isso, obscuros e místicos, indica o núcleo mais concretamente político de suas exposições (*id., ibid.*: 159). Para Lukács, com efeito, “nasce dos problemas histórico-políticos a forma filosófica da abordagem” (*id., ibid.*: 160), e se o “fragmento se interrompe precisamente quando tinha que explicitar as consequências concretas” (*id., ibid.*: 161), permanece em jogo, desempenhando papel crucial no interior da prosa filosófica, a situação complicada da Alemanha em seu movimento cheio de tropeços rumo a uma unificação que, como saída da velha sociedade feudal e entrada no novo mundo burguês, permanecerá ainda por longo tempo sem horizonte algum de concretização.

Essa situação ficou conhecida como “a miséria alemã” (Arantes, 1996a). O exame de Lukács dos textos hegelianos focaliza, então, mas sempre dentro da tarefa de explicitar a *forma objetiva* como tal (o autor com a obra e com o contexto; a obra com o autor e o contexto; o contexto com o autor e com a obra), o terceiro elemento da tríade “autor, obra, contexto”. No que se refere à relação do contexto com o autor, Lukács escreve: “Neste período de transição tem-se a impressão de que Hegel se lança apaixonadamente a solucionar os problemas que o movem como problemas diretos, como questões pessoais vitais, e que cada vez tem de saber que nem seu saber histórico-social nem seu instrumental filosófico bastam para solucionar esses problemas de forma adequada às suas pretensões e aos próprios problemas” (*id., ibid.*: 161). Já no que diz respeito à relação entre o contexto e o texto, Lukács leva em conta o estado em que se encontrava a sociedade burguesa àquela altura, com suas contradições e dualidades, mormente aquela decorrente da divisão social do trabalho a demarcar um fosso entre trabalho intelectual e trabalho manual, e o modo como isso se reflete na obra kantiana, mais precisamente, em sua ética do dever-ser que, desligando o espiritual do sensível e impondo (contra a natureza) o primeiro ao último, decalcaria,

no nível da moral, a divisão burguesa do trabalho social, instituindo uma sobrecarga de *positividade*, que se trataria de sobrepujar por uma experiência de autêntica unificação. Essa ética, que também fora, segundo Lukács, a ética de Fichte, transladando para as contradições decorrentes desse *parti pris* dualista entre o ser e o dever-ser as contradições da própria sociedade burguesa, cria o espaço do problema que será comum ao jovem Hegel tanto quanto aos poetas Goethe e Schiller: as colisões sociais decorrentes das colisões de deveres que o desnível, criado pela ética fichte-kantiana, entre o ser da natureza e o dever-ser da moral implicava. “A polêmica contra a opressão da natureza pela concepção kantiana do dever moral é um motivo crítico bastante comum à época” (*id.*, *ibid.*: 163). Mas, enquanto Goethe “ignora soberanamente os problemas metodológicos da ética idealista” (*id.*, *ibid.*: 169), que expressa visões sociais de certo momento do desenvolvimento burguês, a saber, “o período ascético, a espiritualização radical e a projeção idealizada das exigências morais da sociedade burguesa no céu” (da lei moral) (*id.*, *ibid.*: 166), o “desejo do jovem Hegel é”, em contrapartida, “explicitar todas as contradições que resulta da ética kantiana para chegar com a ajuda dessas contradições a uma determinação do que exige do homem vivo a totalidade da vida, a ‘vida religiosa’, a sociedade burguesa¹³ tal como ela realmente é” (*id.*, *ibid.*: 169). É, com efeito, por meio dessa tentativa de explicitar as contradições que Hegel, na medida em que aprofunda seus conhecimentos econômicos da sociedade burguesa, chega de pouco em pouco à concepção do caráter ontologicamente contraditório da realidade posta, até vir a perceber a própria contradição como motor de

¹³ Observe-se a identificação entre vida religiosa e sociedade burguesa. Cf. BENJAMIN, 2013.

todo o ser social, o da sociedade burguesa, cuja “anatomia” (*id., ibid.*: 182) seria, porventura, a economia política.

É nesse momento que o contexto encontra-se com o próprio contexto, e a obra hegeliana é fígada como inteiro processo de adentrar nos segredos de sua própria época, no núcleo vivo das contradições vigentes, nascidas das concretas relações do mundo do trabalho. De uma honestidade intelectual impecável, Lukács mostra a dificuldade imensa de documentar esse passo e, confiando no trunfo da obra posterior de Hegel, aposta na hipótese mais ousada, embora também mais fecunda: “é muito verossímil que o estudo de Adam Smith haja significado um ponto de inflexão no desenvolvimento de Hegel” (*id., ibid.*: 182), e continua: “Pois o problema do *trabalho* como modo central da atividade humana, como realização – segundo a terminologia hegeliana da época – da identidade de subjetividade e objetividade, como atividade que supera o morto da objetividade, como motor do desenvolvimento que faz do ser humano um produto de sua própria atividade, este problema no que se expressa o autêntico paralelismo da filosofia de Hegel com a economia clássica da Inglaterra, apareceu muito provavelmente pela primeira vez no curso de seu estudo de Adam Smith” (*id., ibid.*: 182). O trabalho, lembrará Lukács, que mais tarde aparecerá em Hegel como a determinação central do “negativo”, ali é concebido como “destruição útil” (*id., ibid.*: 188), fórmula que enlaça, num só movimento, utilidade finalística e trabalho, “ideia básica da dialética hegeliana” (*id., ibid.*: 188), o movimento de pensamento que internaliza, para melhor pensá-lo, o movimento interno da própria sociedade capitalista.

Mas, sabendo serem as cadeias da lógica algo inexorável, Hegel será obrigado a ver a situação do ser humano sob a sociedade burguesa como “destino”: “Hegel contempla a partir de então a economia, a vida econômica do ser humano, sua determinação pela relação econômica e

com as coisas, como um ‘destino’ insuperável” (*id.*, *ibid.*: 190s). Daí a necessidade, para ele, de uma nova consideração da religião cristã, a qual ele fará justamente sob o signo do “destino”, na obra, inacabada, sobre *O cristianismo e seu destino*. Nesta obra, de fato, Lukács observa uma verdadeira guinada da preocupação hegeliana em face do cristianismo: Hegel deixa de ver nessa religião o sustentáculo espiritual da positividade da sociedade absolutista-feudal, como em Borna, e passa a considerá-la, em vista de uma experiência possível de amor, na qual o indivíduo pudesse aceder a certa universalidade (a certo alargamento de si como realização integral de si mesmo), de um modo menos severo. Todavia, não deixa de ver os limites do alcance da religião cristã para a solução do problema sempre já posto: o problema da liberdade como realização do indivíduo.

“O caráter contraditório desta obra sua”, escreve Lukács, “consiste precisamente em que Hegel se vê movido a ver na religião a única superação real da positividade na vida”, isto é, da destruição dos entulhos do real posto como obstáculo à atividade capaz de liberar os indivíduos de determinações a eles externas, “e ver no cristianismo o protótipo da religiosidade, ainda que, na continuação, depois de todas suas construções místicas tão favoráveis ao cristianismo, acaba por chegar a um resultado negativo: ao resultado de que o cristianismo é incapaz de superar a positividade, o morto da vida, o resultado de que, definitivamente, o cristianismo é uma atitude ante o mundo morto dos objetos, uma atitude tão subjetiva quanto o amor, e que, tanto quanto o amor, deixa o mundo-objeto sem superá-lo” (*id.*, *ibid.*: 194). Essa situação *paradoxal* é testemunho material da *contradição* vigente tanto no mundo social quanto no próprio pensamento hegeliano, que são idênticos nisso: são obras de uma atividade livre que, entrementes, encontram em si elementos objetivos, já cristalizados e, portanto, aparecidos como estranhos a elas, e que resistem, por isso, a uma completa identificação

com os objetivos dos sujeitos que as produzem, “pois a superação da positividade, no pensamento de Hegel, é não só a aspiração à prova de que tudo que aparece de um modo socialmente positivo é um produto da atividade humana, senão que também a exigência idealista da superação da objetividade em geral” (*id.*, *ibid.*: 199). Mas, as ações conscientes do ser humano na história “resultam em algo diverso, algo maior do que se propunham” (*id.*, *ibid.*: 200).

E, então, de pouco a pouco o que aparece como *paradoxal* e *contraditório* vai se configurando mais e mais como também *trágico*: “Aqui se expressa claramente a tendência central do período de Frankfurt: a religião é a esfera em que se consegue a objetividade verdadeira e viva, idêntica com a subjetividade” (*id.*, *ibid.*: 201), mas as soluções daí provenientes são “radicalmente contrapostas e antinômicas” (*id.*, *ibid.*: 203), e é em meio à impossibilidade de se decidir por uma delas que o *trágico* desponta como *destino* do qual se pode tanto fugir como encarar, pois que dará no mesmo, já que destino é uma “necessidade histórica” (*id.*, *ibid.*: 207), isto é, tal qual o ser parmenídico, se alguém resolve ficar e encarar, não resolveu nem decidiu nada, pois já sempre esteve na e com a coisa a ser encarada; se foge, para onde mais pode ir, senão para a coisa mesma já sempre posta na outra parte de si que jamais deixa de ser ela mesma?

A religião cristã é solução contra o descompasso entre o ser humano e as objetivações do mundo porque dá-se como unidade viva entre os seres humanos que se enlaçam no amor de Deus; ou melhor, Deus mesmo é a realidade viva, proveniente e revelada pelos laços de amor entre seres humanos: “esta unidade da vida deve ser realmente uma unidade viva, um relação dos seres humanos entre si sobre tal base, em uma tal divina harmonia” e esta harmonia é, “segundo Hegel, o Reino de Deus” (*id.*, *ibid.*: 204). Mas, como garantir a efetividade da reflexão filosófica, signo da

liberdade do sujeito, se a subjetividade se dissolve nessa harmonia religiosa? E aqui a antinomia: Ou bem se toma a sério a objetividade sem objeto dessa relação religiosa de onde Deus brota como a própria relação entre os seres humanos, “e então tudo se dissolve em uma mística névoa; ou bem se mantem fiel ao pressuposto de que a reflexão não desaparece totalmente na vida religiosa, senão que só está superada dialeticamente nela, e então resulta que” o conceito hegeliano de religião “é absolutamente inadequado para superar dialeticamente as contradições a cuja solução se destinava” (*id., ibid.*: 203).

O trágico do destino aí presente é que o ser humano não pode renunciar à reflexão sem perder-se a si mesmo; nem pode deixar de buscar a unidade com o todo, que é de certo modo perder-se a si mesmo como forma de encontrar-se, sem renunciar à reflexão. “O destino é este movimento dialético da totalidade da sociedade, a autodestruição e a autorreprodução desta vida mesma” (*id., ibid.*: 209). E isto envolve uma relação bilateral entre a sociedade burguesa e o indivíduo e seu destino nesta mesma sociedade (*id., ibid.*: 212). Para Hegel, não se trata de que o indivíduo (esse particular) se esforce, tal como quisera Kant, para fazer jus às injunções da sociedade (esse universal), pela subordinação ao imperativo categórico, mas de introduzir a dialética do universal e do particular na relação entre indivíduo e sociedade. “Indivíduo e sociedade se concebem nesta conexão do destino como poderes em luta; a força se contrapõe à força, e pela luta se renova constantemente a viva unidade do todo” (*id., ibid.*: 209s). A introdução dessa dialética, ao mesmo tempo que avança para um resultado positivo, aprofunda os dados do problema central.

Como amar (estar junto em harmônica unidade) aqueles com quem só podemos estar juntos sob a forma da luta, do conflito? A tentação de formar pequenas comunidades foi “um traço geral da época” (*id., ibid.*:

217) de Hegel. Nesse ponto, Lukács recorda o *Wilhelm Meister*, de Goethe, “em que uma tal comunidade de alto nível intelectual e moral não só trabalha no sentido da recíproca educação de seus membros em busca do ideal do ser humano harmoniosamente desenvolvido do humanismo, senão que se propõe também metas sociais, a saber, a liquidação voluntária e pacífica dos restos feudais, o traslado da antiquada produção agrícola a uma via capitalista” (*id.*, *ibid.*: 217). Mas, dirá ainda, tudo isso não passa de “ilusões humanistas” (*id.*, *ibid.*: 217) de poetas bem intencionados. Restam, portanto, a situação contraditória e o texto contraditório, ambos inacabados, compondo um todo que é, ao lado do filósofo consciente da contradição, a “forma objetiva” de que falávamos acima: a percepção e apreensão do mundo no próprio estado do texto.

