Arlei de Espíndola

ESCOPO do ADMIRÁVEL

Ensaio Filosófico e Político

A divulgação filosófica que se pratica nos dias de hoje, não raro, empobrecem conceitos, utilizando palavras enganosamente fáceis. Deste modo, não se presta serviços algum à filosofia e também não se atende às carências espirituais do grande público, composto de cidadãos que merecem respeito. Os trabalhos trazem a marca de um aprendizado rigoroso da filosofia e do interesse na vida pública. A linguagem direta, desprovida dos jargões escolásticos, ajudam a pensar os dilemas de nossa vida social, abrangendo assuntos estratégicos da geração dos mais variados saberes. Se eu precisasse indicar um livro para os que desejavam se iniciar na reflexão ética, política, universitária, eu certamente mencionaria esse, com muito prazer. Grato pela leitura que me alentou muito, pois sendo obra de uma pessoa jovem, mostra ao mesmo tempo que a universidade possui um ótimo nível de qualidade no presente, poden-do ainda melhorar mais no futuro.

Prof. Dr. Roberto Romano

9 786559 175338

editorafi.org

CC BY SA

ESCOPO DO ADMIRÁVEL

ESCOPO DO ADMIRÁVEL

ENSAIO FILOSÓFICO E POLÍTICO

Arlei de Espíndola

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 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)

ESPÍNDOLA, Arlei de

Escopo do Admirável: Ensaio Filosófico e Político [recurso eletrônico] / Arlei de Espíndola -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

211 p.

ISBN: 978-65-5917-533-8

DOI: 10.22350/9786559175338

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

1. Ensaio; 2. Política; 3. Democracia; 4. Filosofia; 5. Educação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos.

[Epicuro. “Carta sobre a felicidade”. Trad. de Álvaro Lorencini e Enzo de Carratore. SP: Editora UNESP, 2002, p. 43-45].

O livro eu o dedico, com carinho, a todos que apoiam este incansável trabalho. Em especial, os entes queridos e grandes mestres e amigos que nos deixaram, nestes últimos tempos. Os tios Doca e Hilton Ramir, o Alípio, meu pai, os amigos José Origuella, e mestres Antonio Sidekum, Monzani, Roberto Romano, além da Heloísa, de uma forma ou outra, sempre presente em minha vida, agora, enquanto adulta.

NOTA PRELIMINAR

Li o trabalho, uma coletânea reunindo textos destinados ao público, escritos com perfeito rigor filosófico. Parabenizo o autor pelo feito, dado que nem sempre é tarefa de pouca monta redigir de modo claro e distinto considerações sobre espinhosos problemas éticos, morais, acadêmicos.

A divulgação filosófica que se pratica nos dias de hoje, não raro, empobrecem conceitos, utilizando palavras enganosamente fáceis. Deste modo, não se presta serviços algum à filosofia e também não se atende às carências espirituais do grande público, composto de cidadãos que merecem respeito. Os trabalhos trazem a marca de um aprendizado rigoroso da filosofia e do interesse na vida pública. A linguagem direta, desprovida dos jargões escolásticos, ajudam a pensar os dilemas de nossa vida social, abrangendo assuntos estratégicos da geração dos mais variados saberes.

Se eu precisasse indicar um livro para os que desejavam se iniciar na reflexão ética, política, universitária, eu certamente mencionaria esse, com muito prazer. Grato pela leitura que me alentou muito, pois sendo obra de uma pessoa jovem, mostra ao mesmo tempo que a universidade possui um ótimo nível de qualidade no presente, podendo ainda melhorar mais no futuro.

Prof. Dr. Roberto Romano
Titular de Ética e Filosofia Política
Unicamp/SP
in memoriam

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO GERAL 15

Arlei de Espíndola

1 20

NOTAS SOBRE O SENTIDO DA FILOSOFIA E O PROBLEMA DA ESCRITA

2 34

O PRIMADO DA ÉTICA NO PLANO DA REFLEXÃO FILOSÓFICA E DO AGIR HUMANO, HOJE

3 43

KARL MARX E A GAZETA RENANA

4 53

O PROFESSOR UNIVERSITÁRIO E A DEMOCRACIA

5 65

REFLEXÕES DESDE "A FILOSOFIA NO BRASIL" DE GERALDO PINHEIRO MACHADO

6 86

FARIAS BRITO E O SENTIDO DA FILOSOFIA

7 120

PERCALÇOS DA LIBERDADE

8 130

UNIVERSIDADE E VICISSITUDES ACADÊMICAS I

9 135

UNIVERSIDADE E VICISSITUDES ACADÊMICAS II

10 EDUCAÇÃO, ESCOLA E LIBERDADE 140

11 ROUSSEAU E A INSTITUIÇÃO POLÍTICA LEGÍTIMA 152

12 FAZER-SE LIVRE NA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL 160

13 FEUERBACH: AFIRMAR O HOMEM COMUM 187

14 NO APAGAR DAS LUZES 193

CONSIDERAÇÕES FINAIS 195

REFERÊNCIAS 202

DADOS DO AUTOR 210

APRESENTAÇÃO GERAL

Arlei de Espíndola

Os trabalhos reunidos neste livro, que concedem a base deste presente projeto, na sua maior parte, foram publicados no princípio, juntamente com outros textos que deixei de lado, em jornais do interior do Paraná, entre agosto de 1999 e fevereiro de 2001. Eles eram marcados, inicialmente, por uma notável brevidade, pois os diários e os semanários, no geral, não comportam escritos muito extensos. Além disso, os estudos mantinham grande objetividade uma vez que os jornais também não guardam apreço pela linguagem rebuscada e acabam desprezando o hábito academicista de buscar apoio frequentemente em amplas citações quando é tratado qualquer assunto.

Entre exigir mais do leitor no seu empenho mental e assumir uma atitude condescendente com sua expressa exigência de ter algo simples diante dos olhos, tal veículo de comunicação, dado, em partes, ao anseio que possui de sobreviver, decide-se seguidamente pela segunda alternativa e privilegia os discursos breves e rasteiros. Incomodados com os textos que fazem, no seu entender, grandes rodeios ao analisarem os problemas, os jornais privam-se de estimular a reflexão e ensinar coisas novas ficando limitados à sua função meramente informativa. Os periódicos maiores e todos aqueles que são dignos de serem lidos, cuja vocação está em por-se em defesa da pluralidade de ideias, concordam, aliás, em abrir espaço para colaborações, contanto que os autores

aceitem obedecer, aliás, estes requisitos, a nós impostos, redigindo trabalhos que representem vôos rasos.

A atual versão dos escritos, componentes deste pequeno livro, estão distanciadas daquela sua configuração originária. Isto não se deve absolutamente à posição de nossa imprensa, a qual sou muito grato pelo espaço concedido. Inclusive eu não poderia deixar de mencionar o nome da jornalista Ana Maria de Carvalho minha amiga pessoal e editora do *Pasquim* de Marechal Cândido Rondon, do Antônio Sbardelotto de *O Paraná* de Cascavel, e do Egídio Brizola da *Folha do Paraná/Folha de Londrina.* A reelaboração dos trabalhos e seu aprofundamento no sentido de torná-los mais consistentes e acadêmicos, se deveu ao fato de eu ter vislumbrado um outro público, o qual passou a ser muito valorizado. Inicialmente pensava em articular o livro de modo a fazê-lo acessível ao público de um modo geral. Havia encontrado esse estímulo no contato diário que tive, ao longo de 1999 e 2000, com professores e alunos das áreas de história, letras, e geografia, sem contar a inter-relação com o pessoal de agronomia, educação física, ciências contábeis e administração, dentre outros.

Esta convivência desfrutada durante o período em que atuei no Campus de Marechal Cândido Rondon da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, após ter retornado da liberação para cursar pós-graduação em nível de mestrado, somada ao envolvimento com os diários e semanários, que me foi algo útil e muito prazeroso, vindo a agregar, por um lado, me fez ficar tomado pela pressa que é imprópria para a meditação filosófica. Passando a conviver mais com alunos e professores de filosofia, a partir do momento que mudei meu lugar de atuação profissional, coisa que acorreu efetivamente no segundo semestre de

2000, redescobri um outro horizonte. Ao começar a dar aulas no Curso de filosofia de nossa Universidade, lá do Oeste do Paraná, que funciona no Campus de Toledo, encontrei a oportunidade para reavaliar o entendimento que estava formulando sobre a filosofia, seja em sua dimensão metafísica seja em sua esfera prática, e voltei a entender, finalmente, que há diferença entre o verdadeiro raciocínio e a conduta que dispensa o pensamento.

Ao leitor vale dizer que fui encaminhado a afastar, com efeito, o caráter panfletário e excessivamente lacônico dos escritos, mas terminei fazendo isso sem negar, em absoluto, o valor das relações interdisciplinares e sem abandonar o gosto pela filosofia prática, e sigo acreditando e entendendo que a resolução dos nossos problemas políticos e sociais, bem como a transformação da moral que segue em vigor, depende, é inexorável, do esclarecimento e da difusão das luzes. Sabemos que uma tal compreensão levou Diderot e seus companheiros de século a pleitear a popularização dos seus conhecimentos científicos e filosóficos. Eis os termos que expressam a grande convicção do enciclopedista maior:

> se quisermos que os filósofos caminhem para a frente, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos. Acaso dirão que existem obras que nunca se colocarão ao alcance do comum dos espíritos? Se o disserem mostrarão apenas que ignoram o que pode um bom método e um longo hábito (Diderot: 1875. p.38).[1]

[1] O número de página que aparece nas referências sintéticas, colocadas entre parênteses, nos remeterão sempre à publicação original, no caso de eu as tê-la utilizado. No final do livro, via de regra, menciono as traduções brasileiras e portuguesas que tive acesso sem indicar, no entanto, o ponto dos textos em que se localizam as passagens. Isto se justifica pela opção que precisei fazer de mencionar uma ou outra edição aqui no corpo do texto.