Todavia, alguns anos depois, a partir de 1801, já em Iena, Hegel começa a se deter tão cerradamente nos problemas do discurso filosófico que, como aquelas figuras em que subitamente o que era frente torna-se fundo, mais e mais a relação entre o forma do discurso e seu referente social-histórico, na medida em que cresce em clareza conceitual, torna-se opaca enquanto enquadramento das questões, como se perdesse o “fio da meada” (Arantes, 1996)¹⁴. Mas se engana quem

¹⁴ Como o aporte que Lukács traz de sua leitura do “Fragmento do Sistema de Frankfurt” e da nova introdução à “Positividade da religião cristã” não acrescenta nada quanto ao nosso interesse imediato, que tem sido ressaltar o método de Lukács na leitura de Hegel, deixaremos essas partes sem comentários. Sejam ditas, porém, somente duas coisas: o fragmento, não destoando da tese geral do texto anterior sobre o cristianismo e seu destino, quanto ao primado do religioso sobre o filosófico, revela, todavia, uma dialética mais flexível, a ponto de levar o jovem Hegel à seguinte formulação, bastante próxima do que seria sua dialética madura: “A vida é a conexão da conexão e da não-conexão”, ou, segundo outra tradução: “la vida es la unión de la unión y de la no-unión” (HEGEL, 1978, p. 401); e, quanto ao novo começo do escrito de Berna, três elementos antecipam a obra posterior: a noção de ideal como “conceito concreto” (LUKÁCS, 1970, p. 234); uma mais forte historicização do pensamento, ou, nas palavras de Lukács, “um robustecimento do sentido histórico em Hegel” (*id.*, *ibid.*: 236) e, além disso, a nova formulação do problema da positividade, que introduz a dialética do verdadeiro e do falso, onde, também em antecipação, o “verdadeiro é o todo” (*id.*, *ibid.*: 241), e o falso é a tentativa de puxar e enfatizar apenas um dos lados da questão. Daí, a religião cristã, que era concebida em Berna como pura positividade, agora é vista segundo o movimento de positividade e não-positividade, pois se ela se tornou positiva, isto claramente indica que, em sua origem, ela não o era e, portanto, a verdade sobre ela precisa levar em conta a totalidade desses dois momentos.

supor que, estando somente em meio ao arcabouço lógico de categorias do pensamento, estaremos, entretanto, longe das urgências da vida do dia a dia e de suas injunções econômico-políticas. Toda a obra posterior de Hegel continuará empenhada em apreender em conceitos e nas figuras dos conceitos as agruras e os emaranhados da época.

Mas isso em nada garante a leitura que pudesse fazer de Hegel um simples cristão protestante. A ambiguidade de Hegel em relação ao cristianismo, diz Lukács, permanece "insuperável" (*id.*, *ibid.*: 242). Todavia, é possível em todo o caso dizer que, no andamento de seu pensamento, quando da elaboração da dialética do finito e do infinito, Hegel "arrebatoou toda transcendência ao infinito" (*id.*, *ibid.*: 242). É em direção à imanência que se desenvolverá o pensamento de Hegel, e é nela que se pode traçar as relações entre filosofia e economia política segundo uma dialética que, se só pode ser desprendida mais tarde, nasce, contudo, em meio ao *fertilizante das contradições* que se acumularam no caos de fragmentos de Frankfurt. (Para mais, cf. RANIERI, 2011.)

6

O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA NA CENA CONTEMPORÂNEA ¹

O “todo”, em grego, diz-se “*holos*”. Quando envolve a totalidade das coisas, o *holos* é o *cosmos*, o universo; quando envolve o conjunto da vida familiar, chama-se *oikos*, a casa ou, para usar um termo português usado pelo autor de *Marília de Dirceu*, o “casal”, coleção de bens, teres e haveres que constituem a riqueza, o tesouro de uma família, mas, por extensão, a própria família: o “casal” e os filhos, os empregados e agregados. Entre o *oikos* e o *cosmos*, situa-se uma outra espécie de totalidade, a *polis*, a vida pública, dentro da qual o homem é concebido, note-se bem, não como “indivíduo”, mas como um *cosmion*, um pequeno universo.

O indivíduo, aquele que não se divide e, portanto, não se multiplica, aquele que se afasta da *polis*, e pretende viver fora de sua afluência e influência, é designado *idiotés*, termo não sem razão muito próximo do nosso comum “idiota”. No fundo resta, afinal, que o “indivíduo”, estritamente considerado, será sempre um “idiota”, ainda que todo um tipo de organização social tenha se organizado para produzi-lo e reproduzi-lo no atacado e a granel. Mas, ao dizê-lo assim, estamos longe de, com isso, afirmar qualquer tipo de desprezo pela singularidade da pessoa humana, justamente porque temos em vista a necessidade de fazer a crítica da noção de indivíduo em proveito do portador referencial dessa noção, no sentido de resgatá-lo para uma outra compreensão de si, uma compreensão que lhe conferiria, desde dentro, maior dignidade.

¹ Uma primeira versão deste texto foi escrita em parceria com a jornalista e filósofa Anette Maria Araújo Leal.

Não se trata, pois, de afirmar imediatamente o primado do todo (o social) sobre as partes (os assim chamados “indivíduos”), nem tampouco, está claro, o primado desses indivíduos sobre o todo social, mas, antes, trata-se de pensar um conceito de “cada um” de nós que consiga resgatar a dignidade do “cada um” sem tornar ninguém mais “idiota”.

A questão, então, do seguinte modo constitui-se: como decidir-se entre a perspectiva metodológica, que parte do indivíduo em direção ao todo do mundo cultural, social e histórico (individualismo como valor social, primado das partes sobre o todo), e aquela outra perspectiva, que parte desse mundo como um todo (*holos*) para elevar à inteligibilidade a noção de indivíduo (o holismo, primado do todo sobre as partes)? Esse dualismo de valores sociais foi estudado de um modo sistemático, ao longo de décadas do século 20, pelo etnólogo francês Louis Dumont, em cujo *Homo aequalis* escreve: “A grande maioria das sociedades valoriza, em primeiro lugar, a ordem, portanto, a conformidade de cada elemento ao seu papel no conjunto, à sociedade como um todo; chamo esta orientação geral dos valores de ‘holismo’” (Dumont, 2000: 14). O holismo seria o modo de ser de uma dada sociedade cuja marca distintiva pôr-se-ia na força da hierarquia na tarefa de organização das relações sociais. Em contraposição à hierarquia, “outras sociedades, como a nossa, valorizam, em primeiro lugar, o ser humano individual: a nosso ver, cada homem é uma encarnação da humanidade inteira e, como tal, é igual a qualquer outro e livre. É o que chamo de individualismo” (Dumont, 2000: 14). A força da igualdade e da liberdade asseguraria o valor maior em torno do qual as relações sociais se desenrolam, nem sempre, entretanto, uniformemente. Nosso trabalho desejaria encontrar um rumo de pensamento no qual pudesse pensar essa dupla possibilidade metodológica e sociológica, entre a ordem que garante a sociabilidade comunitária e a liberdade que permite a realização

possivelmente completa de cada um de nós, não enquanto “indivíduo” (ser separado, abstrato), mas enquanto singularidade pessoal (ser concreto, ser de relações).

A nossa hipótese de trabalho é que a noção de pessoa, elevada por Paul Ricœur a conceito, candidata-se com muita probabilidade de êxito a desempenhar essa função de unidade, sem deixar de lado a dupla perspectiva do holismo e do individualismo como valores sociais e perspectivas metodológicas. Mas, para chegarmos a esse ponto, digamos, de uma “solução”, que é também uma abertura como convite ao pensamento, onde situaremos o ponto de nascença de nosso próprio conceito de *povo infinitamente pequeno*, é preciso explorar mais e com mais afinco o próprio problema desse dualismo de perspectivas antropológicas.

Para tanto, vamos apresentar uma versão do individualismo a partir do Existencialismo de Jean-Paul Sartre; vamos expor um tipo contemporâneo de holismo na figura do filósofo e sociólogo escocês Alasdair MacIntyre; vamos mostrar o profundo estado crítico em que Martin Heidegger deixa essa dualidade entre holismo e individualismo para, só então, abordarmos a noção de “pessoa” no rico pensamento de Ricœur.

Sartre e a subjetividade: um individualismo universalista

Vamos tentar precisar melhor o que seja a perspectiva do individualismo metodológico, a partir de um exame da relação entre o pensamento de Jean-Paul Sartre (1904-1980) e o conceito de subjetividade. Faremos isso mediante a evocação de seu famoso texto *O existencialismo é um humanismo*. Esse texto, a nosso ver, foi construído sobre duas teses: (i) a existência precede a essência; e (ii) o homem é plenamente responsável. O existencialismo de Sartre é uma doutrina que torna a vida humana

passível de ser pensada em sua extrema radicalidade; declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana, e deixa, apesar das imensas injunções a que o mundo submete o ser humano, sempre uma possibilidade de escolha aberta a este último. Segundo nosso autor, há duas escolas existencialistas, que mantêm em comum o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou seja, que a compreensão sobre a questão do ser humano parte da subjetividade: uma, ateia; outra, cristã.

A perspectiva existencialista inverte a visão técnico-filosófica do mundo, segundo a qual a essência — conjunto de receitas e características que permitem definir e determinar uma presença — precederia a existência. Ou, em outras palavras, para o existencialista: a produção precede a existência produzida. Para Sartre, à visão técnica vincula-se a ideia de que o ser humano é dotado de uma *natureza humana*, que se constitui no conceito do humano encontrado em todos os seres humanos, e que caracterizaria, por exemplo, a filosofia de Diderot, de Voltaire, e mesmo de Kant. Sartre, porém, pertence à escola do existencialismo ateu, cuja argumentação parte do pressuposto de que se Deus não existe, pelo menos o ser humano é um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser determinado por qualquer conceito como sendo isto ou aquilo. Assim explicita-se o primeiro princípio do existencialismo: o ser humano existe, descobre-se e surge no mundo para somente depois definir-se, e isso a partir do que ele próprio fez ou fizer de si, e não por meio da descoberta de uma essência que sempre esteve lá. Portanto, não haveria uma *natureza humana*, uma vez que o ser humano é como *cada um* se concebe depois da existência vivida por cada um, e depois de suas intervenções (ou omissões) no mundo. A isso é que Sartre chama subjetividade: o homem é um *projeto* que se lança ao mundo, nada

existindo anteriormente a este projeto que fosse revelado pela existência, mas que é, antes, construído pelo existir mesmo da existência vivida.

O segundo princípio do existencialismo, decorrente do primeiro, consiste em que o ser humano é responsável por aquilo que é, bem como é responsável por todos os outros seres humanos. Este é o sentido mais profundo do existencialismo defendido pelo autor, o lugar metodológico no qual o apoio mais profundo à tese individualista resvala de propósito para um sentido universalista; ou melhor, é um holismo defendido do ponto de vista radical da individualidade inscrita no conceito filosófico de subjetividade: cada ser humano se escolhe a si próprio, em sua singularidade inescapável, mas nesta escolha ele implica, severamente, todos os demais seres humanos, uma escolha que define uma imagem válida para todos e para toda uma época.

Como ocorre essa passagem, no interior da subjetividade e sem sair dela, para uma intersubjetividade? Nesse processo de escolha de si mesmo e envolvimento da humanidade por uma espécie de exigência rigorosa, o ser humano vivencia a angústia, o abandono e o desespero. O primeiro sentimento é experimentado por ele quando percebe a sua total e profunda responsabilidade, no momento em que escolhe ser isto ou aquilo, uma vez que tal escolha é, simultaneamente, um compromisso com e um chamamento a toda a humanidade: não há escolha pessoal que não deixe de implicar, em cada um, o todo da humanidade. A angústia é parte da própria ação de escolher, porque uma vez feita a escolha algo se ata a quem escolhe, mesmo se ou quando volta atrás. O abandono, de seu lado, é o sentimento do ser humano quando percebe que, se Deus não existe para sancionar ou justificar um destino, tudo é permitido, isto é, não há destino prévio que me daria a desculpa de que não pude a não ser escolher o que escolhi, não há desculpas ou justificação para meus atos, porquanto não sendo

determinado por uma natureza humana dada e imutável, nem por um Deus que me tivesse feito tal e qual que não poderia de modo algum ser outro, sou inteiramente liberdade.

Por outro lado, a inexistência de Deus implica na ausência de valores ou imposições que legitimem o comportamento desse homem livre. Condenado a ser livre por não ter criado a si próprio, o homem encontra-se lançado no mundo como responsável por tudo o que fizer a si mesmo e de si mesmo, acrescido do fato de que neste fazer implica toda a humanidade: ao me escolher tal, é a humanidade inteira que em mim faz essa escolha. Sem apoio e auxílio de Deus ou da natureza, o ser humano se inventa e pode se inventar a cada instante. Nisto reside sua liberdade, mas também o seu abandono e o seu desespero, pois não há nenhuma moral geral que indique o que deva ser feito: o ser humano está sempre entregue a si mesmo, ao mesmo tempo em que sabe que esse si-mesmo a que ele está entregue implica sempre a humanidade como um todo.

Os limites da ação possível são estabelecidos por sua própria vontade. Entretanto, essa condição não conduz a uma inércia ou ao quietismo, porque para nosso autor só há realidade na ação, uma vez que a vida do ser humano se realiza no conjunto dos seus atos, estando o seu destino dependente unicamente do seu próprio agir. O ser humano está inserido numa situação organizada, condenado a fazer escolhas, implicando nessas escolhas toda a humanidade que se liga a ele no fato mesmo de ele existir como ser humano. Porque não está de antemão realizado, o homem faz-se, e, fazendo-se, faz o ser do próprio humano.

Ao fazer-se, faz uma escolha moral ligando-se a um compromisso com os demais seres humanos: vocês podem esperar isso de mim e eu posso esperar isso de vocês já porque fiz a experiência dessa possibilidade de ser, e, portanto, abri um campo do possível onde o possível fez-se real em mim. O experimento torna-se modelo. A

liberdade do indivíduo implica a liberdade dos outros. Neste sentido, existencialismo é humanismo porque está ligado ao fato de que não há outro universo senão o universo da subjetividade humana, a qual conduz o homem sempre para fora de si, superando-se a si como um mero projeto e, desse modo, realizando-se assim como este *humano*.

Em resumo, Sartre expõe do seguinte modo os dois conceitos básicos de seu pensamento: a existência precede a essência, isto é, “o homem não é mais que o que ele faz. (...) É também a isso que se chama subjetividade” (Sartre, 1973: 12); e, em seguida: “Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana” (Sartre, 1973: 12), o princípio da responsabilidade: o que quer que eu faça de mim, estou fazendo, em verdade, o ser do ser humano e, com isso, estou ligando todos os outros às minhas decisões e ações feitas a partir daquelas decisões.

No primeiro enunciado enlaçam-se todos os motivos do discurso reconhecido com facilidade como *existencialista*: não há natureza humana; cada um é um nada (pura indeterminação) e é do fundo desse nada (do indeterminado, do não-determinado) que ele experimenta a liberdade (o não-determinismo) para inventar-se a si mesmo, seja na autenticidade de uma vida que se sabe inventada, seja na má-fé de uma vida que tenta passar como eterno e assegurado um jeito de ser que fora, em verdade, uma escolha de ser anteriormente feita; um ser, portanto, histórica e biograficamente construído para ser *assim* e não de *outro jeito*. Num caso como noutro, sustenta-se a ideia central da subjetividade. O sujeito é sua escolha. O sujeito é livre para escolher. E mesmo que não escolher, essa será a sua escolha. Não há modo de escamotear, nem de escapar. Tudo o que é, é porque tem sido, e tem sido porque fora escolhido para ser, e desse modo poderia, sempre, ser

diferente, ser vário, ser outro. Nada fisga o ser humano em uma essência pétrea ou petrificante. A essência dele é o sumo de suas escolhas: e escolher é agir. O ser humano, pois, seria um animal que se realiza no ato de fazer-se, e se faz porque projeta fazer, toma alternativas múltiplas, e escolhe.

Entretanto, o ato de escolher não é desprovido de perigos. Não é um sujeito absoluto o que escolhe. Não é uma liberdade cega. Fosse assim, e viver seria uma brincadeira: cada dia um projeto; cada hora, uma realização contraditória. A festa de ser, em cada instante, outro, saboreando a multiplicidade de si dentro de uma loucura imprevista, mas previsível. Entrementes, o existencialismo de Sartre é um pensamento sisudo, e austero. Ele não está de brincadeira. O ato da escolha é precedido por um forte sentimento de incômodo: a angústia antes referida. E para um ser humano angustiado não há festa. Há é aquela sensação de sufoco: a angústia não é uma escolha do indivíduo, porque a angústia o precede. Aqui o limite de sua liberdade: o indivíduo se pega angustiado; é algo que o tem e o detém, e não algo de que ele possa simplesmente desfazer-se. Aqui, também, a emergência do segundo princípio acima enunciado: “impossibilidade para o ser humano de superar a subjetividade humana”. A angústia é um cerco. Um cerco desde o dentro do próprio ser do ser humano. Fosse possível essa superação, esse desvencilhar dos outros em mim mesmo, e todas as minhas escolhas diriam respeito *apenas* a mim, e a ninguém teria de *prestar contas*, ou ninguém precisaria ser implicado. Sairia de casa com a decisão tomada, ou tomaria a decisão de só ficar em casa, e agiria aqui como ali sem dar muita importância a nada nem a ninguém mais.

Todavia, não é assim. Antes da decisão sou agarrado por um sentimento que não gostaria de sentir, mas que a mim não me chega quando eu quero ou se vai quando eu deixo ir, mas que atravessa meu ser

desde baixo, e me constitui por inteiro, antes mesmo de eu ser isso ou aquilo que se poria como capaz de desconjurar-lo: o sentimento de angústia. E o que me diz esse sentimento? De onde vem que me sinta angustiado? A angústia é o buraco em mim por onde sou obrigado a ver, dentro de minha própria liberdade de escolha, à espreita, os outros homens e o mundo onde vivo. A angústia é a mola de passagem do individual para o coletivo (os outros e o mundo); do particular para o universal: é no mais fundo de minha subjetividade que o outro e o mundo aparecem como concernidos a mim, e é à pressão desse vazio-que-não-é-vazio porque não me preenche e no entanto me arrebatava desde dentro, e a essa pressão que chamamos de angústia. E por isto me angustio: porque minha decisão, minha escolha, nunca poderá ser apenas minha, arrasta comigo os outros. Será, queira eu ou não, uma escolha que traz consigo toda a humanidade e me engaja na responsabilidade para com o mundo e os demais seres. Uma escolha de um presidente da república atinge o país. Uma escolha *minha* atinge toda a humanidade.

Ninguém gostaria que fosse assim. A subjetividade, aliás, sempre fora pensada como algo do indivíduo, ou situado *no* indivíduo. Em Sartre, o indivíduo se experimenta *como* sujeito e, como sujeito, vê-se inteiro dentro da maleabilidade da liberdade; dentro de sua liberdade, nada lhe determina e, por isso, todas as escolhas são virtualmente possíveis. Entretanto, na hora de tomar *minha* decisão, advém-me a angústia. O segredo de minha liberdade é que sempre terá de partir de mim o que quer que eu queira ver realizado. O segredo de minha angústia é que, sempre que vou escolher, noto a contragosto que não posso querer nada sozinho; não posso evitar a possibilidade de minha escolha ser também a escolha de outros; não posso fazer de conta que minha escolha seja uma escolha única e intransferível. Cada vontade

minha, por mais exclusiva, ou ainda, ali mesmo onde é pura exclusividade, implica a existência dos outros.

Subjetividade, assim, é o nome do lugar onde se encontram o eu, os outros e o mundo não uma instância metafísica na qual o eu sozinho é o dono e o senhor do sentir e do sentido. Trazendo a responsabilidade toda para o lado do indivíduo, Sartre nem por isso se desfaz da exigência de pensar a inevitabilidade do todo (os outros e o mundo): seu individualismo é holístico ou, melhor, seu holismo se dá dentro da própria individualidade: esse todo é inscrito no próprio solo da liberdade *individual*, ou, mais rigorosamente, da liberdade “subjetiva”.

O processo de emancipação histórica da humanidade, ou será uma decisão de cada um, que implicará, de cada vez, a todos, ou não teremos jamais qualquer chance de fazer do mundo posto outro mundo possível. A humanidade como um todo (holismo) não existe senão no interior de cada sujeito humano (individualismo). Achamos ser Doistoiévski um bom exemplo literário disso. Por quê? Porque o sujeito, em Dostoiévski, é toda uma pletora de vozes entrecruzadas, segundo aquilo que Bakhtin chamaria de polifonia ou dialogismo.

MacIntyre e a tradição: na região do holismo

Assumindo explicitamente sua herança cartesiana, e expondo seu pensamento com clara ressonância kantiana, Sartre, ao fincar pé no conceito de uma subjetividade livre, coloca-se ao lado da “tradição” do Iluminismo e, com ela, ao lado da exaltação do indivíduo como meta e princípio. Essa tradição, todavia, conheceu ao longo do século 20 sérias objeções, não só filosóficas como também histórico-sociais. No meio dessas objeções, duas atitudes foram possíveis, ora um adeus geral à noção de racionalidade; ora um convite a um repensar essa racionalidade,

seja por um retorno à tradição kantiana, seja por um retorno à tradição aristotélica, em busca de uma racionalidade prática de melhor viabilidade para as demandas do século. Na obra *Depois da virtude*, Alasdair MacIntyre inscreve-se na veia de um contrailuminismo pelas vias de um retorno à tradição aristotélica. Em certa altura desse livro, faz uma abordagem sobre a vida humana como sendo um todo que proporciona à virtude um fim adequado. O autor explica que este entendimento não é, no entanto, próprio da contemporaneidade que, ao contrário e pelo fato de ter seguido o método moderno da segmentação, trata antes a vida humana como sendo diversas “vidas”, estando cada segmento orientado por normas e comportamentos específicos de cada uma delas.

Em decorrência da cisão que caracterizou a modernidade, aquela entre o eu e o mundo, separa-se a unidade da vida humana em indivíduos, por um lado, e os papéis por eles representados nas relações sociais, por outro. Sob esse prisma, o indivíduo distingue-se ainda dos relacionamentos sociais em cujo seio desempenha os tais papéis. Nesse contexto, o que se considera virtude restringe-se à capacidade ou à habilidade do indivíduo em bem executar um ato ou bem realizar uma atividade: é o reverberar ainda daquelas duas tradições pós-homéricas de que MacIntyre falou em seu *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, e que diziam respeito à busca, ou de excelência ou de eficiência na vitória de uma batalha. O que MacIntyre propõe é entender a vida humana, não mais em suas partes seccionadas, como se fossem independentes, mas como um todo, que pode ser explicado pela narrativa dos papéis que desempenha ao longo da sua história, do nascimento à morte. Ele quer pensar a vida humana do outro lado de Sartre, no lado de fora da subjetividade.

Na perspectiva de nosso novo autor, a *virtude* só é inteligível enquanto característica de uma vida una, íntegra, e não característica das “vidas” de um mesmo indivíduo.

A noção de virtude aí pressuposta está vinculada, pois, ao conceito pré-moderno de identidade — o eu como unidade narrativa, sem separação em vidas ou papéis paralelos. Uma identidade que é una, do nascimento à morte, em um movimento contínuo, mas sem segmentação, não uma série de momentos estanques e independentes.

MacIntyre entende que a segmentação falha na medida em que não se pode caracterizar o comportamento sem vinculá-lo à intenção que moveu o indivíduo a se comportar desta ou daquela maneira, bem como na medida em que não se pode ter uma intenção inteligível sem levar em consideração os cenários (contextos) em que a ação ou a atividade se realiza.

Os cenários, segundo nosso autor, são elementos que ajudam a tornar inteligível a intenção, tanto para quem a possui quanto para os outros com quem convive no momento em que ela se concretiza, porque fazem parte de uma história na qual se situam as histórias de cada vida humana, incluindo as mudanças que se operaram com o passar do tempo.

O autor ressalta que o comportamento, ao se concretizar, traz na sua composição as intenções, as crenças e os cenários da vida de quem realiza tal comportamento. Assim, as intenções que movem um indivíduo inserem um ato por ele praticado em dois contextos: na história própria do indivíduo e na história do cenário no qual tal indivíduo praticou o ato. Por isso, afirma ele: “A história narrativa de certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização dos atos humanos” (MacIntyre, 2001: 351). Ao referir-se a *ato humano*, não pretende o autor incluir-se na perspectiva da filosofia analítica que toma a ideia de “um” ato humano como fundamental para as teorias dos atos sociais. Para esclarecer em que diverge a sua argumentação da perspectiva analítica, MacIntyre chama a atenção para o conceito de *ato inteligível*, o qual se relaciona intimamente com a

responsabilidade de quem o pratica, ao qual caberá explicá-lo, de forma inteligível, sempre que assim se lho exigirem os demais indivíduos, que estão no contexto, e não numa subjetividade transcendental.

O autor amplia a noção fundamental de inteligibilidade tanto para os atos da fala quanto para as finalidades, tendo ambas como requisito comum um contexto como a conversa, por exemplo. Alasdair MacIntyre compreende a *conversa* como “a forma das interações humanas em geral” (MacIntyre, 2001: 355), a qual, assim como os atos humanos, se apresenta como narrativa encenada. Tal narrativa não se confunde com a ordenação de fatos desconstruídos que um escritor, ou um poeta ou um dramaturgo faz em um texto. Consiste essa narrativa na história dos indivíduos envolvidos em um cenário e na história mesma desse cenário. Depreende-se, portanto, disso, que, por serem as histórias vividas antes de serem narradas, a forma de narrativa adequada à compreensão dos atos humanos assim o é porque cada indivíduo vive e entende sua própria vida também em forma de narrativa.

No entrelaçamento dessas narrativas, os dramas de cada indivíduo influenciam e restringem os dramas dos demais, numa complexidade de redes de histórias, fazendo com que a ação e a narrativa se vinculem conceitualmente pela ideia de inteligibilidade como luz do próprio contexto ou cenário. Assim, o ato é *um* momento em uma história ou em várias histórias. Por conseguinte, há uma necessária e fundamental interdependência entre as ideias de história e de ato. Na complexidade de histórias que se entrecruzam, cada indivíduo “mergulha”, como se expressa, em uma história já feita por quem lhe antecedeu e, a partir desse mergulho inicial, dá a ela um prosseguimento que também sofre restrições de atos de outros indivíduos inseridos e com os quais convive nesse mesmo contexto em rede de interações. Até os cenários sociais

que constituem a história exercem, eles mesmos, influência sobre essa tarefa de continuidade que cabe ao indivíduo *atar*.

A essa altura da argumentação, o autor inscreve mais dois termos — imprevisibilidade e teleologia — como essenciais à compreensão da ideia de vida humana como uma unidade narrativa. Segundo ele, o tempo presente da vida humana coexiste com a imprevisibilidade do futuro cuja imagem já se lhe apresenta, bem como coexiste com as metas na direção das quais se move o presente e que deverão ser alcançadas no futuro imaginado. O tempo seria o fator do imprevisível, e as metas aquilo que seriam postas pela teleologia (o saber das metas e dos fins almejados, *telos*).