Nutro grande simpatia por essa concepção do saber como bem público. Que valor pode ter um conhecimento teórico que não é compartilhado e dividido e que se conserva no domínio estritamente privado? Por outro lado, guardo ressalvas sobre a conduta de muitos homens ilustres que compõem a inteligência nacional, os quais preferem omitir-se e nunca se pronunciar em relação aos acontecimentos importantes que envolvem nossa vida intelectual, política, social e econômica. Semelhante posição crítica foi assumida pelo Padre Antônio Vieira, escritor destacado de nossa língua, no século XVII, quando desafiou a autoridade da Igreja. Num de seus primorosos *Sermões*, cuja exegese bíblica é de primeira linha, argumenta condenando a omissão, que é julgada como uma falta grave e dura, no seu ponto de vista, de ser reparada: "*a omissão é o pecado que com mais facilidade se comete e com mais dificuldade se conhece, e o que facilmente se comete e dificultosamente se conhece, raramente se emenda. A omissão é um pecado que se faz não fazendo*" (Vieira: 1968. p.125-126).

Meus textos, que permitiram a organização deste trabalho, nos quais reconstruo uma porção significativa de conceitos filosóficos elaborados por autores clássicos da tradição, discutindo questões de natureza moral e política, trazem poucas novidades, ficando próximos dos lugares-comuns, isto é, se conservam aos arredores daquilo que todo mundo sabe. Seu mérito talvez esteja na tentativa que empreendo de encontrar uma forma de expressão que se afaste tanto do jargão hermético acessível somente aos especialistas, no desenvolvimento de teorias políticas e de filosofia, quanto no esforço que realizo para escapar das simplificações dos nossos jornais cuja tendência maior é amargar sua efetiva miséria.

Se o livro não é próprio aos estudiosos avançados de filosofia, pois se prende à escrita dos diários e semanários, além de se relacionar com a meditação que procura se popularizar, como é o caso do iluminismo, estando sempre no centro de minhas pesquisas; esse tipo de especulação chega ao grande público facilmente, não é demais dizer, com pequeno esforço da parte deste último. Mas o presente livro pode ser útil, no entanto, ao leigo e mesmo o diletante, igualmente os interessados de outras áreas, em geral, sobremodo das ciências humanas e sociais, desde que este leitor abandone a posição convencional de nosso aluno, de colégio, descruzando os braços e mexendo as perninhas.

À medida que conseguir chegar, despretenciosamente, a um contigente pequeno, mas razoável de leitores, deste grupo seleto, de interessados, levando em conta que se trata aqui de esboços de ideias, de lições germinais, incompletas, sentir-me-ei satisfeito, pois se tem alguém arredio, desconfiado, cismado, é o não leitor, atualmente, para o qual o mais fácil é fechar o livro. Nesta direção, vai minha aposta: esse interesse pode brotar, ampliar-se, ainda que não esteja trazendo algo que não seja do conhecimento geral, que não seja um lugar-comum, etc.

maio/2022

1

NOTAS SOBRE O SENTIDO DA FILOSOFIA E O PROBLEMA DA ESCRITA

Configura-se num princípio essencial da atividade ou prática discursiva o fazer-se entender, e é justo, por esse motivo, que seja visto com maus olhos o hermetismo e a linguagem ininteligível, coisa que acontece, no plano da filosofia, desde a antiguidade. A título ilustrativo, dado a forma do seu pensamento, Heráclito recebeu o qualificativo de obscuro. Podemos afirmar, seguindo a linha de raciocínio de Michel Foucault, que o jargão nebuloso representa um meio de defesa de letrados astutos, que conservam o interesse de ficarem imunes às críticas e polêmicas. Efetuando um explícito jogo de poder, estes indivíduos, que operam recorrendo ao hermetismo, terminam fechando-se nos seus discursos densos, inacessíveis. Mas, o dito essencial, na verdade, como tudo que provém das mãos da natureza, cifra-se pela simplicidade, representando os termos rebuscados artifícios de que se utiliza geralmente o emissor da mensagem com a intenção de ludibriar o ouvinte ou evitar o debate. Os conceitos retorcidos e as cascatas de palavras, além de servirem para evitar o confronto, que permitiria naturalmente o desvelamento dos enigmas, muitas vezes são tomados como alternativa para acobertar, inclusive, o vazio e a falta absoluta de conhecimentos.

Devemos considerar que são coisas bem diferentes a profundidade e o obscurantismo. Para marcar essa diferença, Roland Corbisier, pensador brasileiro nosso contemporâneo, lembrou de mencionar os

escritos de Platão e Pascal, nos quais estão reunidos, notadamente, clareza e profundidade. Nos termos de Corbisier:

> confundir obscuridade com profundidade é preconceito romântico que cabe à filosofia desfazer. Pois, como dizia Peguy, nada mais profundo e mais claro que um diálogo de Platão, e nada mais profundo e claro que um pensamento de Pascal (Corbisier: 1974. p. 08).

Essa assertiva corbisiana merece nosso assentimento, visto que profundidade, de fato, se distingue de obscuridade e cabe à filosofia alertar para isto, afastando definitivamente uma tal mitificação. Ademais, tanto o sábio grego quanto o francês moderno primam pela profundidade, nas sendas que lhes são próprias, veiculando um estilo literário e um modo de exposição do pensamento que são exemplares.

Cometeríamos uma falta, contudo, se deixássemos de ressaltar o seguinte fato: nem todo problema teórico, com o qual um pensador ou um estudioso se defronta, pode ser tratado com a mesma facilidade. Um problema metafísico não guarda semelhança com uma questão pedagógica ou política ou, quem sabe, epistemológica. Aí temos, claramente, problemas de aridez diferentes, pois discutir a questão do ser, a título de exemplo, não é o mesmo que tratar de formas de governo, não é idêntico à inquirição sobre a essência dos métodos de pesquisa empregados no âmbito das ciências naturais ou análogo a dar forma, quiçá, a um modelo pedagógico que se volta ao encaminhamento satisfatório da educação infantil.

Devido à natureza variada das abordagens, concedidas aos diferentes objetos de investigação, é incorreto considerar que toda dificuldade de entendimento, manifestada pelo leitor, deve-se à competência reduzida de quem escreve, que estaria revelando não conseguir dar conta de

seu problema teórico de maneira cristalina. Em se tratando de filosofia, o leitor nunca estará livre de ter que empreender um esforço mental diferenciado. Frequentemente o acesso aos textos filosóficos é difícil não por falta de habilidade dos autores que se revelam incapazes de exprimirem-se com clareza. Tão pouco significa que aquele que lê é portador de uma limitação espiritual cujo grau de intensidade lhe impede a decodificação dos símbolos linguísticos.

Na verdade, uma questão, qualquer que seja, tendo sido colocada para receber um tratamento filosófico, contém os seus elementos complicadores. Considerando um dado objeto de estudo, o investigador, no caso da filosofia, é convidado, antes de mais nada, a ultrapassar o plano material a fim de atingir seu fundamento, cuja natureza é incorpórea, imaterial, abstrata, etc. A equação de um tal problema, posto para estudo, é revelada, ulteriormente, pela sua expressão gráfica que vem denunciar, de modo inexorável, seu caráter genuíno. Redigir-se para ser compreendido com tranquilidade torna-se difícil principalmente quando a tarefa consiste em lidar com coisas que assumem um alto grau de abstração. Hegel, grande arauto da filosofia, frente ao desafio de escrever um compêndio de lógica para os estudantes dos liceus, admitiu o problema de se discorrer com clareza. Segundo o autor: "*é mais fácil ser ininteligível de uma maneira sublime do que ser inteligível de um modo simples*" (Hegel apud Foulquie: 1964. p.140).

Sabe-se, a partir das célebres invectivas de Aristóteles, presentes no livro I da *Metafísica*, que é inerente ao ser humano o desejo de saber, de buscar os porquês, de encontrar a essência e o fundamento último de todas as coisas. Parece não ser conforme à natureza originária do homem a inércia, a resignação, e a imobilidade diante das forças as quais ele se vê completamente sujeito. Somos autorizados a pensar isto,

porquanto verificamos de fato nossa impotência para imiscuir-se do exercício de reflexão. Sem possibilidade de fugir, portanto, o homem manifesta querer desvendar a razão mais profunda de ser de todas as coisas. Este fenômeno ocorre porque a todo o instante ele é tomado por esse impulso radical que o envolve por completo e o conduz ao desenvolvimento do saber.

A propensão ao filosofar, sendo própria do ser humano, é manifestada pela conduta espontânea das crianças que fazem incessantemente perguntas sobre o porquê das coisas. Logo, por meio de sua atitude ingênua, que é capaz de levá-la à realização de importantes descobertas, se evidencia a presença viva desta referida inclinação, uma vez que isto é um elemento palpável enquanto indicativo desse fato. No dizer de Karl Jaspers: "*não é raro ouvir-se da boca das crianças algo que, pelo seu sentido, mergulha directamente nas profundezas do filosofar*" (Jaspers: 1993. p.11).

Mesmo que possamos julgar equivocado o procedimento humano que visa o desvelamento de todos os mistérios ocultos da natureza, e que se reconheça que o homem não é racional desde o princípio, temos de aceitar, parafraseando Rousseau, que ele não é moldado para se tornar indiferente diante dos enigmas e das maravilhas que lhe causam espanto e geram-lhe aflição. Ao divagar solitariamente, ao contemplar o universo com atenção, ao estudar a natureza, o homem está fadado à busca do sentido, seja da finalidade das coisas que aprende seja da causa de seu sentimento, remetendo-se, finalmente, ao autor de todo o existente.