Teleologia e imprevisibilidade seriam, pois, condições necessárias à estrutura narrativa da vida humana. Ora, a inscrição desses dois termos não é sem consequência para o nosso argumento. MacIntyre introduz, então, a tese segundo a qual o ser humano é um animal contador de histórias que aspiram à verdade. Assim, a mitologia foi essencial para o entendimento de sociedade e para a educação visando às virtudes. Ele afirma que não há como se entender uma sociedade, qualquer que seja ela, sem se utilizar do “estoque de histórias” dessa sociedade.

Se a vida humana deve ser entendida como uma unidade de narrativa das histórias do indivíduo e dos cenários no qual existe, qual é o conceito de identidade pessoal aí subjacente? MacIntyre parte da tese de que, assim como a história não é uma sequência de atos — sendo este um episódio numa história possível ou real —, uma pessoa é o *eu* que habita um personagem da história, na medida em que é abstraído dessa história. Assim, o conceito de identidade implica em (i) ser o indivíduo que outras pessoas possam pensar que é, no decorrer da história que vai do seu nascimento à sua morte; e (ii) ser o tema de uma história que é própria de tal indivíduo. A noção de *tema* está ligada, de

acordo com o autor, à responsabilidade pelos atos e experiências inerentes à vida narrável desse indivíduo. “A identidade pessoal”, diz ele, “é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade na narrativa requer” (MacIntyre, 2001: 366). Em decorrência, descobre-se a correlação, mútua e recíproca, entre os personagens, na medida em que cada indivíduo é responsável, mas também exerce o papel de possível questionador dos outros, pois cada um faz parte da história dos demais.

E aqui o ponto nodal. “A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas” (MacIntyre, 2001: 366), que se constituem por intermédio do pedido de explicação e na explicação dada. Nesses termos, percebe-se que a tese defendida por nosso autor é a de apresentar os conceitos de narrativa, inteligibilidade, responsabilidade e de identidade pessoal como imbricados uns nos outros, em um relacionamento de pressuposição mútua.

Essa mutualidade traz consigo um pressuposto unificador, a partir do qual a noção de virtude se sustenta: o conceito de *tradição*.

O papel que a virtude desempenha nessa unidade de vida que é a unidade de uma narrativa inserida numa vida única de uma mesma tradição é triplo: (i) disposição para sustentar e capacitar ao alcance dos bens internos às profissões; (ii) disposição para sustentar a procura pelo bem, capacitando o indivíduo a superar males e riscos, e (iii) disposição para sustentar as tradições que proporcionam tanto profissões quanto vidas com seu necessário contexto histórico.

Partindo da tese de que há uma coincidência entre a posse que o indivíduo faz da sua identidade histórica e a posse que faz da sua identidade social, é forçoso concluir que cada história individual está contida na história das comunidades na qual o indivíduo se insere, e que é essa inserção que é a condição de haver uma história, uma biografia.

Ora, fazer parte de uma história implica em que o indivíduo é, quer queira quer não, portador de uma tradição. O indivíduo leva a tradição que o traz a si, e sem a qual nenhum si poderia ser reconhecido como tal.

O autor defende o conceito de tradição viva como sendo uma “argumentação ampliada pela história e socialmente incorporada”, que inclui a continuidade de conflitos e a noção de que prosseguem uma narrativa ainda não concluída, estando a tradição passível de superação, seja pelo lado de fora das outras tradições, seja pela resolução de conflitos internos à própria tradição considerada.

Esse núcleo conceitual (a tradição) assegura a nosso autor a pertinência e a validade desta permanência no rol de uma atitude metodológica holista, uma vez que aponta para a necessidade de que cada um viva sua história, não, de cada vez, como um novo Adão, mas como alguém cuja autoinvenção está subordinada ao conhecimento de uma história anterior e ao reconhecimento da pertença de si a essa história. Tudo se passa como se não houvesse possibilidade do novo sem o conhecimento do antigo que o precede. O novo, fora disso, correria sempre o risco de ser reedição inconsistente do antigo ignorado.

O alcance positivo desta ideia é o de que, por exemplo, um alemão nascido depois de 1945, que dissesse nada ter a ver com o holocausto dos judeus, traçasse sua história, em conformidade com seus contemporâneos, dali para frente, sem memória do que houvera e, em um caso extremo, por exemplo, ainda, de superpopulação de estrangeiros ilegais, fosse conduzido à ideia “genial” de que a solução final desse inesperado incômodo estaria em mandar matar todos os indesejados da pátria. Ao contrário, a formação do indivíduo com ênfase na circunstância de que ele é herdeiro da história que o precede e que só poderá ter novas ideias se permanecer atento ao trato do conhecimento

da tradição com que ele só rompe quanto mais dela se apropria, por meio do reconhecimento de pertença e do aprendizado como reminiscência e recordação, conduz as possibilidades da história, individual e coletiva, para paragens e horizontes muito mais amplos, e inovadores.

Nesse segundo caso somente, é que, com efeito, uma ideia realmente genial pode acontecer.

Nesta altura, seria interessante glosar uma das frases mais conhecidas de Sartre, agora à luz do holismo de seu “rival”, MacIntyre: “Não importa o que os outros fizeram de você”, dizia o filósofo francês, “importa o que você fez dos que os outros fizeram de você”. Lida na perspectiva de Sartre, a ênfase, claro, recai sobre o ato individual de tomar a ação dos outros sobre o si e transformá-la em algo que ganha forma a partir dessa iniciativa pessoal, segundo a ideia de que o indivíduo é responsável por si mesmo. Pensamos que MacIntyre não discordaria dessa conclusão, desde que fosse feito o seguinte reparo: você só se torna o que é na medida em que sabe retomar, em seu favor, o que os outros fizeram de você; logo, você precisa *saber* o que os outros fizeram de você, pois esse saber é a matéria de sua autotransformação.

Assim, não importa *o que* os outros fizeram de você, se você quer ir além dessa passividade e transformar em história o seu mero destino, você terá de reportar àquilo que lhe fez carente de uma guinada em direção a outro caminho; você terá de mergulhar na tradição que o trouxe até aqui e ultrapassá-la. Mas você só pode ultrapassá-la enquanto a conhece e a reconhece. O todo, portanto, o holismo, é condição de possibilidade do surgimento de um singular verdadeiro, o “individual” num sentido bem preciso desse termo, a saber: aquele referente ao surgimento de uma pessoa singular, única, ímpar. Goethe é quem de melhor vem à mente como um exemplo literário daquele que é tanto mais único quanto mais soube dominar os saberes de seu contexto.

Heidegger: por um holismo ontológico

A posição de Heidegger no itinerário por nós proposto é sobremaneira crucial. De um só golpe, Heidegger, em sua famosa *Carta sobre o humanismo*, esse brilhante comentário a *Ser e tempo*, questiona a possibilidade de uma antropologia filosófica e torna, com isso, surpreendentemente, irrelevante a dualidade entre individualismo e holismo.

Uma ontologia fundamental nos dispensaria do conceito de ser humano. Mais: uma ontologia fundamental abriria um campo de pensamento aquém das distinções mais comuns, de segunda categoria ontológica, justamente como essa distinção entre “indivíduo” e “todo”, eu e mundo. “É claro que a sublimidade da essência do homem não repousa no fato de ele ser a substância do ente como seu ‘sujeito’, para, na qualidade de potentado do ser, deixar-se diluir na tão decantada ‘objetividade’, a entidade do ente” (Heidegger, 1973: 356). Sua recusa do humanismo – noção, para ele, devedora da distinção metafísica, e superada, entre ser humano e natureza – não é a recusa da pretensão de alcançar um sentido mais pleno para o ser desse ente que veio sendo, ao longo da história da metafísica, chamado de “homem”, de *ser humano*. Sua recusa do humanismo é, antes, o engajamento vigoroso em uma noção de ser em cuja verdade, uma vez explicitada, abrir-se-ia uma experiência de *ser humano* e de *estar no mundo* com a qual já não se precisaria romper os liames entre um e outro. “Ao contrário, o homem é ‘jogado’ pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ecsistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente efetivamente é.” (Heidegger, 1973: 356). Aceder a este campo aberto como “verdade do ser” é fazer a experiência de uma abertura de si na qual o contato com o ser é, ao mesmo tempo, um

convite para traçar um destino sem o qual nenhuma história nova pode acontecer como contraposição ao curso vigente do mundo contemporâneo infelizmente ainda centrado no equívoco daninho e danoso de separar natureza e liberdade, eu e mundo.

O desafio, portanto, não é apenas de testar um pensamento radical e radicalmente novo (onde a pergunta pelo ser do ser humano tornar-se-ia ininteligível e, com ela, uma Antropologia filosófica dar-se-ia como realizável e realizada), mas de, com esse pensamento de abertura, do acontecimento único do abrir, apontar, no aberto, para um modo de habitar o mundo no qual sentido algum faria a pergunta sobre quem vem primeiro, o todo da comunidade e de sua tradição ou a parte do indivíduo e de sua livre subjetividade.

Todavia, o que significa, em Heidegger, essa “verdade do ser” como *abertura*? Heidegger, com efeito, trata da questão da verdade do ser a partir do questionamento da legitimidade do termo *humanismo*. Porém, mais do que a discussão sobre a conservação ou não da palavra *humanismo*, o autor demonstra a necessidade de se buscar o caminho que devolva à palavra o valor de sua essência. O que, desde logo, deve deixar claro que o “fim do homem” e a proclamação da inviabilidade radical de uma antropologia filosófica não significam, como dissemos, nenhum desprezo por aquele ente que um dia encontrou sentido em designar-se a si mesmo como “*antropos*”, a saber, um *animal racional*.

Nessa perspectiva, Heidegger conduz a problemática inicial até uma profunda análise sobre a linguagem, na qual esta última aparece como a casa ou a morada do ser, e, também aí, o pensar, na medida em que é homólogo da linguagem, surge como aquilo que edifica tal casa, na proporção em que traz à linguagem, em seu dizer, a palavra pronunciada do ser a devir ouvida como seu próprio abrir-se ou desvelar, como verdade enquanto *desvelamento* do ser.

Mas, então, permanece a pergunta: o que vem a ser essa abertura da verdade do ser como linguagem? Será que já sabemos o que “linguagem” queira-dizer, qual seja sua *significação*? O que é a linguagem como “casa”, como “morada”? Nós sempre já sabemos ser a linguagem aquilo que dá conta de proposições. Proposições são asserções de um sujeito sobre o mundo: alguém diz algo a alguém sobre alguma coisa. Mas, nisso a linguagem não passa do instrumento pelo qual se passa, no dizer, uma mensagem a alguém sobre “alguma coisa”. Entre o que é dito, o que é transportado no dito e àqueles que dizem e escutam, a linguagem permanece algo exterior no sentido de que o jogo jogado aí concerne mais ao enunciado e aos interlocutores do que à linguagem propriamente dita. Todavia, algo bem diverso entra em cena quando a linguagem dá-se como o aberto de uma morada, o dentro que a si mesmo se expõe e cobre todo o lado de fora.

Todo o desafio para uma melhor inteligibilidade da posição heideggeriana encontra-se na compreensão que se tenha de sua noção de linguagem. Assim, o autor ocupa-se da linguagem como acesso ao pensar, que age, por sua vez, enquanto se exerce como pensar, como o cumprir-se da verdade do ser. Mas qual é essa *verdade*? Para chegar a ela, assevera, é preciso libertar-se da interpretação técnica do pensar — o pensar como a produção de um efeito — instaurada desde Platão e Aristóteles. Desde aí, a Filosofia seguiu presa do temor de não ser ciência, o que a fez esquecer-se do ser cuja vigência antecede a ciência, a exige como um recurso possível, e a possibilita, mas que não pode dar-se inteiro nela porquanto é muito mais amplo do que um tipo específico de saber. Em outras palavras, o brilho da eficácia da ciência ofuscou a origem que a tornou possível, a filosofia, e esta, ofuscada por sua própria cria, abandonou a essência do pensar, medindo-o inadequadamente ao

sobrevalorizar a ciência, e, portanto, deixando com isso o pensar (*logos*) fora do seu elemento, quando passou a medi-lo pela ciência (*episteme*).

Atingir a verdade do ser é chegar bem perto do lugar onde uma vez se fez necessária a ciência, mas não tanto para fazer ciência, como para averiguar a possibilidade de chegar a um outro recurso que favoreça a manutenção daquela verdade. A verdade do ser é ser a abertura, em cuja amplidão a realização do *antropos* seja possível sem, todavia, obstar seu estar junto (*koinoi*) com os outros seres e com o mundo. Heidegger entende que é preciso, portanto, refletir sobre a essência da linguagem em um nível outro que não o da pura filosofia da linguagem. Como habitação do ser, a linguagem é “guardada” pelos pensadores e poetas, que têm por tarefa abrir um espaço essencial mais originário para a linguagem, mais do que aquele destinado pela Gramática ou a Lógica ocidentais. Essa linguagem como abertura e morada, como pátria (Heidegger, 1973: 359; 360), é a própria condição de uma escolha histórica entre a ciência e outra atividade que se ponha como promessa de possibilitar ao mundo ser ele um lugar habitável. A linguagem é o próprio *logos*.

A verdade do ser como linguagem e a linguagem como morada (como *logos*, aquilo que acolhe) deixa claro o ponto a partir do qual devemos apreender a contribuição maior de Heidegger: “A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita”. O “âmbito” – a clareira, o mundo em contraposição ao imundo, o habitável em contraposição ao inóspito – é a própria verdade do ser, isto é, ser não é mais o nome de uma entidade metafísica, mas essa abertura mundana, esse desvelar na fissura do qual ser humano e mundo fazem suas experiências como uma só experiência. O ser, como âmbito habitável, é o tempo. O tempo no curso do qual nem homem nem mundo se dão como “mundo” e “homem”, mas como o aí do próprio ser cujo ser consiste em fazer o tempo ser no processo mesmo de abrir um campo e habitá-lo.

O ser se manifesta ao ser humano no projeto *ec-stático*, quando lança no ejetar do projeto o ser humano para a *ec-existência* do ser-aí como sua essência própria. Este projeto jogado é o destino, este ou aquele, mas cuja forma é a própria clareira do ser, o mundo em contraposição ao imundo. É em tal proximidade da clareira do aí aberto na feitura do tempo que mora o ser humano *ec-sistente*. Tal proximidade só é percebida e pensada a partir da poesia, do poeta. O ser humano vive seu mundo. Mas é o poeta quem o desperta para esse viver como um viver no mundo, mediante o uso que ele faz da linguagem como um trazer o mundo para o si da linguagem: a palavra poética é, em si, um mundo que se abre para dizer ao homem que ele só é na medida em que é nesse mundo que a poesia abre, porque, na poesia, a palavra não é veículo, mas o sopesar de uma carga de ser, de uma carga ontológica.

Segundo Heidegger, o ser humano desdobra seu ser em sua essência quando recebe o apelo do ser advindo na linguagem do poeta, onde de uma só vez ele mesmo e o seu mundo se instauram. Na intimidade com aquele apelo, o ser humano se põe e se posta na clareira do ser, isto é, na *ec-sistência* do propriamente humano: a *ec-sistência* é o modo humano de “ser”, é aquilo que o humano é, a saber, o ser lançado num mundo que é linguagem como instauração de tempo, a casa do humano construída simultaneamente ao construir-se do próprio habitante.

Esta é a explicação da frase “a essência do ser-aí reside em sua existência”, a qual Heidegger afirma não guardar qualquer relação com a máxima do Existencialismo sartreano, segundo a qual “a existência precede a essência”. Esclarecendo o sentido de sua frase, o filósofo alemão afirma que o ser humano se desdobra em seu ser que ele é na clareira do ser — o “aí”. O “ser” do aí *ec-siste*, no sentido de que *ec-sistência* significa estar exposto no desvelar do ser em sua verdade, a saber, a de que seja tempo. *Ec-sistência*, portanto, não se confunde com

existência, noção metafísica cujo significado é a realidade efetiva daquilo que alguma coisa, definitivamente, é. A *ec-sistência* em sua essência existensiva ou existencial denomina-se *ec-stática*, isto é, relação que o ser mesmo retém junto a si e recolhe no mesmo instante em que se lança para fora como o lugar da verdade do ser: produção de tempo, em miúdos. Pois note-se: quando se faz o que quer que seja está-se, no fundo, fazendo, além da obra, o obreiro, e além de ambos, o tempo no qual o duplo fazer (da obra e do obreiro) se faz.

A verdade do ser é ser simplesmente aí não como dado, mas como *dando-se* no *fazer-se* do tempo. O ser humano *ec-siste* enquanto pertence à verdade do ser (a revelação de seu segredo mais íntimo, que é tempo), mas o ser não é, todavia, produto do ser humano, isto é, não é ele quem faz o tempo, é o seu cuidar de outras coisas e em meio disso que o tempo se faz, fazendo-o enquanto ele faz as coisas. Jogado no “cuidado” de si, o homem está posto “na” abertura do ser. “Mundo” é a clareira, o limpo do ser, terreiro no qual o ser humano se encontra ao ser-jogado de sua essência para sua essência na própria *ec-sistência*.

Somente enquanto se manifesta a clareira, o terreiro limpo do ser, dá-se ser, e este se sacode em direção ao próprio do ser humano. O humanismo de Heidegger se define, pois, desde a proximidade do ser, no qual está em jogo a essência historial do homem, a qual consiste na *ec-sistência* do homem, um nome difícil para dizer essa coisa somente em aparência fácil que é o estar-no-mundo como o lançado que, ao se lançar, abre, abre-se e é aberto pela constituição mesma do que, em lançamento, se faz: a temporalidade do tempo.

Insistindo na expressão “verdade do ser” (o tempo como seu íntimo secreto, agora secretado no fazer ser do cuidado, da lida cotidiana), como o nome para esse abrir-se do estar-no-mundo, Heidegger desenha uma experiência que torna impossível a permanência do debate entre

holismo e individualismo, simplesmente porque, com a noção de “verdade do ser” (o fazer-se do tempo no qual o ser do ser humano e o ser das coisas humanas se fazem), isto é, com a noção do “estar-no-mundo” como algo concernente tanto ao indivíduo quanto ao mundo, ele inaugura um holismo mais radical, porque o todo do tempo precede o tempo dos seres humanos e o tempo das coisas humanas.

Uma mente maldosa poderia encurtar o entendimento do alto projeto heideggeriano dizendo tratar-se, esse holismo, de uma ontologização da província, da simples vida campestre, quiçá mesmo do terreiro de casa. Sem dúvida ele deixa brecha para essa interpretação, que, em última análise, ligaria sua filosofia aos ideais provincianos e nacionalistas dos nazistas. Mas fazer uma caricatura de um filósofo ainda não é tê-lo compreendido bem, e em nosso próprio proveito, em proveito da experiência de leitura que dele se faça. Nossa posição, ao invés, é a de que, mesmo não aceitando a sua palavra final, porquanto difusa, e uma vez que deixa intacta a crítica necessária ao capitalismo que se beneficia daquele humanismo metafísico que sua ontologia suplantou, concordamos em dizer que sua posição filosófica coloca-nos em uma altura que somente aumenta nossa exigência de pensar: se perguntar onde fica o indivíduo depois dessa sua ultrapassagem pela noção de “verdade do ser” é desfazer o percurso que instaurou aquela verdade como superação da dicotomia indivíduo/mundo (e demonstrar que nada ficou entendido), então nos cumpre perguntar onde fica o indivíduo dentro dessa própria ultrapassagem.

Nessa direção, é necessário encontrar a palavra que melhor o designe, sem que sua pronúncia deixe trazer de volta as tralhas metafísicas (eu, de um lado, mundo, de outro) que a ontologia fundamental, em sua instauração, tornou por dentro desprezível e ultrapassado, mediante justamente a tese de que o ser é tempo e o tempo

é a unidade, não só de suas estases (presente, passado e futuro) como também de seus modos de composição (tempo humano e tempo das coisas). Essa palavra capaz de trazer em si essa multiplicidade temporal na carga do próprio fazer-se do ser *como* tempo, isto é, aquela que diria a unidade do tempo múltiplo, como tempo do indivíduo e tempo do mundo, acreditamos, é “pessoa”.

Paul Ricœur e a noção de pessoa

A tendência aberta pela posição heideggeriana estimulou, principalmente na França, a ideia de que uma Antropologia filosófica era uma empresa superada. A reação corajosa de Paul Ricœur não só desafiou o consenso, como abriu uma perspectiva na qual o dualismo se desfaz, mas não porque cada um dos dois valores sociais se torne irrelevante, senão porque ambos podem se favorecer da nova forma como o objeto em jogo é apresentado. Aquilo que Heidegger pensou como “verdade do ser”, Ricœur quer designar como “pessoa”. E esta última, seguindo indicação de Eric Weil, ele a concebe como uma “atitude”, iniciativa pela qual uma história pode ser narrada e, dentro da narração, um tempo possa ser apreendido como *identidade narrativa*.

No texto *Morre o personalismo, volta a pessoa*, o autor parte da obra de Emmanuel Mounier para fazer uma leitura crítica sobre o termo *personalismo* – quase no mesmo sentido em que Heidegger faz com o termo *humanismo* – e sua relação com o que chama de “outros –ismos”, notadamente o existencialismo e o marxismo, a fim de aceitar com viril disposição a situação histórica em que se estreitou a impossibilidade do personalismo como uma situação incontornável. Ricœur destaca a influência devastadora que, além do heideggerianismo e do nietzschianismo, o estruturalismo exerceu sobre a constelação dos –

ismos e, em especial, sobre o “reino tripartite: personalismo-existencialismo-marxismo” (Ricœur, 1996: 156). Mas essa disposição com que aceita a “morte” do personalismo tem seu estofo na convicção mais alta da possibilidade de se voltar a se falar de “pessoa”, de um modo renovado e blindado das críticas previamente feitas às noções correlatas, porém insuficientes e merecedoras reais das críticas, como “eu”, “sujeito” ou “consciência”, e merecedoras de críticas porque supunham os seus correlatos (mundo, objeto, história) como exteriores a si, reproduzindo a cisão que devia, antes, ser evitada.

Argumenta ele que o movimento do personalismo no contexto em que foi deflagrado por Mounier teve seu destaque quase restrito à França, de modo que o tripé personalismo-existencialismo-marxismo “permanecia tipicamente francês”. Com o advento do estruturalismo, cuja maneira de pensar seguia a ideia de sistema e não de história, o personalismo, juntamente com o existencialismo e certo marxismo, viu-se lançado à lata de lixo da história, e da história da filosofia, e com maior razão que os demais, ora vista a desproporção, em termos de vigor teórico, entre ele e aqueles outros “-ismos”. Isto é, no nível da teorização o personalismo permaneceu fraco se comparado com o existencialismo e o marxismo. É com imensa delicadeza que Ricœur deixa que o compreendamos assim, pois afinal ele está a falar de um amigo, e de um amigo morto; mas, no fundo, é disso que se trata. O personalismo não teve personalidade teórica comparável a muitos desenvolvimentos de outras correntes filosóficas contemporâneas. Mas prestar uma homenagem ao amigo morto não é elogiar o que este fizera, mesmo se forte, mas tentar atingir por outros meios o mesmo fim que um dia ele visou, e por desventura não alcançou. Daí sua insistência na “noção” de pessoa: num mesmo movimento em que faz revigorar teoricamente essa noção,

fortalecendo-a como um conceito, ele pretende recolocar em movimento o fundo daquilo que o amigo apenas divisou.

Trata-se de fazer valer a noção de pessoa como um conceito suficientemente forte; pronto a se pôr no centro de uma Antropologia filosófica e, aí, permitir que se desenvolvam inflexões metodológicas tanto “individualistas” quanto “holistas”, não segundo algum vão ecletismo, mas em conformidade com a complexidade do objeto reposto na elaboração do conceito de “humano” como “pessoa” entendida como o tempo profundo que articula o tempo do indivíduo (a parte) e o tempo do mundo (o todo).

Para Ricœur, a pessoa não é um indivíduo, mas o núcleo de uma “atitude” — estatuto epistemológico que o autor identifica como o mais apropriado na linguagem para que as referências à pessoa não impliquem no retorno ao termo *personalismo*. Ricœur afirma que o pensamento filosófico compreende que à “atitude” correspondem “categorias” múltiplas e diferentes, que se manifestam por uma unidade caracterizada essencialmente pelas noções díspares de *crise* e *engajamento*, mediadas pelo confronto, dirá, com o “intolerável”. A pessoa seria o nome dessa atitude, que se explicita tanto afeita ao indivíduo quanto à comunidade.

A crise é o que define, numa primeira aproximação, a atitude-pessoa, quando esta se encontra na seguinte situação: não percebe mais seu “lugar” no universo; não reconhece hierarquia de valores que lhe sirvam de referência; e na relação com os demais não os distingue como amigos ou adversários. Podemos ilustrar isso, tanto no nível individual, referindo-se a um personagem de um romance, o Padre Nando, por exemplo, de *Quarup*; quanto num nível mais amplo, como a um dado momento histórico, os anos 1970, por exemplo, notável na história recente do capitalismo. *Quarup*, de Antonio Calado (1968) pode ser lido como o processo pelo qual o Padre Nando passa de um estado estável de

crença nos valores do Cristianismo para uma reversão axiológica completa, passando por um momento crucial, o de crise, no qual a instabilidade se inscreve no mesmo momento em que tudo que antes era sólido vem a ser experimentado sob o signo da confusão do chamado “estado de espírito”. Este, “nos momentos mais graves, é transmitido ao leitor com toda fidelidade do narrador, sempre empenhado em respeitar as imagens e situações, como se o narrador, enquanto mediador do processo, se anulasse e o personagem se revelasse ao leitor, com toda a sua carga de contradições, por conta própria” (Gouveia, 2006: 20). Esses momentos atingem pontos lancinantes que beiram a perda do sentido, cujo uso do éter como droga atinge a condição de metonímia desse completo desequilíbrio. Quanto ao momento histórico, Eric Hobsbawm escreve: “A história dos vinte anos após 1973 é a de um mundo que perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise” (Hobsbawm, 1995: 393). Mas a contingência de se ver na instabilidade é um convite para olhar mais de perto a própria condição atual com olhar ainda mais impiedoso e sem autocomiseração.