Malgrado a veracidade disso, a filosofia gera, com mais facilidade, a ojeriza dos leigos confirmando o problema de sua prática e de sua exposição. Entre o "fazer" e o "pensar", poucos indivíduos hesitam em pactuar com a segunda alternativa, causando a linguagem mais densa e

o esforço espiritual um pouco mais elevado o espanto no seu modo negativo. Isto é algo que impõe às maiores mentes pensantes, cuja vocação consiste em anunciar o presente do amanhã em virtude de possuírem uma visão mais aguçada das coisas, a dura condição do ostracismo, do estado de abandono, e do isolamento. Voltaire, grande escritor do século das luzes, refletiu sobre a marginalização a que se vêem submetidos os homens que adotam uma atitude mais reflexiva. No fragmento abaixo, extraído de suas *Cartas filosóficas*, ele reporta-se a esse mal que se presta a tornar-se cada vez mais robusto; provoca-lhe riso ver que a ignorância dos povos não permitiu que a razão se sobrepusesse ao saber de cunho místico e religioso. O êxito, como prova a história, ficou do lado das igrejas, sob o comando de indivíduos pouco esclarecidos, como é o caso de Maomé, enquanto aos cientistas e filósofos, como, por exemplo, Newton e Locke coube a convivência com o estado de ostracismo.

> Não é engraçado que Lutero, Calvino, Zuínglio, e todos os escritores que não podemos ler, tenham fundado seitas que dividem a Europa, que o ignorante Maomé tenha dado uma religião à Ásia e à África, e que os Srs. Newton, Clarke, Locke, Le Clerc, os maiores filósofos e as melhores penas de seu tempo, tenham conseguido com dificuldade estabelecer um pequeno rebanho que diminui dia a dia?(Voltaire: 1964. p.51).[1]

[1] Deve-se, a meu juízo, reconhecer o valor da religião para o homem e também seu papel na sociedade. Por um lado, a experiência religiosa permite ao indivíduo o contato com o autor de todas as coisas e, por outro, dá-se com ela o resgate de valores morais importantes para o equilíbrio e a subsistência do Estado dentro dos quadros de sua legitimidade. O problema surge, de fato, quando a religião serve de alimento ao misticismo, à superstição, à ignorância, quando ela se põe como obstáculo ao desenvolvimento integral do ser humano. Voltaire, no século XVIII, não pôde conviver com esse papel desempenhado pela religião, e, sem negar a existência de Deus, procurou com toda as suas forças contribuir para a sua derrocada e destruição. Em um dado escrito, seus termos são claros no que respeita ao que se deve sempre fazer: "*é preciso tomar partido*". Seu preceito moral conclusivo, veiculado no *Cândido ou o otimismo*, não obstante seja contrário à ideia de que vivemos no melhor dos mundos possíveis, é animador porque deposita suas fichas na certeza da chegada de dias melhores: "*um dia tudo estará bem, eis a nossa esperança; tudo está bem hoje, eis a ilusão*". Quando este dia chegar e as coisas

É certo que o homem tem, efetivamente, necessidade de respostas para quebrar o espanto e neutralizar suas perplexidades. Entretanto, pode-se afirmar que o condicionamento social, os preconceitos, e as mentiras convencionais incitam-lhe ao abandono de seu espontaneísmo originário, que o conduz à ampliação do seu entendimento. Tais fatores lhe forçam a consentir com respostas rasas para suas dúvidas e incertezas. Não vigora, notadamente, o interesse de que o homem do povo, em especial, abandone o senso de caráter comum e a sua consciência tomada de superstições e fantasias. Em razão disso, as cobranças para afastarem o desespero ou dissolverem as perplexidades, geralmente, não clamam por juízos do teor dos grandes cientistas e filósofos, e daí o trunfo natural dos discursos menos refinados, prenhes de misticismos e extravagâncias, e dificilmente sustentáveis pelo ângulo da lógica e da racionalidade. Estas falas cegas e apaixonadas cativam com enorme facilidade a massa indefesa e desprovida de pensamento.

O filósofo, diferentemente do homem do povo, conserva como seu alvo unicamente a verdade, que surge como o sentido de sua vida; valendo para si mais do que a própria glória, em sua procura ele expõe-se a todos os riscos, não medindo as consequências de suas palavras. Do ponto de vista moral, é seu dever ir ao encontro dela, e não a ocultar do grande público, à medida que possuí-la. É no emprego que fazemos da escrita, pela qual buscamos emitir a verdade do que sentimos e pensamos, que está, em última análise, sua razão de ser.

É próprio do filósofo, ou mesmo do homem que assume uma atitude filosófica, perseguir a evidência das coisas, correr no encalço dos dados que fornecem a marca da certeza dos fenômenos, subordinando-

estiverem, por conseguinte, ajustadas de um modo mais adequado em nossa sociedade, as pessoas poderão exercitar sua religiosidade sem se verem coagidas.

se às forças de seu entendimento e de sua racionalidade. Essa conduta mais radical, tendo como base as palavras de Descartes, visa a obtenção de maior segurança no decurso da vida; tal juízo justifica o anseio que este filósofo sempre possuiu de distinguir a verdade da falsidade. Eis o testemunho do *Discurso do método*: "*eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida*" (Descartes: 1953. p. 131).

Descartes, vale dizer, possui um modo de conceber a filosofia, a mãe de todas as ciências, que se aproxima de Aristóteles, pois ele a vê como o conhecimento ocupado com o todo da realidade, levando em conta, especialmente, aquilo que ao homem é dado descobrir; além do mais, a julga como uma forma de saber que persegue o motivo de ser das coisas no seu fundamento, vasculhando seus aspectos substanciais, suas causas primeiras. Nos *Princípios da filosofia*, Descartes argumenta:

> esta palavra 'filosofia' significa o estudo da sajeza e por sajeza não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que ao homem é dado saber, tanto em relação à conduta da sua vida, como no que concerne à conservação da saúde e invenção das artes. E para que este conhecimento assim possa ser, torna-se necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que, para conseguir adquiri-lo, e a isto se chama exactamente filosofar, cumpre começar pela pesquisa destas primeiras causas, ou seja, dos princípios (Descartes: 1953. p. 557).

Movido por esse afã, o sujeito reflexivo começa o seu itinerário, pautado por suas potências espirituais, almejando atingir uma intensidade maior e o plano áureo de sua maturidade intelectual. Na história da filosofia, seu primeiro momento passível de reverências aconteceu com os pensadores pre-socráticos, cujo nível de racionalidade representou o começo do processo reflexivo pelo qual foi buscado atingir a

autonomia da pergunta filosófica. A humanidade primitiva, envolta na sua consciência pré-científica, contentava-se com explicações de caráter mítico, carregadas de ilusões e fantasias, para tudo aquilo que lhe gerava espanto. Essas respostas, embora sejam frágeis do ponto de vista da racionalidade, merecem consideração e são bastante importantes na medida em que representaram um esforço inicial para compreender-se o problema do mundo e da vida. Os pensadores pré-socráticos deram expressão filosófica, com efeito, ao problema da *physis* (natureza), da *arké* (princípio), empenhando-se, desta foma, no desvelamento do núcleo ou do elemento gerador do todo da realidade. Tal esforço, que não torna estes filósofos totalmente imunes das antigas teogonias, é digno do recebimento de elogios dos indivíduos em geral, mas principalmente daqueles que negam o valor do mito, como é o caso, segundo Cassirer, dos pensadores da época das luzes. De acordo com esse autor:

> para todos os pensadores do iluminismo, o mito fora uma coisa bárbara, uma estranha e rude massa de ideias confusas e superstições grosseiras, uma autêntica monstruosidade. Entre o mito e a filosofia não podia haver ponto de contato. O mito termina onde começa a filosofia – tal como a noite dá lugar ao dia (Cassirer: 1976. p. 199).

Esse entendimento cultivado pelos iluministas não é partilhado pelos românticos, pois na visão dos autores desta escola o homem é movido, sobretudo, por suas forças instintivas, o que significa que a cultura, de uma forma geral, é resultado de algo cujo domínio transcende os limites estritos da razão. Em tais pensadores, o mito é objeto de apreço uma vez que ocupa o lugar de centro, uma vez que ocupa a posição de mola propulsora das atividades humanas. Cassirer comenta

que Schelling, representante de expressão desta escola, realiza todo um trabalho exaustivo para recuperar o valor do mito:

> uma das principais finalidades do sistema de Schelling era restituir ao mito o seu legítimo lugar na civilização humana. Nas suas obras encontra-se pela primeira vez uma filosofia da mitologia lado a lado com a sua filosofia da natureza, da história e da arte. Efetivamente, todo o seu interesse parece ter-se concentrado nesse problema. Em lugar de ser o opositor do pensamento filosófico, o mito apresenta-se como o seu aliado e, em certo sentido, como a sua consumação (Idem. p. 200)

Apesar desse entendimento de Schelling, o filósofo, cognominado amante do saber, embora contenha as paixões presas aos elementos propulsores dos seus atos, procura regrar-se por suas potências racionais. Voltaire, ao defini-lo ainda que indiretamente, o diferencia do entusiasta, do homem dogmático, e não o julgando dono do saber absoluto, afirma que é receptivo à conversa, é predisposto ao diálogo; do contato com ele, ao contrário do que se passa quando nos deparamos com o participante de seitas, ou com o homem imbuído estritamente de uma razão afirmativa, podemos tirar sempre algum proveito. No entender de Voltaire:

> com um entusiasta nada se tem a ganhar. Não se deve ter a lembrança de mostrar a um homem os defeitos de sua amante, nem a um defensor, a fraqueza de sua causa, nem razões a um iluminado (Voltaire: 1964. p.22).

Guiada pela razão, ou apoiada nela, a filosofia se define pela articulação permanente dos conceitos. O filósofo, pensando com Hegel, labora para aprender o fundamento do todo da realidade, que é subordinada a um absoluto dinamismo, sendo sua tarefa, por este motivo, suscetível de nunca ser encerrada completamente. A filosofia significa

o pensamento que busca auto-compreender-se, mas isto só é possível no curso de sua própria trajetória. Ou seja, a filosofia pretende atingir o imperecível, o imutável, o absoluto, porém este: "*é essencialmente resultado. O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a sua completude por meio do seu desenvolvimento*" (Hegel: 1973. p.19).

O filósofo, por essa leitura, é o indivíduo disposto a desfazer todos os mistérios caminhando sempre em frente, sendo estes mistérios coisas que se apresentam como elementos fugidios tal como é a dimensão do infinito. Nos termos existencialistas de Karl Jaspers, a verdade última não aparece enquanto algo tão importante como as indagações subjetivas. A realização pessoal, bem como o êxito na trajetória que deseja percorrer, depende do modo como o homem se constrói, sofrendo impacto da maneira como este assume a sua condição no mundo, e daí o valor do consultar-se continuamente:

> é a demanda da verdade e não a sua posse que constitui a essência da filosofia [...]. Filosofar significa estar-a-caminho. As interrogações são mais importantes do que as respostas e cada uma destas transforma-se em nova interrogação (Jaspers:1993. p.14).

Este labor árido do filósofo, cuja finalidade consiste em vasculhar e balançar o véu que encobre a verdade, esbarra num forte empecilho que foi reconhecido somente pelos filósofos da modernidade, a partir dos quais vimos a expressão de um robusto ceticismo. Falo de pensadores do século XVIII como Hume, Kant, Rousseau e refiro-me à questão da viabilidade ou não de se chegar a verdade sobre os segredos maiores do universo em termos absolutos. Esses autores, dentre outros que deixamos de fazer referência, responderam negativamente a isto denunciando os limites e alcances de nossas forças espirituais.

Rousseau questionou mesmo, a título ilustrativo, a viabilidade de se encontrar a verdade eterna que se situaria numa instância metafísica, e mencionou a impossibilidade de termos um critério irrefutável para reconhecê-la, coisa que o levou a tomar uma tal pretensão como ficciosa e descabida. Eis as suas palavras:

> o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser. Aliás, quem a procura sinceramente? Mesmo com a melhor boa vontade, quais os indícios que asseguram o seu reconhecimento? Nessa multidão de sentimentos diferentes, qual será o nosso critério para julgá-los? (Rousseau: 1964. p.18).

O desafio de alcançar a verdade, que aparece como tarefa primordial do indivíduo ocupado com filosofia, recebe uma complementação com o problema, lembrado no começo do texto, que se relaciona à codificação dos símbolos linguísticos. Após pesquisar a verdade fazendo uso da prática reflexiva, cabe a um tal indivíduo comunicá-la, transpondo-a ao mundo externo, e o veículo ou o recurso de que dispõe para alcançar este seu objetivo final é a sua fala e muito mais o exercício da escrita. Com efeito, podemos elencar, para fins de ilustração, três posicionamentos assumidos frente a esse problema da prática discursiva. O primeiro, que nos parece muito razoável, foi esboçado por Diderot e seus seguidores, que se lançaram ao projeto de estender o saber científico e filosófico ao povo de sua época de uma forma geral. O citado filósofo, líder dos autores vinculados ao círculo enciclopédico, em particular não tinha simpatia pela linguagem afetada dos grandes mestres e sustentava, por outro lado, que a meta do pensamento filosófico só poderia ser alcançada, contanto que ele se fizesse popular. Eis os termos que expressam a sua maior convicção:

> se quisermos que os filósofos caminhem para frente, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos. Acaso dirão que existem obras que nunca se colocarão ao alcance do comum dos espíritos? Se o disserem mostrarão apenas que ignoram o que pode um bom método e um longo hábito (Diderot: 1875. p.38).

Seu interesse esteve, pois, em tornar a filosofia de domínio do homem comum, porém inquietou-lhe o perigo de sua desqualificação, que poderia resultar de tal processo de passagem para a linguagem do leigo. Quer dizer, Diderot ansiou profundamente por transformar em popular os seus conhecimentos, e os saberes de seus contemporâneos, mas ele tinha a compreensão de que tal encaminhamento trazia o risco de levar à perda de seu teor e de sua profundidade. Aceitando aderir a um tal expediente, ele não desejou, portanto, que fosse ferida e ameaçada a dignidade da filosofia.

A posição de Sartre, que se dá referência agora, em segundo lugar, não difere muito desta que precede. No debate com Naville sobre as teses centrais da filosofia existencialista, em *O existencialismo é um humanismo*, este fala do enfraquecimento de suas divisas na medida em que é convidado a discuti-las em nível vulgar. Para Sartre, é necessário torná-las menos herméticas a fim de fazê-las inteligíveis, sendo isto algo empreendido quando se expõe teorias no colégio. No juízo do referido autor, se o pensamento é articulado teoricamente com alguma finalidade prática, é preciso realizar de um modo acessível, pois seu resultado, do contrário, dependerá do acaso:

> o problema se coloca da seguinte forma: ou situamos a doutrina num plano estritamente filosófico, e devemos contar com o acaso para que ela desempenhe uma ação, ou [...] é preciso aceitar vulgarizá-la, com a condição de que a vulgarização não a deforme (Sartre: 1987. p.23).

Farias Brito, primeiro filósofo, propriamente dito, que já produziu nosso país no entendimento de muitos comentadores, discute o mesmo problema tratado por Diderot. Supondo-se que o tivesse lido, é certo que não aceitaria a solução por ele apresentada. Para o autor, que tomamos aqui em terceiro lugar, o saber mais sofisticado e elevado deve ser acessível só para algumas poucas mentes iluminadas. Não é de seu gosto, pelo visto, a democratização do saber e, o que é muito pior, não figura em sua argumentação um voto de confiança em relação à capacidade dos homens como um todo, o que define todo o seu elitismo. Eis as palavras do pensador pátrio, que assumem uma forma bastante metafórica:

> lançai um pouco d'água puríssima e límpida como o cristal na corrente lamacenta de um rio e ela imediatamente se turva e toma a mesma cor das águas em cujo turbilhão é envolvida: o mesmo acontece à ideia que entra em contato com a consciência das multidões. É por isto que toda concepção, embora nascida das fontes mais altas e mais profundas do espírito, sempre que se torna popular, corrompe-se. É que, entrando em contato com a multidão e circulando através das consciências, logo se contamina de impurezas: razão pela qual há sempre em todas as teorias, em todas as correntes de ideias que circulam na sociedade, elementos inúteis, acréscimos desnecessários e mesmo perniciosos que precisam de ser eliminados: o que se explica não somente como efeito da cegueira das multidões, como ainda pela influência corrutora do contrabando da ciência. Outros elementos influem para o mesmo resultado e neste sentido pode dizer-se que os elementos de corrução são inúmeros. 'Não há em cada um de nós', diz Dufourc, 'força permanente e distinta que mantenha nossa inteligência na verdade e no reto caminho; a propriamente falar, o homem é louco e enfermo por natureza; e a razão, como a santidade, não é nele senão um triunfo momentâneo e um belo acidente (Brito: 1951. p.41).

Diderot reconhece que um método adequado e o exercício permanente levaria os homens do povo a ficarem aptos para compreenderem os segredos da ciência. Sartre não despreza a capacidade dos homens em geral, ainda que sugira uma demarcação bem definida entre saber rigoroso e conhecimento vulgarizado. O nosso Farias Brito, por sua vez, está inclinado, pelo menos na passagem precedente, a mitificar o saber científico e filosófico a ponto de colocá-lo num patamar que não pode ser alcançado por qualquer pessoa. Além disso, o autor despreza totalmente a potencialidade que possuem os seres humanos para avançar gradativamente. Discordo de uma tal compreensão absolutamente elitista, pois apesar de aceitar que há uma vocação, que existe um talento natural impresso em cada um de nós, nesta esfera do saber, assim como em muitas outras dimensões, o elemento definidor da possibilidade de uma efetiva progressão está associado às oportunidades.

Há pessoas na nossa sociedade, a título de exemplo, que se não fosse sua condição desprivilegiada do ponto de vista material, que se não fosse seu estado de completo ostracismo e marginalização, poderiam seguramente desenvolver grandes coisas, robustos projetos. A oferta de alternativas as faria abandonar seguramente a cegueira que caracteriza, no entender do pensador brasileiro, o perfil das multidões.

2

O PRIMADO DA ÉTICA NO PLANO DA REFLEXÃO FILOSÓFICA E DO AGIR HUMANO, HOJE

O conhecimento "*tipicamente humano*" é um fenômeno que tem a potencialidade de exercer um grande fascínio. Mostrando-se indissociável de todos os momentos da vida dos indivíduos, ele assume a condição de polo orientador tornando-se uma espécie de luz incandescente que os ilumina tanto nas atividades mais corriqueiras, que não exigem grandes esforços mentais para serem executadas, quanto nas tarefas mais árduas e complexas, que lhes cabem dar conta. Uma tal presença efetiva deste "*saber*" na vida humana lhe confere, notadamente, um valor que é quase inestimável. Com efeito, a fonte da qual ele provém reside, sobretudo, nas dificuldades enfrentadas pelo homem que colocam em risco sua subsistência; os problemas emergentes, a todo o instante, na esfera da vida prática lhes conduzem ao desenvolvimento de seus dotes naturais, que possuem existência, de início, apenas enquanto potencialidades. Tem-se definitivamente como resultado de um tal processo, de cunho reativo e defensivo, a expansão de sua capacidade de aprendizagem, donde vai resultar o empreendimento permanente de novas descobertas, as quais servirão, ao final, para o manter ileso e absolutamente integrado consigo mesmo. Isto tudo nos permite concluir que ele, se não fossem os problemas práticos, enfrentados pelo homem, permaneceria limitado na dimensão de sua sensibilidade e de sua capacidade racional. Essa é a tese sustentada, a título de exemplo, por Miguel de Unamuno, que não chega a representar algo absolutamente original, pois pensadores que o

antecederam viram também esse nexo entre as necessidades e o avanço progressivo do saber. Nas palavras do autor espanhol:

> o conhecimento está ao serviço da necessidade de viver, e, primariamente, ao serviço do instinto de conservação pessoal. E essa necessidade e esse instinto criaram, no homem, os órgãos do conhecimento, dando-lhes o alcance que possuem. O homem vê, ouve, apalpa, saboreia e cheira aquilo que precisa ver, ouvir, apalpar, saborear ou cheirar, para conservar a sua vida (Unamuno: 1953. p. 38).