É esse olhar que lança a pessoa, considerada tanto como indivíduo quanto como comunidade, considerada como núcleo axial de uma temporalidade profunda, na posição de encarar o que lhe surge como intolerável. Mas, aviso aos navegantes, essa temporalidade profunda não é uma entidade, e por isso dela se pode dizer que é também a temporalidade mais rasa, mais superficial. Não é à toa que Heidegger a chama de “abertura” como “verdade do ser”: ela é o chão mesmo onde se dão as duas outras temporalidades, a dos seres humanos e a das coisas. Ela é a unidade que se dá como dois, como muitos: ela é multiplicidade, sem a qual nenhuma singularidade é possível.

Essa categoria, pessoa como tempo das multiplicidades, ou das singularidades múltiplas seja no eixo temporal das coisas, seja no eixo

temporal dos seres humanos, não podia ser mais ampla, e por isso mesmo é amplo o que a põe em movimento: o intolerável. O intolerável não pode ser apontado como isto ou aquilo. Quem aponta, de cada vez, é quem está em crise e sofre suas dores. O filósofo dá suporte conceitual para a compreensão desse limite existencial-histórico, no tempo das coisas e no tempo humano. O intolerável, uma vez detectado como tal, lança a pessoa em direção ao que ela gostaria que fosse diferente. Para Nando, o intolerável era o estado de exceção como regra geral em que se afundava o Brasil por volta dos fins dos anos 1960. Para o capitalismo em crise, o intolerável era o Estado-nação e o estado de bem-estar social a ele agregado, que travava a fome voraz de seu liberalismo congênito. O encontro com o intolerável cria frentes de batalhas. Na frente de batalha a pessoa encontra a fonte que, na crise, secara, para mover-se em direção a novos valores e novas experiências de vida, a novas fontes, desta feita, exuberantes.

É o momento do engajamento. Este seria o segundo núcleo da atitude-pessoa. Contra o que fora diagnosticado como intolerável, a pessoa se engaja na luta por fazer diferente, e por fazer a diferença. Nando passa a conceber o mundo como uma vasta mulher, e encontra-se a si mesmo como uma amante inesgotável. Singulariza-se numa “linha de fuga” do desejo, para usarmos uma expressão de Deleuze e Guattari (2012, p. 110), pela qual a totalidade do mundo se transforma num devir-mulher. E a favor disto está disposto a oferecer sua vida. Ora, sabemos que só damos o que possuímos. Possuir uma vida já não é um traço de crise, mas de uma situação de recomposição, de reconhecimento de si como portador de um norte, como uma energia e uma potência de vigor, como uma *pessoa*. O capitalismo incrementa seu processo de globalização e destrói, como um trator cego, as idiosincrasias nacionais, engajando-se na tarefa de transformar o

mundo num único singular possível, a aldeia global, à cata das terras virgens por onde possa reviver a reprodução do capital, um pouco antes encajado pelos limites dos nacionalismos.

Da crise ao diagnóstico do intolerável, e deste ao engajamento a favor de seu contrário, o conceito de pessoa se sustenta como um conceito com o qual podemos pensar a experiência humana e seu processo educativo tanto na frente de trabalho de construção de um indivíduo, quanto naquela de uma construção coletiva de um projeto histórico, sem nos decidirmos por ora se se trata de um bom ou um mau projeto. Quando, porém, projeto individual e projeto histórico seguem juntos, temos, aparentemente, uma “realidade”, pelo menos é assim que as coisas se mostram. Mas, olhando melhor, com mais certeza o que temos nesse ponto é uma ideologia em bom funcionamento. Quando vão separados (como o mundo transformado em vasta mulher, de Nando, que nada tem a ver com o mundo transformado em uma aldeia mesquinha, do capitalismo globalizado), temos uma utopia. Nos dois casos, porém, tanto na ideologia quanto na utopia, é possível observar um momento de verdade e um momento de patologia.

Ricœur trata disso em outros textos. Não vamos voltar a eles. Para nós o essencial é que o tempo heideggeriano como *verdade* enfim *revelada* do ser é esse plano de multiplicidade temporal, de indivíduo e de mundo, a que passamos a reconhecer no conceito ricœuriano de “pessoa”, com o qual temos acesso a uma entrada pela qual visamos a totalidade do mundo, não mais por meio da universalização de um ou de outro aspecto do problema, ou individualismo ou holismo, porém à própria realidade como “multiplicidade” de tempos. Ricœur chamará a isso de “mimese III” ou identidade narrativa, o lugar de entrecruzamento das duas outras temporalidades, que ele, entretanto, vai situar na experiência da leitura, leitura de romance e de

historiografia, como ensaiamos acima, não, todavia, para alinhar consciência e história, como vimos, uma vez que, do lado da consciência e do romance, tivemos acesso a uma utopia de um mulher transformada em mundo, ou de um vasto mundo que deveio “mulher”; ao passo que no lado da história e da historiografia, vimos a ideologia do capitalismo que transformou um mundo inteiro numa aldeia inóspita para o melhor desempenho da reprodução indiferente do capital.

O descompasso entre um e outro, porém, não desfaz o vigor com que podemos, sob o conceito de pessoa, pensar a ambos, seja para fazer a crítica da ideologia do capitalismo como aldeia, seja para fazermos a afirmação da utopia do mundo como devir-mulher. O que há de verdadeiro no capitalismo como aldeia é o próprio fato sociológico de que o mercado capitalista se tornou onipresente; o que há de falso é que essa onipresença também se mostra como inultrapassável, mas a própria existência da utopia nos informa, sim, haver outras formas de fazer o tempo que não seja redutível a fazê-lo como reprodução do capital. O que há de verdadeiro na utopia, portanto, é essa recusa do *status-quo* do mundo atual. Mas, por seu lado, o que há de falso é o devir-mulher permanecer uma figura de pensamento que, por seu poder de consolo, corre o risco de nos fazer crer que o experimento com o devir já seja uma forma de nos desfazer do capitalismo, que, entretentes, persiste.

Em miúdos, parece termos conseguido, por meio desse percurso, conquistar uma forma (ontológica) de apreender um conceito para pensar o ser do ser humano em face das injunções do mundo e o ser do mundo em face das vicissitudes do ser humano, para além da dualidade holismo/individualismo, porquanto absorve num mesmo ato conceitual – a posição da pessoa – tanto o ponto de vista das partes quanto o ponto de vista do todo. Mas, seja dito, conseguimos uma forma somente de pensar, restando por descobrir por onde se pode começar a fazer ruir,

pedagógica e pragmaticamente, os alicerces de um tipo de organização do mundo e das individualidades em que a multiplicidade na qual os singulares apareceriam é tolhida, e construir um modo de fazer, já não tanto o “ser” como tempo, mas o tempo puro e simples como estilos multifacetados de singularização de cada um por meio da multiplicidade de mundos dentro da experiência do próprio mundo aberto para a multiplicidade.

7

A “FORMA” DO FRAGMENTO

“O processo da instituição social do indivíduo, isto é, da socialização da psiquê, é indissociavelmente o de uma psicogênese ou *idiogênese*, e o de uma sociogênese ou *koinogênese*. É uma história da psiquê, no decurso da qual esta se altera e se abre para o mundo social-histórico, através, também, de seu próprio trabalho e de sua própria criatividade”

(C. Castoriadis)

A natureza produz bichos. Todos já nascem sabendo viver: todos, exceto o bicho “humano”. Para saber viver, há que aprender. A educação seria o processo de socialização pelo qual o indivíduo da espécie humana chega a saber o que, por si só, não saberia jamais. Deve esse indivíduo ser educado para uma vida em comunidade ou, antes, para se tornar cada vez mais capaz de ser um ente independente dos outros e responsável por si? A posição central de meu pensamento expressa-se nos termos em que se defende o elemento “individual” apostando, porém, no todo social: seria preciso uma sociedade livremente estruturada; seria preciso o esforço de cada indivíduo e de todos os envolvidos no sentido, não de poder ser livre e independente da sociedade (afinal essa “independência” é uma quimera, uma ilusão setecentista que Marx chamaria de robinsonada, lembrando o Robinson Crusoe vivendo feliz e solitário numa ilha deserta), mas de promover, via participação política, contextos sociais de liberdade, porque somente em uma sociedade forçada pela organização dos indivíduos a ser estruturada pela maior liberdade cada um de seus membros poderia gozar segura e responsavelmente da máxima liberdade possível.

A sociedade capitalista não é esse esforço. Malgrado a crítica da Escola de Frankfurt ao presumível não-individualismo de Marx, é bom lembrar que a honestíssima leitura feita pelo brilhante antropólogo Louis

Dumont da obra marxiana, em seu livro *Homo aequalis*, quanto a saber se ele é um holista (de *holos*, em grego: todo) ou um individualista, apesar de honesta, é desprovida de qualquer senso dialético. Ele mostra, com um cuidado quase escolar, quanto há abundância de passagens famosas na obra marxiana que levariam a concluir pela opção metodológica de cunho holístico, como essa: “Não é a consciência que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência” (Marx e Engels, 2007: 49). Mas um exame mais atento, justamente aquele que Dumont desenvolve, mostra cabalmente que, de fato, Marx é um individualista. E é mesmo. Mas, então, o que fazer com todas aquelas abundantes passagens que provariam o contrário? É aqui que é necessário ser menos analítico e mais dialético: é por ser um defensor do indivíduo que Marx defende a precedência do todo sobre a parte, e não vê outro modo de desenvolver o indivíduo, a não ser promovendo o tipo de sociedade (oposta à capitalista) capaz de produzir indivíduos verdadeiramente autônomos, livres. “A liberação de cada indivíduo”, escrevem Marx e Engels, “se impõe na mesma medida em que a história se transforma totalmente em uma história universal” (*id.*, *ibid.*: 60). É preciso, portanto, em prol deste indivíduo liberto, ou melhor, em prol desta situação dentro da qual cada indivíduo pode gozar plenamente de sua liberdade, que se insista, não no individualismo (que tem alimentado a máquina do sistema atual contra o outro indivíduo num desdobramento socialmente generalizado da experiência de concorrência econômico-comercial), mas, e é aqui que o senso dialético precisa prevalecer, na participação política de cunho socialista e comunista no sentido de forçar a história a se transformar em “história universal”, isto é, em processo internacional de produção livre, vem a ser, de produção não subordinada às injunções da propriedade privada dos meios de produção e reprodução social, e da divisão social do trabalho em classes sociais antagônicas.

Se a história tem sido até agora a história das lutas de classes, por “história universal” deve-se entender a história que se desenrolaria sem essas lutas, depois dessas lutas, sob a vitória da classe que, tendo suprimido a propriedade privada dos meios de produção, suprimiu também a classe que, detendo-a, fomentava os motivos daquela luta, ao mesmo tempo em que impedia o pleno acesso dos indivíduos à liberdade tão desejada e, também por isso, suprimiu a si mesma como classe: a história universal só pode ser nessa instância a história feita multilateralmente por cada um dos indivíduos já não mais presos a nenhuma classe ou nação, a nenhum partido ou religião, mas sempre capaz de inventar uma forma de viver sem criar obstáculo às outras formas de vida.

Esse indivíduo assim concebido, todavia, só é concebível no interior de uma produção social (de uma sociedade) sem as conhecidas travas econômicas da atual sociedade capitalista, onde o primado da reprodução do capital suplanta a finalidade da produção humana como produção de estados de bem-estar, de realização de si.

Partindo, portanto, desta premissa, a saber, de que é preciso, por amor de cada um, prestar atenção ao todo, e regular este todo sob o critério do quanto ele fornece, com justiça, a liberdade de cada um *dos outros* indivíduos, é preciso agora recolocar a pergunta sobre a educação, e dizer: de onde advém que o todo seja de tal modo que promova a educação neste ou naquele sentido?

Ou seja, vamos educar **para** o individualismo, porque somente assim respaldamos a propriedade privada, que é justamente o que impede a universalização da liberdade (impede a liberdade para todos); ou vamos educar **contra** o individualismo, porque somente assim conseguimos ajudar a transformar a sociedade no sentido de criar contextos sociais de justiça, dentro dos quais cada um dos outros

indivíduos possa, efetivamente, ter o direito de ser livre porque a liberdade deixará de ser privilégio de quem detém as benesses da propriedade privada dos meios de produção?

Como se percebe, somente indo contra o individualismo é que nos encaminhamos à defesa intransigente do indivíduo. Somente a socialização da posse pode produzir uma cultura do desprendimento material.

Mas o que é um indivíduo desprendido, livre, realizado? É um indivíduo cuja educação em contexto social de desprendimento o tornou capaz. Capaz de quê? Capaz de criar; de apossar-se do criado e desprender-se dele; capaz de expressar-se a si mesmo e ao próprio mundo no aberto movimento de expressão de si, que é ao mesmo tempo posse de si e generosidade, doação. Como fazê-lo? Como não fazê-lo? Dizemos que o indivíduo livre, tal como acabamos de definir, seria o poeta, o artista. Ora, mas nós sabemos que nem todos somos artistas. Exatamente. A simples lembrança de que o artista é um profissional ao lado de outros, e não uma condição universal de todo homem, já toca no centro do problema aqui em jogo.

Há algo milenar que tem impedido a realização completa do homem como um *artista universal (generalizado)*, e este algo, que se manifesta modernamente como “propriedade privada dos meios de produção”, deixa-se perceber em nível de pensamento como sendo a própria noção de “ser”, de “substância”, que se agrega à própria noção de “propriedade privada”. O “salto no ser”, de que falava Eric Voegelin, esquecendo-se de relacioná-lo à posse da “terra prometida”, como começo de toda história, não seria o salto na história dentro da qual se processou um tremendo controle contra a possibilidade de o indivíduo ser, de cabo a rabo, um artista? Teria sido por mero acaso que o povo que, saltando no ser e

começando a história como demanda por terra (propriedade), foi o mesmo que fomentou o horror a imagens, à produção de imagens?

Com isso posto, temos três ideias a desenvolver: qual relação existe entre “ser” e “propriedade privada”? De que modo a possibilidade de todos os indivíduos serem universalmente artistas é barrada pelo “salto no ser”? O que seria, efetivamente, essa possibilidade, e como ela se relaciona com a educação? São questões entrelaçadas. Uma “propriedade” é sempre “privada”, conforme lembra o já mencionado Louis Dumont, agora em seu livro *Homo hierarquicus* (2009); é atributo próprio de quem a possui. A ideia de Marx e Engels de investigar a sociedade dita primitiva a fim de estudar sua possível “propriedade coletiva”, continua Dumont, é um anacronismo e um etnocentrismo; é projetar um valor contemporâneo e característico da cultura do investigador sobre o chão de um povo e uma época estranhos a esse valor.

O fino antropólogo mostra que o povo primitivo, em vez de “possuir” uma “propriedade coletiva”, na verdade não “possuía” sequer a noção de “propriedade”, ou se estruturava *contra* essa noção. “Propriedade” são noção e realidade contemporâneas do evento histórico pelo qual a sociedade moderna, herdeira do famoso “salto no ser”, se fez valer como uma sociedade de indivíduos crescidos e educados sob a crença nos valores de liberdade e de igualdade. O que é o mesmo dizer: a gênese da sociedade moderna lança suas raízes no mais fundo da história da humanidade, desde a epifania do Monte Sinai e da Sarça ardente judaica. Não é desde que o mundo é mundo, mas desde que o mundo se fez um mundo dividido entre uns poucos possuidores e uma multidão de despossuídos¹.

¹ Em seu livro *Trabalho e reflexão*, José Arthur Giannotti cava mais fundo, da história à ontologia, e explicita a gênese dessa situação mediante a descrição do modo pelo qual a própria dinâmica da produção econômica faz gerar a figura do chefe. Cf. GIANNOTTI, 1983.

Averiguemos, nesta altura, a relação entre “propriedade privada” e “ser”. Quem, realmente, *é*? É quem pode. É quem é capaz. Porque na ideia de ser está presente a ideia de suporte, de sustentação (*hipokeimenon*), de substância (*ousia*), de poder (*arché*). E quem realmente pode? Pode quem tem – fonte (*arché*) substância, a instância que jaz por baixo do que se dá como um ser, como um ente, um essente. À parte qualquer gesto piedoso, na experiência moderna do mundo, experiência que começa, seja nos tempos homéricos, como querem Adorno e Horkheimer (1985), seja no salto judaico no ser, como sugerimos acima, ter e ser são a mesma coisa: pode quem tem o ser e é quem pode tê-lo. As mulheres, as crianças e os estrangeiros, na Grécia antiga, *não eram*. Na época do voto censitário, quando somente os proprietários votavam, os trabalhadores despossuídos também *não eram* (Thompson, 2011). Ser alguém na vida, como se costuma dizer, tem sido o movimento pelo qual alguém, de algum modo, se beneficia das benesses da propriedade privada, do capital. À propósito, ser “si mesmo”, em latim, diz-se com a palavra *ipseidade*, que é a qualidade do que é próprio, a *propri(e)dade*. Todavia, quantas vidas não foram ceifadas no próprio movimento de “ser” alguém sob o sistema capitalista, uma vez que, para essas vidas, a única forma de se beneficiar da propriedade privada foi se esfalfar em doze, quatorze horas de trabalho em fábricas insalubres! Ser, aqui, era, literalmente, ser gasto pelo sistema (Thompson, 2002a): não ser, portanto; ou vir a não ser no processo mesmo de buscar assegurar a sobrevivência. Dar-se para a própria exaustão de si, quando o si, porém, já se expressava e vivia, de antemão, forçosamente como um “ser” condenado a jamais *ser*, de fato.

A ideia difícil que se tenta aqui deixar clara é a de que os homens e mulheres que se submeteram e se submetem a um sistema que cuida zelosamente para que jamais se realizem completamente o fazem porque já são presas de uma concepção de “si” como “ser”, que precede

e conforma as relações sociais vigentes sob a realidade da propriedade privada dos meios de produção e da subsequente divisão social do trabalho, esta que cuida de identificar o indivíduo e anexá-lo ao bem que este possua, seja a mera força de trabalho, seja o capital. Essa noção de “si” como “ser” é a consolidação daquele “salto no ser”, ocorrido, segundo Voegelin, em Israel e na Hélade, que determinou não só o curso da história ocidental, como fez nascer o próprio sentido do que hoje compreendemos como “história” (Voegelin, 2009a). Quando os camponeses e filhos de camponeses fujões trocaram a gleba pelas oficinas já traziam consigo séculos de “ser” dentro de si.

Esse “salto no ser” fez com que cada um de nós passasse a entender que a única solução para a existência era, de algum modo, ser. E o ser, historicamente, a si se determinou como propriedade privada: a terra e o capital, por um lado; a força de trabalho, por outro, força cooptada, modernamente, pelo regime coordenado pelas injunções do capital (Marx, 2004). O exame mais detido daquele “salto”, porém, devia observar que outras possibilidades estavam postas, mas não foram exploradas, e como continuam não exploradas, fazem-se nossas contemporâneas e se tornam atuais. E a mais extrema dessas possibilidades, para nós altamente difícil de ser concebida, era justamente a simples possibilidade do “não-ser”, pura e simples: a fabricação de bezerras de ouro como deuses adoráveis marcaria, porventura, um traço dessa possibilidade alternativa abortada.

O “salto no ser”, nós fomos educados desde Parmênides a concebê-lo como “razão”; a hipótese do “não-ser”, em paralelo à razão, sempre demos o nome de “loucura” ou “absurdo”, o que não faz sentido, o que não tem juízo (Parmênides diria, daqueles que postulavam o não-ser, tratem-se de “homens de duas cabeças”). Homens de dois cérebros (*esquizofrênicos?*) seriam aqueles que afirmavam o “não-ser” como alternativa possível ao ser. Todavia, se somente o ser (concebido como identidade) é, então não

estará jamais aberta a passagem para que todos e cada um sejamos integralmente artistas. O “salto no ser” seria o salto no “controle do imaginário” (Lima, 1989). É o fechamento da brecha pela qual o próprio “ser” saltou um dia como uma alternativa viável, e graças a muitas mortes e violência de todo tipo, impôs-se no mundo ocidental como a alternativa vitoriosa. Essa brecha é o que chamaríamos de “*póiesis*”.

A *póiesis* (ou o sentido poético, informulável, da sociabilidade), como brecha real por sobre a qual se abriria a brecha do “campo transcendental”², não é nem o lado do ser (Parmênides), nem o lado do não-ser (Górgias, Pirro) (Luft, 2005: 64); é a vaga dentro da qual ser e não-ser se defrontam como dois beijos possíveis, ou duas pontas da verdade, sem todavia serem eles mesmos em si a verdade. Para deixar isso mais claro, vamos chamar o “ser” de *realidade identitária* e o “não-ser” de *imaginário diferencial*. Por realidade identitária deve-se compreender tudo aquilo que concebemos como *sendo* (*ens*), ou seja, como pertencente ao elemento (*essente*) do ser (*esse*). Por imaginário diferencial deve-se compreender tudo aquilo que, não sendo, faz a diferença no interior de tudo quanto é: a região da alteridade, como já apontava Platão em *O sofista*.

A *póiesis* (*mímesis* da *physis*, isto é, contrapartida humana da natureza), que em grego significa “produção” ou, simplesmente, “construção”, é a *indústria* (no sentido anterior ao daquele tomado depois da Revolução Industrial<Williams, 1968:15>) que produz a ambos (a realidade e o imaginário) e, como *indústria* (“habilidade, assiduidade, perseverança, diligência”), é um processo social que antecede e prepara os meios com os quais se vive coletiva e individualmente (Castoriadis, 2007: 414). O “salto” no ser, portanto, não teria sido bem um “salto”, mas

² Cf. o ensaio dedicado ao tema neste volume, p. 681.

antes um assalto, uma tomada de poder, um golpe de estado. A *póiesis* gerou o ser e o ser tomou de assalto a *póiesis*, limitou-a e a vigiou por séculos sem fim até hoje, controlando-a a fim de que o imaginário diferencial sobreviesse apenas nos limites de não haver maior questionamento do que se impunha como “ser”, como “real”.

O “salto” no ser em Israel foi a criação do Deus Pai todo poderoso, criador do céu e da terra. O “salto” no ser na Hélade foi a invenção da alma imortal que haveria mais tarde, sob o cristianismo, de acreditar piamente na realidade autossubsistente desse Deus. Ora, Deus é, doravante, toda a realidade, e qualquer homem ficará fora do ser se não dedicar toda sua alma à perda de si em nome de vir a *ser* na comunhão com esse Deus, ontem Jesus, hoje Dinheiro. Mas o si não é o ser. Tem se destruído nessa direção única e multissecular, porém falsa. O judaísmo-cristianismo, por um lado, e a filosofia tradicional, por outro, são as duas placas com as quais se tem montado a tampa de concreto que cobre a brecha da *póiesis*, impedindo-se com isso a possibilidade de a Arte, esse manejo com o imaginário, ser uma atividade aberta para todos: ela fica restrita a ser apanágio de um “gênio”, de um artista “genial”, quando em princípio cada um de nós poderia ser o gênio (Blumenberg, 2010) que só não vive em nós porque vive sendo sufocado.

A Arte universal, generalizada, portanto, seria em primeiro lugar a arte, aberta a cada um, de fazer de sua própria vida uma obra “de arte”; tecer a existência como elaboração de si e não do ser. Si mesmo é essa plasticidade com que cada um se dá o ser como se dá igualmente o nada; o real como igualmente o imaginário; a identidade como igualmente a diferença. A educação, nos termos dessa plástica que é o sentido poético informulável da sociabilidade, seria o processo de entregar ao indivíduo as ferramentas de sua maximamente completa expressão de si e, todavia, uma expressão sempre passível de ser refeita e por fazer,

justamente porque o indivíduo, como si, não é o ser, que se fixa, mas essa abertura na qual ser e não ser se implicam e se imbricam, sem necessidade de ficar preso por toda uma vida ao exercício de uma única profissão, ou de uma única interpretação de si. O si, na verdade do sentido poético da sociabilidade, seria uma “partitura musical” da existência, o campo transcendental se fazendo campo existencial.

Não se trata, portanto, de fazer a apologia do imaginário contra a realidade; da diferença contra a identidade; da loucura contra a razão; do não-ser contra o ser, mas de fazer mostrar que tanto o ser quanto o não-ser são legítimas figuras da *póiesis inapreensível* (o sentido poético); são invenções humanas igualmente dignas quando nenhuma das duas insiste em tomar-se unilateralmente como mais importante que a outra: a realidade identitária é *poiética* tanto quanto é *poiético* o imaginário diferencial.

O problema, portanto, não está em ser, mas em passar o ser como única realidade possível. Os seres humanos, poder-se-ia dizer tomando algo emprestado a Hegel, são aquele ser cujo ser consiste em não ser e cujo não-ser consiste em ser: perpétua abertura; perpétuo movimento de fazer-se; de produzir-se; de devir na unidade plural de finitude-e-infinidade que é, de cada vez, uma formulação possível do sentido poético da sociabilidade posto como fundo informulável de cada forma de existência.

Deve-se repetir aqui o mesmo gesto metodológico de Marx em relação ao indivíduo. Se partirmos da ideia truncada de que somente o ser existe, e o não-ser não se dá, nunca estará aberta a via na qual todos os indivíduos ganharão o ser na experiência de si, na experiência de fazer, mediante a exploração do campo transcendental, uma leitura do sentido poético informulável, disponível a múltiplas interpretações, nenhuma a última. Mas se partirmos da ideia oposta, de que o não-ser

dá-se como possível, então ao indivíduo é dada a possibilidade de ser, de fazer-se ser si mesmo, e assim realizar-se maximamente nessa direção de ser uma leitura do sentido, porque “o ser mesmo” é aquilo que “exige de nós criação, para que dele tenhamos experiência” (Merleau-Ponty, 1999: 187). Logo, o ser só é anterior à experiência que temos dele na medida em que ele se oferece não como uma coisa mas como uma exigência de fazer, e de fazer sentido; ser uma exigência é manifestar, por outro lado, uma falta, uma necessidade, uma carência que precisa cessar de ser (esse o sentido bergsoniano da impossibilidade do nada: uma carência que precisa cessar de ser já é a exigência de sua realização; logo: defender o não-ser não significa impor o nada como nada, mas forçar o ser a entender-se com seu próprio outro). Se somente o ser como identidade já sempre fosse como único, então o sentido da existência só poderia ser “um”, aquele que o ser indicaria. Mas, sendo assim, não seria disponível para todos, mas somente para aqueles que pudessem alcançá-lo ou que se colocassem na direção por ele apontada. Entrementes, se o não-ser também dá-se por dentro do ser, então o sentido da existência já não pode ser a não ser muitos, ou nenhum, porquanto informulável; e por ser informulável podemos inventá-los (elaborá-lo) livremente.