As ideias de Miguel de Unamuno levam em consideração, como se pode notar, o conhecimento de uma forma geral, não supondo a definição de qualquer hierarquia no plano do saber, diferentemente, por exemplo, do que é encaminhado por Platão no livro VII de *A República.* Neste escrito, o pensador grego subestima o saber em nível de senso comum, que se absorve pela experiência sensível, pois julga digno de congratulação o conhecimento científico produzido pelo trabalho de caráter intelectual. Definindo essa estratificação no plano epistemológico, o filósofo da Antiguidade coloca o primeiro gênero de conhecimento, pelo menos em tal ponto de *A república*, numa posição que lhe impede de servir como instrumento para trazer ao ser humano a verdadeira condição de ser livre. Não obstante a vigência atual de um racionalismo muito próximo ao platônico, o saber adquirido nas experiências práticas da vida cotidiana desempenha aquele mesmo papel para o indivíduo, cuja referência é dada nas linhas anteriores, não podendo, portanto, ser tomado, em muitas oportunidades, como algo menor.

Encontramos uma outra base de referência para fundamentar esse nosso pensamento com a escrita de Rubem Alves. Segundo este autor: "*o senso comum e a ciência são expressões da mesma necessidade básica, a*

necessidade de compreender o mundo, a fim de viver melhor e sobreviver" (Alves: 1981. p.20).

Esse escritor pátrio não comunga com o credo que dita a hegemonia dos esforços prosaicos, gélidos e desfibrados, porquanto considera o valor epistemológico do riso, do humor e da narrativa poética, que são coisas impulsionadas pela força do desejo individual; é por este motivo que ele não economiza energia para refutar o mito criado em torno da racionalidade científica, em torno do intelectualismo. Evidenciamos na sua escrita uma vigorosa ruptura da hierarquia dos saberes, que fornece crédito também ao conhecimento em nível de senso comum; tal ruptura serve-lhe como caminho para indicar que a ciência, do modo como a vemos hoje, é uma novidade na história, haja vista que o homem, ao longo de muito tempo, subsistiu com aquele aparato de tipo menos refinado. Em uma tal condição, ele viveu muito bem sem produzir, aliás, nenhum abalo ou desequilíbrio no ecossistema. Rubem Alves não nega, é claro, os ganhos obtidos com o desenvolvimento da pesquisa científica, e com o consequente avanço tecnológico, mas é evidente que gera-lhe grande espanto os danos decorrentes das luzes, e preocupa-lhe, por conseguinte, a ameaça que a ciência representa com seus notáveis excessos.

> Para aqueles que teriam a tendência de achar que o senso comum é inferior à ciência, eu só gostaria de lembrar que, por dezenas de milhares de anos, os homens sobreviveram sem coisa alguma que se assemelhasse à nossa ciência. A ciência, curiosamente, depois de 4 séculos, desde que ela surgiu com seus fundadores, está colocando sérias ameaças à nossa sobrevivência" (idem, ibidem).[1]

[1] Edgar Morin, está em sintonia, apesar de não fazer uma defesa do senso comum, com Rubem Alves à medida que reconhece o valor da ciência e, por outro lado, teme os perigos decorrentes de seus excessos: "no fundo, a indústria aprova muito bem-estar, mas também muita incomodação, muitos

Tal pensador é ciente de que o conhecimento se constitui em *conditio sine qua non* para o advento da liberdade, e segue partilhando, desta forma, com uma noção cultivada pelos filósofos racionalistas no curso do pensamento ocidental. Ele concordaria, seguramente, com o juízo seguinte de Karl Jaspers:

> não há já nenhuma veracidade, razão e dignidade humana, sem verdadeiro espírito científico, se este é possível para o homem pela tradição e na sua situação actual. Perdida a ciência logo surgem os crepúsculos, os claro-escuros, os sentimentos confusamente edificantes e as decisões fanáticas de voluntariosa cegueira. Erguem-se barreiras e o homem é levado a novos cárceres (Jaspers: 1993. p.87).

Rubem Alves transfere, refletindo sobre o problema da liberdade humana, os obstáculos que a ela se apresentam mais para o plano ético, e assim pode dizer, com termos ressonantes de um apelo estético, que não é a falta tanto de saber o nosso verdadeiro problema, mas a negligência frente às forças latentes do desejo e das paixões, que possuem o poder de nos elevar e de fazer com que se imprima um sentido verdadeiramente humano a todas as coisas. Uma tal desconsideração é algo que nos tem levado a permanecer no plano raso, a ficar na órbita do medíocre, consentindo com a atmosfera, própria, não só, da falta, mas, também, da superficialidade.

> Não, não creio que o nosso fracasso se deva a uma debilidade analítica. Não creio que o que nos falta seja o conhecimento. Não é neste ponto que nasce

desastres, como os desastres ecológicos. A técnica trabalhou tanto para a liberação como para a escravidão dos seres humanos. Fizeram-se máquinas para o serviço dos homens e depois para o serviço das máquinas. A ciência criou a possibilidade de destruir a humanidade ou manipulá-la, coisa que ninguém havia conseguido antes" (Morin: 1992. p.07).

> e morre o élan criador. E não creio que renovadas investigações e pesquisas tenham o poder para nos devolver a vontade e a paixão (Alves: 1988. p. 75).

Resgatar a liberdade humana não requer, notadamente, que se abdique das preocupações epistemológicas, pois a ruptura das correntes implica que se busque a atenuação da ignorância de modo ininterrupto. Alcançar uma visão superior sobre as coisas do mundo tornou-se uma necessidade para o homem, ainda que haja importância, numa mesma escala, na valorização da sensibilidade e de sua vida pulsional ou instintiva. Em nossa era atual, da automação, da cibernética, da ciência da computação e de outras coisas desse gênero, negligenciando-se essa última dimensão da natureza do homem, atingiu-se este ente com grande vigor; ele foi privado, sobretudo, da possibilidade do contato interpessoal e do acesso a si próprio, sem referir, sem contar, tantos outros males com os quais foi convidado a conviver cujo espaço é curto aqui para se fazer uma enumeração.

Com efeito, observando atentamente a realidade concreta que nos cerca, e tendo em mente as coisas ditas neste escrito até este momento, é razoável efetuar-se a seguinte pergunta: será efetivamente a falta de conhecimentos que impedem os homens, no presente, de serem melhores e viverem felizes? É verdade que existem pessoas hoje em dia que precisam ter um ângulo mais amplo de compreensão do mundo. Malgrado esta realidade, o saber científico não permite ao homem atualmente alcançar sua conservação, não acontecendo isto apenas em situações excepcionais como na eclosão de certas doenças raras ou mesmo na emergência de fenômenos naturais como tempestades muito rigorosas, vulcões, terremotos, etc.? E, apesar da má distribuição das

riquezas, não se consegue também, graças à ciência e à tecnologia, desfrutar de grande conforto e de grandes facilidades?

O francês Edgar Morin ocupou-se com este conjunto de problemas e respondeu negativamente a essas questões. Na sua escrita aparece um argumento de destaque para a importância da ciência no mundo atual: "*a ciência tornou-se um fenômeno central na sociedade. Ela está ligada à economia, à técnica, à indústria, à política*" (Morin: 1992. p. 12). Ele salienta a dificuldade gerada pela compartimentação do saber, pela fragmentação da ciência, da qual resultou conhecimentos profundos e cada vez mais especializados. Devido a esse fato, o homem, da condição de responsável pelos seus rumos, passou a estar subordinado a ele. É preciso o desenvolvimento de uma reversão, todavia, deste quadro preocupante, o que requer que o ser humano assuma, outra vez, as rédeas de sua evolução:

> temos um fenômeno enorme que marcha sem controle. A técnica domina cada vez mais as coisas e os homens são incapazes de dominar a técnica. A reconquista, pela humanidade, do controle do desenvolvimento da técnica, é uma decisão fundamental. De que maneira? Não tenho soluções prontas no momento, mas é uma finalidade para a qual devemos nos dirigir (Idem, p. 12).

O ser humano, a partir deste processo de fragmentação do saber, é impedido, em conclusão, de acordo com Morin, da possibilidade de enxergar as coisas em toda sua profundidade, de obter uma visão do conjunto dos fenômenos: "*é preciso compreender que, até o presente momento, o que se chama de ciência clássica é cada vez mais especializada, cada vez mais compartimentada, e é absolutamente difícil conceber o conjunto dos fenômenos*" (Idem, p.12).

Não se pode negar que contém verdades essa escrita de Edgar Morin, porém, entendo que muitos problemas graves que nos assaltam, presentemente, revelam que se tem uma origem, uma carência, não tanto de saber, mas de um entendimento maior, em relação ao sentido dos nossos atos, vinculado à razão de ser, de nossa própria existência. A realidade histórico-social do mundo de hoje suscita que se eleve a reflexão ética ao primeiro posto, e isto é algo que já se verifica nas próprias incursões teóricas promovidas no plano da especulação filosófica.[2]

Vivemos numa situação em que se faz necessário uma profunda reforma no plano do pensamento. A crise de valores na qual estamos mergulhados é indicada pelo déficit que abrigamos no plano da moralidade. Platão, que foi alvo de críticas no início do texto por conta de seu racionalismo, é útil aqui pelos raciocínios desenvolvidos nas páginas de *A república* em relação ao agir humano. O filósofo grego debruçado sobre o problema do sentido da vida humana, bem como sobre o papel das instituições políticas, e referindo-se à lei, representando o conjunto de normas criadas pelo poder legislativo com o propósito de garantir o funcionamento adequado da sociedade, argumenta que a finalidade do Estado reside na produção do bem comum. Embora seja questionável a sua argumentação interventiva frente à liberdade do homem, presente nas linhas a seguir, é simpática sua tese de que o agir humano não pode ter como regra um operar apenas em proveito próprio.