Uma educação *poiética* seria uma *educação para o desamparo do sentido*, aquela apta a capacitar os indivíduos a inventar (*ficcionar*) um sentido seu da vida, e ser feliz com o que conseguisse inventar ou reinventar, porque cada um olha para o mundo e deseja, sim, que algum sentido esteja à mão. Mas olhar para o mundo é já fazer dele uma dentre outras leituras possíveis³.

³ Cf. GADAMER, H.-G. *Filosofia e literatura*, in: 2010, p. 92.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Th. W. e HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad.: G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Th. **Dialética negativa**. Trad.: M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Th. **Dialectique négative**. Trad.: G. Coffin e outros. Paris: Payot, 2003.
- ADORNO, TH. W. **Kierkegaard**. Trad.: A. L. M. Vals. São Paulo: UNESP, 2010.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad.: J. O. Santos e A. A. de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ALVES, M. “O Humano em Homero”. **Archai** n. 8, jan-jun 2012.
- ANDRADE, A. C. Ética e direito em Kant. In: **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo: FFLCH-USP, 1998.
- ANDRADE, A. C. **Angústia da concisão**. Ensaios de filosofia e crítica literária. São Paulo: Escrituras, 2003.
- ANDRADE, A. C. “Kant: juízo de gosto e juízo moral. In: **Mosaicum**, n. 19, Jan.-Jun., 2014.
- ANDRADE, A. **Platão e a forma esquizofrênica**. Contra a sujeira dos conceitos fixos. Porto Alegre: Fi, 2023.
- AQUINO, R. S. L. de. Et. al. **História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- ARANTES, P. E. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ARANTES, P. E. **Ressentimento da dialética**. Dialética e experiência intelectual em Hegel - Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. São Paulo: Paz & Terra, 1996a.

ARANTES, P. E. **O fio da meada**. São Paulo: Paz e Terra, 1996b.

ARANTES, P. E. **O sentido da formação**. São Paulo: Paz & Terra, 1998.

ARENDT, H. **Love and Saint Augustine**. Chicago: Chicago University Press, 1996.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad.: R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, H. **A vida do espírito**. Trad.: C. A. R. de Almeida et alii. Vários. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARIÈS, PH. e DUBY, G. **História da vida privada**. V. 3. Da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

ARISTÓTELES. Physics, livro I. in: **The complete Works of Aristotle**, v. I Ed.: J. Barnes. Princeton: University of Princeton Press, 1991.

ARISTÓTELES. **Acerca del cielo**. II, I. Madrid: Gredos, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad.: M. A. de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

AYMARD, A. e AUBOYER, J. **História geral das civilizações**, V. 2. O Oriente e a Grécia antiga. Direção de M. Crouzet. Trad.: P. M. Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

BACON, F. **Nova Atlântida**, in: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990.

BAKTHIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2004.

BARKER, E. **Teoria política grega**. Trad.: S. Bath. Brasília: UnB, 1979.

BENJAMIN, W. **Oeuvres**, v. I. Trad.: M. de Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. Trad.: N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

- BLUMENBERG, H. **La légitimité des temps modernes**. Trad.: M. Sagnol et alii. Paris: Gallimard, 1999.
- BLUMENBERG, H. “‘Imitação da natureza’: contribuição à pré-história da ideia do homem criador”. In: LIMA, L. C. (Org.) **Mimesis e pensamento contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- BORNHEIM, G. **Introdução ao filosofar**. O pensamento filosófico em bases existenciais. São Paulo: Globo, 1989.
- BREHIER, E. **La philosophie et son passé**. Paris: PUF, 1950.
- BRITO, J. B. B. de. **Signo e imagem em Castro Pinto**. João Pessoa: EdUFPB, 1995.
- BURCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CASSIN, B. **O efeito sofístico**. Trad.: A. L. de Oliveira et. al. São Paulo: 34, 2005.
- CASSIRER, E. **O mito do estado**. Trad.: A. Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. Trad.: A. Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994.
- CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad.: G. Reynaud. São Paulo: Paz & Terra, 2007.
- CASTRO, Susana. **A teoria aristotélica da substância**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia 1**. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. Trad.: P. Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Trad.: F. Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad.: H. Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- DUBY, G. **História da vida privada**, v. 2. Da Europa feudal à renascença. Trad.: M. L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUMONT, L. **Homo aequalis**. Gênese e plenitude da ideologia econômica. Trad.: José L. Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000.
- DUMONT, L. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Trad.: A. Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- DURANT, G. **Introduction à la mythodologie**. Mythes et sociétés, Paris, Albin Michel, 1996.
- ELIADE, M. **História da religião**, v. 1. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Trad.: R. C. de Lacerda. Rio de Janeiro; Zahar, 2010.
- ENGELS, F. **As guerras camponesas na Alemanha**, In: A revolução antes da revolução. Trad.: E. L. Nogueira e C. Jardim. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- FERNANDES, F. **A função da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.
- FICHTE, J. C. **Doutrina-da-ciência de 1794**. Trad.: Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FIORI, E. M. **Metafísica e história**. Textos escolhidos, v. 1. Porto Alegre, L&PM, 2014.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método I**. Trad.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método II**. Trad.: Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, H.-G. **Hermenêutica da obra de arte**. Trad.: M. A. Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIANNOTTI, J. A. **Trabalho & reflexão**. Ensaios para uma dialética da sociabilidade São Paulo: Brasiliense, 1983.

GIANNOTTI, J. A. **Certa herança marxista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Trad.: O. P. Pereira. São Paulo: Difel, 1963.

GOMBRICH, E. H. **História da arte**. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

GOULET-CAZÉ, M.-O. e BRANHAM, B. (Org.) **Os cínicos**. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. Trad.: C. C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

HABERMAS, J. **A lógica das ciências sociais**. Trad.: M. A. Casanova. Petrópolis, Vozes, 2009.

HEATH, Malcon. Aristotle on natural slavery. **Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy**. vol. 53(3), 2008, p. 247-270. Disponível em: <http://eprints.whiterose.ac.uk/4463/1/Heathm1.pdf> . Acesso em 11/03/2024.

HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Trad.: J. M. Ripalda. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**, in: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HEGEL, G. W. F. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Madrid: Alianza, 1989.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito, v. I**. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito, v. II**. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad.: M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

HEIDEGGER, M. **Os pensadores**. São Paulo: Abril, 1973.

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad.: J. P. Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOLANDA, A. B. de. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JAEGER, W. Paideia. A formação do homem grego. Trad.: A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KANT, I. **Oeuvres philosophiques**. Paris: Gallimard, s/d.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KANT, I. **Primeira introdução à Crítica do Juízo**. São Paulo: Abril, 1984.

KANT, I. **Textos seletos**. Trad.: Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985a.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad.: V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad.: M. P. dos Santos e A. F. Morujão Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad.: A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1994^a.

KONDER, L. **Marxismo e alienação**. Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2^a. Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSELLECK, R. **Crítica e crise**. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Trad.: L. V-B. C.-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Trad.: C. Neves e A. Toribio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAN, C. E. **Introducción histórica al estudio de Platón**. Buenos Aires: Colihue, 2000.

LEIBNIZ, G. **Monadologia**, in: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

LIMA, L. C. **O controle do imaginário**. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

- LIMA, L. C. (Org.) **Mímesis e pensamento contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- LUKÁCS, G. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Trad.: M. Sacristán. Barcelo/México: Grijalbo, 1970.
- MACINTYRE, A. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad.: M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MACINTYRE, A. **Depois da virtude** Trad.: L. Simões. Bauru-SP: Edusc, 2001.
- MAINE, H. S. (1861). **Ancient Law**: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas. London: John Muray/Albemarle Street, 1870.
- MARRAMAO, G. **Poder e secularização**. São Paulo: Unesp, 1995.
- MARX, K. **Os 18 brumários**. Trad.: L. Konder e R. Guimarães. São Paulo: Paz & Terra, 1997.
- MATOS, O. **Os arcanos do inteiramente outro**. São Paulo: Brasiliense, 1989
- MATOS, O. e MILAN, D. **Gemas da terra**. Imaginação estética e hospitalidade. São Paulo: Sesc, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Trad.: A. M de Oliveria e J. A. Giannotti. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. Trad.: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MOISÉS, C. F. **Tradição & ruptura**. O pacto da transgressão na literatura moderna. Vila Velha-ES, Opção, 2012.
- MONTAIGNE, M. de. **Ensaaios**. São Paulo: Abril Cultural, 1993
- MOURA, C. A. R. de. História stultitiae e História sapientiae. In: **Discurso**. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 17. São Paulo, 1988.
- NADDAF, G. **The greek concept of nature**. Nova Iorque: Stats University of New York, 2005, pp. 113ss.
- NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos ídolos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

- NOVAES, A. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade**. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad.: A. A. Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- PARKES, H. B. **The divine order**. Western culture in the Middle Ages and the Renaissance. Nova York: Knopf, 1969.
- PHILONENKO, A. **L'oeuvre de Kant**, t. I, Paris, J.Vrin, 1969.
- PHILONENKO, A. **La theorie kantienne de l'histoire**. Paris: Vrin: 1986.
- PLATÃO. **A República**. Trad.: M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2007.
- RICEUR, P. **O conflito das interpretações**. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- RICEUR, P. **Du texte à l'acion**. Essais d'hermeneutique II. Paris: Seuil. Point Essai, 1986.
- RICEUR, P. **Leituras 2**. A região do filósofo. Trad.: Nicolas N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICEUR, P. **Philosophie de la volonté**. II. Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960.
- ROSENWEIG, F. Hegel e o estado. Trad.: R. T de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens**. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: LM&P, 2013.
- SARTRE, L.P. O existencialismo é um humanismo. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril, 1973.
- SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. Trad.: M. Suzuki e R. Schwarz. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- TARNAS, R. **A epopeia do pensamento ocidental**. Para compreender as ideias que moldaram nossa concepção de mundo. Trad.: B. Sidou. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2005.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 1. A árvore da liberdade. Trad.: D. Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 2. A maldição de Adão. Trad.: R. B. Neto e C. S de Almeida. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 3. A força dos trabalhadores. Trad.: D. Bottmann. São Paulo: Paz & Terra, 2002b.

TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e anti-dogmatismo: Kant na sala de lição, in: **Cadernos de filosofia alemã**, n. 7. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

TÜRKE, C. **O louco**. Nietzsche e a mania da razão. Trad.: A. C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

VAIHINGER, J. **A filosofia do como se**. Trad.: J.. Krestschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia II**. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, H. C. L. **Filosofia e cultura**. Escritos de filosofia III. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. de L. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, H. C. de L. Formação e fisionomia do século XIII, in: **Raízes da modernidade**. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, H. C. de L. **Fenomenologia e axiologia da modernidade**, in: Raízes da modernidade. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002a.

VERNANT, J.-P. **As origens do pensamento grego**. Trad.: I. B. B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1972.

VERNANT, J.-P. **Mito & pensamento entre os gregos**. Trad.: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

VEYNE, P. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

VICO, G. **A ciência nova**. Trad.: Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VOEGELIN, E. **História das ideias políticas**. Vol. 2. Idade Média até Tomás de Aquino. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**. V. I. Israel e a revelação. Trad.: Luciana Pudenci. São Paulo: Loyola, 2009a.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**. V. II. O mundo da pólis. Trad.: Luciana Pudenci. São Paulo: Loyola, 2009b.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**. V. III. Platão e Aristóteles. Trad.: C. C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2009c.

VOEGELIN, E. **Ordem e história**, V. IV. A era ecumênica. Trad.: E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010a.

VVAA. **Os pré-socráticos**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1987.

WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Trad.: J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, E. Hegel et l'état. Paris: 1996.

WILLIAMS, R. Cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

ZIZEK, S. Primeiro como tragédia, depois como farsa. Trad.: M. B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Ao que tudo indica, “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” Entretanto, há controvérsias quanto a isso: “O que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura.” O contraste que se apresenta nessas duas citações, uma de Camus, outra de Bréhier, desenha na superfície de seu desencontro uma dualidade de método de estudos da filosofia que é, na verdade, testemunho de um conflito anterior à toda filosofia, e que a sustenta por baixo desde sua origem. Diz respeito, dentro da tensão entre ontologia e história, a projetos de racionalidade rivais: um deles reivindicaria as aspirações do indivíduo; o outro, ao insistir na estrutura, respaldaria o todo sobre a parte, e reivindicaria com isso as aspirações de uma tradição indócil às demandas arbitrárias da personalidade individual. O presente livro procura não só explicitar as nuances desse conflito, como também sugere, no final, uma estrutura conceitual de acolhimento da tensão na unidade de um novo pensamento, aquele que a obra em curso do Autor pretende dar voz.



editora *fi*.org