> À lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos,

[2] "A segunda metade do século XX assistiu à evidente recuperação da teoria ética, até o ponto de que não é insensato, nem errado, afirmar que, hoje, a '*filosofia primeira*' já não é a metafísica ou a teoria do conhecimento, como ocorreu na modernidade, mas sim a filosofia moral" (Campos, Victória. *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta, 1992. p.19).

> harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade (Platão: 1990. p. 325).

Dificuldades sérias que envolvem a humanidade nos dias atuais, se justificam, claramente, pela desconsideração de postulados ético-políticos semelhantes a estes de Platão. Perseguindo um caso no espaço brasileiro, tem-se o problema, para fins de ilustração, do atentado permanente à selva amazônica, onde os indígenas, durante milhares de anos, habitaram sem saber o significado dos desequilíbrios ecológicos, da devastação da floresta, do desrespeito a essa vasta região, e da vida miserável. Esses povos chamados, com expressivo desdém, pelos conquistadores, de primitivos, não tinham uma ciência como a que temos no presente, entretanto moviam-se subordinados a uma ética com certos princípios exemplares, dos quais fazemos, aliás, pouco caso. E o que acontece, atualmente, na Amazônia?

> Hoje a destruição dessa região é obra de grandes empresas capitalistas mineradoras, madeireiras e papeleiras (algumas pertencentes a capitais centrais) e de grandes latifundiários (brasileiros e estrangeiros) que por imposição da lógica produtiva capitalista encontram na permanente conquista-destruição das zonas selváticas a única saída para a obtenção da reprodução ampliada, e ainda da simples sobrevivência, de capitais invertidos na exploração extensiva da terra (Velasco: 1994. p. 34).

Esse círculo criminoso, quando patrocinado por empresas mineradoras, madeireiras e papeleiras de grande porte, seguido pela intervenção de grandes latifundiários totalmente curvados à lógica do modo de produção capitalista, gera preocupação naqueles que percebem

que ninguém está imune dos males que daí advém. Cônscio de que essa intervenção irracional atinge a todos inexoravelmente, e sabendo que ela é tributária deste modelo ético-político deplorável, Sírio Velasco condena-o, pelo trecho transcrito acima, a uma justa revisão. Ao fim e ao cabo, no seu entender, a harmonia poderá ser restabelecida contanto que seja implantado um outro tipo de modelo político, o qual deve se pautar na ideia de integração homem *versus* natureza, e não no horrendo e pernicioso conceito de dominação.

O presente quadro de coisas, agredindo quem possui um pouco de sensibilidade e também consciência dos seus riscos, não é produto exclusivo, em síntese, de uma falta de *epistème*, uma vez que os homens dito comuns identificam o fundamento de tais discrepâncias sem maiores problemas. Deixa pouca coisa sem conseguirem, enfim, obter uma verdadeira compreensão, e aqueles que as protagonizam, por seu turno, entendem perfeitamente o que fazem. Sendo assim, resta-nos esperar que estes últimos usem do bom-senso e considerem que os males também os afetam, já que esta é a única chance que temos de vê-los abandonar sua conduta perversa e malevolente.

3

KARL MARX E A GAZETA RENANA

Este texto visa, basicamente, recortar algumas passagens de Marx articuladas para veicular em jornais prussianos, especialmente do escrito intitulado "*Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação*", em que ele problematiza a posição assumida pela imprensa de seu país diante do código de censura, instituído em 1841, que estabelecia uma atenuação das restrições no que tange à liberdade de expressão. O pensador alemão esteve inserido neste universo jornalístico ao mesmo tempo que se dedicava à atividade especulativa e científica pela qual conquistou espaço e obteve renome, com o passar do tempo, a ponto de se tornar uma leitura indispensável, desde a sua época, para quem se preocupava com os problemas relacionados à órbita da sociedade civilizada, sobretudo no plano moral e político. Tal envolvimento de Marx com a prática própria dos publicistas, que não significou, de forma alguma, um contato efêmero, parece não ser suficientemente ressaltado pelos estudiosos de sua obra.

1. Cabe perguntar como se deu, de início, o envolvimento mais sério de Marx com a atividade jornalística. O filósofo era interessado em ingressar na carreira universitária e manifestou esta sua ambição tão logo concluiu seu doutorado em filosofia na Universidade de Iena em 1841 onde defendeu uma tese com o seguinte título: "*Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*". Ele pensou em se beneficiar da amizade que tinha com Bruno Bauer, então docente na Universidade de Bonn, para atingir essa sua meta. Mas a radicalização da política

reacionária do governo prussiano gerou incompatibilidades entre Bruno Bauer e a referida instituição a ponto de ele vir a ser exonerado do cargo de professor. Não podendo tê-lo mais como seu intermediário, nosso autor viu-se forçado a abandonar seu antigo projeto vindo, consequentemente, a dedicar-se ao jornalismo político. A princípio, ele integrou-se à equipe de redação da *Gazeta Renana*, da qual veio fazer-se, no desenrolar dos acontecimentos, redator-chefe. Tendo começado seus trabalhos nesse semanário em 1842 como articulista, assumindo logo após a condição de chefe de redação, Marx contribuiu decisivamente para o crescimento do jornal prova está que ele passou a ter prestígio em toda a Alemanha, triplicando o número de seus assinantes que era, no começo, de apenas 1.000 pessoas.

A experiência de Marx junto à *Gazeta Renana* foi breve, visto que tal semanário subsistiu durante poucos meses em virtude da intervenção do governo prussiano, que definiu o fechamento de suas portas em 1843. A alegação dos depositários do poder era a de que o semanário havia cometido a falta de difamar a autoridade do poder político, de criticar a legislação estabelecida para a imprensa na Prússia, de ofender gravemente uma potência amiga como a Rússia, etc.

2. A última experiência de Marx no âmbito jornalístico deu-se frente a *Nova Gazeta Renana*, entre 1848 e 1849, que se assumiu enquanto um canal verdadeiro para a prática política de resistência à opressão, encaminhada pelos detentores do poder político e financeiro. Marx, com efeito, parece conceber este veículo de comunicação chamado *jornal* como um instrumento bastante fértil para esse fim político. Em razão de um tal entendimento, ele colocou-se em defesa dos trabalhadores por meio de seus artigos almejando, ao termo, contribuir com sua efetiva mobilização.

O pensador e intelectual alemão tinha, todavia, ressalvas quanto à atividade jornalística, pois a julgava como um empecilho para sua vida de estudos que lhe exigia o recolhimento. Mesmo assim, durante os intervalos de tempo em que se dedicou a essa tarefa, produziu textos valiosos nos quais discutiu questões relacionadas à política, à economia, à história contemporânea, chegando, finalmente, a transformar-se num articulista de sucesso. Vale lembrar ao leitor que entre 1844 e 1866 ele produziu e publicou seus principais trabalhos (*Para crítica da filosofia de Hegel*, *A questão judaica*, *Manuscritos-econômicos e filosóficos* – 1844; *A ideologia alemã* - 1845; *A miséria da filosofia* – 1847; *Manifesto do partido comunista* – 1848; o 1º volume de *O capital* – 1866). A simultaneidade destas duas ordens de produções teóricas indica a maneira intensiva como o autor se dedicou ao exercício intelectual.

Voltando ao âmbito dos jornais, Riazanov, historiador das ideias e comentarista importante da obra marxiana, destaca a relevância da *Nova Gazeta Renana* enfatizando a contribuição de Marx. Segundo Riazanov, este semanário constitui-se num modelo de jornal revolucionário; nele costumava-se tratar de todas as questões atinentes à política e ao conflito de classes. A partir dos seus artigos, sobretudo daqueles escritos por Marx que se percebe que são ainda hoje muito atuais não tendo perdido seu poder de crítica, temos frente aos nossos olhos a presença viva e o evolver dos grandes movimentos revolucionários em razão da fidelidade e do nexo que eles mantém com a história e também da perspicácia que os caracterizam.

> A *Nova Gazeta Renana* tratava de todas as questões de importância, de sorte que pode ser considerada um modelo de periódico revolucionário. Nenhum outro periódico russo nem europeu chegou à altura da *Nova Gazeta*. Embora escrita há quase 75 anos, os seus artigos não perderam nada de sua

> atualidade, de seu ardor revolucionário, de sua agudeza na análise dos acontecimentos. Ao lê-los, sobretudo os de Marx, acreditamos assistir à história da revolução alemã, da revolução francesa, contada por elas mesmas, tão vivo é o estilo, como profundo é o sentido (Riazanov: 1984, p. 80-81)

3. Dentre os cerca de 500 artigos que foram confeccionados por Marx merece destaque o intitulado "*Debates Sobre a Liberdade de Imprensa e Comunicação*", que se faz referência no começo do texto. Neste escrito ele trava, em linhas gerais, um diálogo insurgindo-se contra a posição assumida por vários setores da imprensa prussiana frente ao código de censura, saído em 1841, que atenuava o rigor das proibições. Ao efetuarem seu exame de consciência, após o conhecimento das novas regras, os semanários demonstraram não estarem, no entender de Marx, aptos a gozar da liberdade devido ao vício que adquiriram de só saberem andar acompanhados da figura do tutor ou vigiados pelas instâncias inibidoras da polícia.

Os homens deveriam se sentir, segundo Marx, confortáveis diante da conjuntura que lhes possibilitava o exercício da liberdade. Sua escrita sugere que na liberdade está depositada toda a dignidade do homem, e por esse motivo lhe causou espanto as crenças manifestadas pelos oradores inclinados para o conservadorismo político, que pensavam que a liberdade não era algo assim tão digno de reverência, sendo mesmo adequado que os indivíduos fossem permanentemente tutorados:

> só plantas 'exóticas', plantas que são transplantadas a um clima diferente, requerem a proteção e o cuidado das estufas. Será que o orador considera a assembléia uma planta 'exótica' na atmosfera livre e clara da província renana? (Marx: 1980, p. 31)

No ponto de vista de Marx, a liberdade é algo essencial para o homem sendo isto algo reconhecido mesmo pelos seus adversários, visto que estes combatem-na ferrenhamente, não a sua, é claro, mas a independência e a autonomia alheia. Malgrado pense dessa forma, o filósofo, inspirado num texto do grande Heródoto, reconhece que quem nunca a experimentou não pode saber de seu concreto valor. Isto explicaria o porquê, no entender de Marx, de um orador atrelado ao seio da monarquia e imbuído de convicções principescas afirmar que a plena liberdade não é tão salutar quanto uma censura benigna. A resposta a tal sentença questionável o autor extraiu das palavras de dois espartanos, levadas ao conhecimento público pelo historiador acima mencionado, que haviam sido dirigidas a Hydarnes, um sápatra persa, quando este os conduzia ao sacrifício:

> Hydarnes, os dois lados de seu conselho não foram bem pesados. Um deles você já experimentou, mas não o outro. Especificamente, você sabe o que é ser um vassalo, mas nunca provou a liberdade para saber se ela é doce ou não. Porque, se a tivesse provado, teria nos aconselhado a lutar por ela não apenas com lanças, mas também com machados (idem, p.59).

4. A lei de imprensa instituída pelas autoridades políticas da Prússia, apesar de atenuar as proibições, convidava a classe jornalística a buscar uma padronização no estilo literário. Marx, seguindo na mesma linha de raciocínio do artigo anterior, assume, num outro texto de natureza jornalística escrito juntamente com Engels, uma posição de discordância perante essa última instrução da censura.

Marx está inclinado a cobrar por uma completa autonomia no que tange à forma de expressão e ao estilo de criação literária. Na sua ótica, é injusto que a lei exija a uniformização dos escritores, os quais estariam

sendo desautorizados de mostrarem sua individualidade e a verdadeira face de seu espírito. É justamente a liberdade que permite evidenciar-se a multiplicidade dos tipos humanos, abrindo espaço para a revelação dos diferentes modos de ser, donde se tem refletida a magnificência e grandeza do homem. Esse ente, como os processos que se desencadeiam nas manifestações expontâneas da natureza, pelas quais somos levados a sentir perplexidade e encantamento, não deve ser jamais coagido a se resignar e a se esconder. Cobrar dos homens de letras, em última análise, uma única forma de expressão é uma atitude de extrema violência, que transgride os ditames da natureza. Em síntese, é totalmente inadmissível dar-se assentimento a uma tal intervenção, é inaceitável se concordar com uma tal arbitrariedade:

> Todos admiram a variedade encantadora, a riqueza inesgotável da natureza. Ninguém exige que a rosa tenha o perfume da violeta, mas o que há de mais rico, o espírito só deve ter a faculdade de existir de uma única maneira? [...]. A menor gota de orvalho em que se reflete o sol, cintila com um inesgotável jogo de cores, mas o sol do espírito, qualquer que seja o número dos indivíduos e a natureza dos objetos em que incide, só pode mostrar uma cor, a cor oficial! A forma essencial do espírito é a alegria, a luz, e fazem da sombra a sua única manifestação adequada. Só deve vestir de negro e, no entanto, não há flor negra entre as flores. A essência do espírito é sempre a própria verdade. E que lhes fixais como essência? A modéstia. Só o mendigo é modesto, diz Goethe. É nesse mendigo que quereis transformar o espírito? Ou será que essa modéstia é a de que fala Schiller, a modéstia do gênio? Então, transformai primeiramente todos os vossos concidadãos e, antes de tudo, os vossos censores em gênios (Marx & Engels: 1986, p. 31-32).

5. Podemos pensar, num primeiro momento, que a imprensa é um veículo criado para nos informar sobre os acontecimentos mais expressivos que se dão diariamente na esfera da vida social. Por seu intermédio

seríamos, então, convidados a experimentar o terno sentimento de solidariedade no caso de nos certificarmos dos episódios mais sórdidos e cruéis que estivessem assaltando os homens. Marx entende, particularmente, que a função de um *jornal* vai um pouco além disto, antecipando-se ao estado de ser um simples veículo de informação. Ou seja, cabe-lhe assumir-se enquanto um mecanismo pelo qual, por exemplo, poder-se-á aspirar, de uma forma permanente, colocar-se em questão as atitudes condenáveis dos governantes, que estiverem pondo em risco a liberdade do povo. A razão de ser deste veículo de comunicação não pode estar calcada, portanto, no interesse do ocultamento dos fatos, na intenção de evitar os conflitos humanos, no ideal de deixar, enfim, de dizer a verdade:

> a função da imprensa é ser o cão-de-guarda público, o denunciador incansável dos dirigentes, o olho onipresente, a boca onipresente do espírito do povo que guarda com ciúme sua liberdade (Marx: 1980, p. 68)

Assumindo este modo de conceber, em termos práticos, o sentido da imprensa, Marx terminou sendo acusado de insultar e cometer violência contra os depositários do poder político e da autoridade pública; ele veio a sofrer a ação, finalmente, das instâncias judiciárias prussianas, que o levaram à julgamento em 07 de fevereiro de 1849, na cidade de Colônia. Embora tenha sido absolvido e inocentado, juntamente com seus outros dois companheiros da *Nova Gazeta Renana*, Engels, o co-editor, e Hermann Korff, o administrador, o periódico não pôde, no entanto, preservar suas portas abertas por muito tempo. No trecho a seguir, que é parte, assim como o fragmento anterior, da defesa que realizou, naquela ocasião, junto ao tribunal, cujo discurso foi publicado imediatamente naquele semanário em que atuava, Marx declara possuir

preferência pela ocupação com coisas maiores do que ter de argumentar com pessoas que se julgam grandes possuindo desta forma uma ideia equivocada de si mesmas, mas que vivem alheias às coisas do mundo e são indispostas ao trabalho de reflexão. A viseira que as impedem de enxergar não lhes deixam entender e consentir, enfim, que é função primordial da imprensa perseguir é perseguir sempre a verdade. Vejamos a própria escrita marxiana:

> Eu, de minha parte, asseguro-lhes, cavalheiros, eu prefiro acompanhar os grandes acontecimentos mundiais, analisar o rumo da história, do que pelejar com ídolos locais, com policiais, com tribunais. Não importa o quanto esses cavalheiros podem se considerar grandes em suas próprias imaginações, eles não são nada, absolutamente nada nas titânicas lutas dos dias de hoje. Considero um verdadeiro sacrifício quando decidimos medir forças com estes oponentes. Mas, de uma vez por todas, é o dever da imprensa tomar a palavra em favor dos oprimidos à sua volta [...]. O primeiro dever da imprensa, portanto, é minar todas as bases do sistema político existente (Marx: 1980, p. 70).

6. Ainda que Marx reivindique, em certa medida, a vinculação do cientista à realidade concreta de seu mundo e de seu tempo sugerindo que assuma uma posição própria do militante, do ativista político, ele é bastante filósofo para saber que é preciso escrever-se coisas consistentes e bem elaboradas, que façam análises finas da história e dos acontecimentos em geral. Mostrando-se coerente com essa ideia, o autor sustentava o pensamento de que o escritor precisava estudar as ciências econômicas e sociais, entre outras dimensões do saber, visto que tal atitude o levaria a compreender melhor a realidade histórico-social e lhe traria subsídios para servir a todos de forma adequada, especialmente a classe operária. Engels condena, lembrando a posição de

Marx, algo que é comum hoje em dia entre os jovens inseridos na militância política em nossa sociedade contemporânea, que reside no fato de recusarem o valor da produção teórica e de não terem o conhecimento efetivo dos autores. Para não cometer o crime de oferecer ao público visado, em síntese, elementos de valor questionável, tais autores reconhecem a necessidade do trabalho rigoroso do espírito, conduzindo a conhecer dos teóricos mais do que o nome. Escreve Engels:

> você que, sem dúvida, já produziu alguma coisa, notou certamente como é reduzido o número de jovens literatos, filiados ao Partido, que se dão ao trabalho de estudar a economia, a história da economia e a história do comércio, da indústria, da agricultura e das formações sociais. Quantos conhecem de Maurer mais do que o nome? É a auto-suficiência do jornalista que deve resolver todas as dificuldades, mas depois os resultados medem-se proporcionalmente! Dir-se-ia que esses senhores julgam que tudo é sempre suficientemente bom para os operários. Se esses senhores soubessem a que ponto Marx considerava que as suas melhores produções não eram ainda bastante boas para os operários e como considerava um crime oferecer aos trabalhadores qualquer coisa que estivesse aquém da perfeição! (Engels: 1951, p. 127-128).

Esta experiência de Marx, juntamente com a de Engels, que ao longo de seus 65 anos de vida muito se ocupou com a produção jornalística, recorrendo a isto primeiro pelo fato de significar uma alternativa para garantir sua sobrevivência, mas que terminou servindo como via para a prática política, por meio da qual dispôs-se a explicar os acontecimentos políticos de seu tempo à luz de suas elaborações teóricas, científicas e filosóficas, com vistas à conscientização dos homens do povo, mostra-nos, em fins de conta, pela sua radicalidade, uma utilização peculiar deste veículo chamado *jornal*, bem como da própria arte de

construir textos, que foi para muitos autores um meio representativo para evitar o desejo de atentar contra a própria vida, permitindo, assim, que ela viesse se fazer uma coisa suportável.

4

O PROFESSOR UNIVERSITÁRIO E A DEMOCRACIA

"Vivemos numa democracia". Esta é uma frasezinha curta e muito altissonante emitida pelos meios de comunicação de massa em geral, que lembram também de enunciar os homens do povo, e pronunciam seguidamente nossos políticos mais astuciosos. A propósito, estes últimos, fazendo uso de uma retórica excessiva e contando com a colaboração da mídia, buscam persuadir a todos sobre sua veracidade, sendo isso aceito e assimilado pelos menos atentos, acreditando habilitados a preservá-la. A democracia, julgada ao pé-da-letra, no entanto, está diretamente associada ao grande dilema da vida em grupo, da existência no plano comunitário, e de, consequentemente, toda política, pois seu advento é resultado de uma situação concreta em que se vêem atendidos os anseios individuais de liberdade e igualdade, o que se realiza no plano objetivo onde habitam os homens vivendo em sociedade. Pela dificuldade natural em se conciliar, de forma equitativa, a liberdade de todos no plano público, e sabendo-se das restrições que são cobradas inevitavelmente pela vida em grupo, a democracia, que tomo aqui no seu sentido radical de soberania popular, se apresenta, pois, como um verdadeiro problema. As incompatibilidades individuais, e sobretudo, como indica Rousseau, as dificuldades para se participar ativamente dos processos políticos decisórios sem precisar contar com a figura dos porta-vozes e representantes, que não são capazes de concederem plenamente a liberdade, faz desta instituição, considerada naquele seu sentido mais abrangente e profundo, apenas um ideal, que

convém, todavia, não se abdicar de perseguir. Insurgindo-se contra aquela proposição que dita que ela é algo efetivamente existente, argumenta o autor mencionado: "*rigorosamente falando, nunca existiu verdadeira democracia nem jamais existirá. Contraria a ordem natural o grande número governar, e ser o pequeno governado. É impossível admitir esteja o povo incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos*" (Rousseau: 1964. p. 404).

Rousseau chega a encontrar, como se sabe, uma solução para a dificuldade maior de toda a política com a sua formulação teórica da soberania da vontade geral. Partindo do princípio, como os demais filósofos jusnaturalistas, de que os homens nascem livres e iguais, atingindo, com o passar dos tempos, um estado insuportável de conflitos, que torna necessário o estabelecimento de um pacto social para dar forma à sociedade e regulamentar a vida coletiva, visando restabelecer, assim, a ordem da natureza. Ora, ele concebe tal pacto, naquela perspectiva de sua legitimidade, pela alienação total dos indivíduos participantes do convênio com todos os seus direitos, em prol da comunidade como um todo. Esta comunidade gestada por esse artifício, regida pela vontade geral cuja evocação é realizada pelo soberano por meio da lei, quando se constitui em sua expressão manifesta, permitindo ao sujeito assumir a verdadeira liberdade, a liberdade de cunho moral, pois, enquanto soberano, é subordinado a si mesmo, não atendendo senão aos reclamos de sua razão e de seu sentimento interior.

Pensando essa fórmula, que antecipa a autonomia da vontade teorizada por Kant, em face da qual se define uma associação política legítima, Rousseau, permanecendo em seu lugar de filósofo, considera sua viabilidade metafísica não vendo enquanto responsabilidade sua buscar aplicá-la, em termos definidamente práticos. Assim, ao

considerar a sociedade prescrita nas páginas do *Contrato*, acaba preferindo julgá-la enquanto uma realidade que talvez nunca existiu e que talvez nunca existirá, como já o fizera no *Discurso sobre a desigualdade* quando se reportou ao estado de natureza. Há neste segundo caso, no entanto, uma ponderação da sentença, pois o vemos reconhecer, de uma parte, que a fórmula possibilitadora do advento da verdadeira liberdade representa algo impossível de ser encaminhado num Estado com grandes dimensões geográficas, onde seria pouco provável ter-se atendida na íntegra as vontades particulares; porém, é algo que parece, em contrapartida, possuir condições de ser implementada em comunidades pequenas, como eram as cidades antigas, pois em lugares assim, as pessoas mantêm contato permanentemente umas com as outras, conseguem funcionar sem o porte de máscaras, e possuem condições, sobretudo, de reunir-se com facilidade. Esses elementos apresentam-se como requisitos essenciais para se cogitar a aplicação efetiva da teoria política do *Contrato*. Salinas Fortes comenta esta passagem da obra de Rousseau:

> Numa grande nação, pelas suas dimensões, as coisas se tornam especialmente difíceis. Nas cidades antigas, em cujo perímetro se dá e se constitui o espaço público, há a possibilidade de um espaço homogêneo que pode ser percorrido e dominado por todos os olhares, existem as condições para a criação de um "olhar público". Nesta cidade todos se conhecem, todos se dão em espetáculo a todos. O fechamento da cidade no limite dos seus muros tem como contrapartida a abertura de um espaço interno plenamente exposto, inteiramente desnudado, que os olhares podem em princípio percorrer em todos os pontos e onde não pode haver fechamentos, espaços fechados, clausuras (Fortes: 1985. p. 107-108).

Quiçá não seja mesmo por acaso que, na *Dedicatória à República de Genebra* anteposta ao *Discurso sobre a desigualdade* editado em 1755 em Amsterdam, o autor afirma que se pudesse escolher seu lugar de nascimento preferiria um Estado de reduzidas dimensões geográficas onde fosse possível as pessoas se reconhecerem mutuamente, e que a lei fosse levada em conta sempre, tendo o povo e o soberano uma inclinação voltada permanentemente para a felicidade comum, sem nunca admitir interferências vindas de fora de suas fronteiras.

A articulação discursiva do filósofo supõe um estado ideal de convivência entre os homens, que é autorizada pela participação direta de todos nos negócios públicos, o que para nós, entretanto, significa uma impossibilidade, pois vivemos numa nação com dimensões continentais. Por esse motivo, nosso desafio consiste em instituir uma democracia efetiva, mas de cunho representativo, na qual façamos a escolha, por meio do voto, de homens que deverão falar em nosso nome, defendendo nossas vontades, coisa que ainda não se verifica em nosso ambiente social.

Caberia aos estadistas exercerem só a função de depositários do poder, de porta-vozes do povo, assumindo inexoravelmente os compromissos democráticos, dando atenção aos anseios do povo, em contraposição aos seus interesses exclusivos. Mas vislumbramos atitudes destes homens que transgridem esse imperativo, sendo hoje um dos casos, talvez, mais graves seus encaminhamentos face os rumos da escola pública, que se vê ameaçada, mesmo havendo a "*Carta Magna*" que a ampara. Estes encaminhamentos apresentam-se, visivelmente, como inauguradores de uma trajetória que visa no seu termo produzir a abstenção do poder público frente a um conjunto de funções primordiais que são suas, como é o caso da manutenção da escola pública em todos

os seus níveis. O Estado possui, no meu entendimento, certos compromissos originários que devem ser cumpridos, pois estes justificam sua própria razão de ser enquanto instituição política.

Pelo fato de compreender o quanto a educação e a pesquisa científica são fundamentais para a construção da soberania nacional, vemos o seu tipo de política enquanto motivo de pesar. A negligência de um governo, frente à formação consistente e substancial do caráter de um povo, é indicador certo de descaso em relação ao exercício pleno da cidadania, bem como é revelador da indiferença quanto à liberdade de todo o conjunto da nação. A pouca consideração de nossos estadistas em relação a isto, pode ser exemplificada pela menção à falta de projetos que visem a ampliação do nível de qualidade do ensino superior no território nacional, em termos reais, concretos, efetivos. O que se observa é a proliferação de faculdades particulares em todos os cantos mais recônditos do país. Poder-se-ia julgar isto como algo positivo, uma vez que aumenta a oferta de vagas para o grande contingente de estudantes ansiosos por realizar um curso de nível superior. Essa onda de vulgarização, entretanto, dos cursos universitários carrega no seu bojo graves problemas. Tal disposição concede, em primeiro lugar, supremacia e coloca em vigor o critério da quantidade em detrimento da qualidade, e assim, passa a valer mais número de escolas surgidas, não importando se elas possuem estruturas mínimas para entrarem em funcionamento. Uma tal atitude irresponsável dos homens públicos pactua e corrobora com algo pouco salutar, que é o comércio, puro do ensino, à la sofistas. A meu juízo, deve haver um pouco de rigor para a autorização do funcionamento de tais instituições, pois tantos jovens repletos de ideais e de sonhos não podem ser enganados dessa forma. Logo, faculdades de mentirinha têm que encontrar seus entraves em políticas sensatas e

sobremodo em funcionários do Estado que sejam sérios, e menos preocupados, consequentemente, apenas consigo próprio.

O desenvolvimento de um país exige zelo de seus dirigentes pela ciência, pela tecnologia, pela educação, etc., e o progresso requer também aumento no nível de escolaridade de seu povo, porém, essa elevação depende diretamente de uma verticalização na qualidade do ensino, pois o aumento quantitativo de um engenho humano não representa que se possui necessariamente algo de caráter mais sofisticado e satisfatório à disposição. Foi pela quantidade de obras produzidas que os grandes pintores de quadros se tornaram célebres? Talvez isto valha, da mesma forma, para os nossos estadistas: se eles querem alcançar a glória e a imortalidade, devem pensar no sentido positivo de suas empreitadas, e não só em seu volume.

É um expressivo indício de democratização o império, com efeito, do debate em todas as instâncias na ordem civil, mas em cidades e unidades da federação com perfil político reacionário e conservador, os cidadãos são impedidos de vê-lo efetivar-se, seja nas repartições públicas, de um modo geral, seja nas instituições privadas, seja nos órgãos de imprensa e de comunicação, etc. Os jornais, a televisão, as revistas, salvo raras exceções, a título de exemplo, triam muito bem as notícias e as informações motivadas pelas querelas mais importantes, visto que almejam evitar o constrangimento de serem cobrados pela adesão a uma perspectiva política e ideológica que não segue a tendência tradicional. É necessário que isso tome, contudo, um outro rumo para se ter o direito de falar em uma realidade concreta da democracia. É por meio da discussão e do confronto que se tem o equacionamento do atrito das vontades particulares e encaminha-se o triunfo e a supremacia da vontade universalmente reconhecida. As discordâncias e os conflitos

individuais tendentes a emergir devido à multiplicidade e à diversidade dos tipos humanos deve ser julgada como parte da natureza, pois é graças a isto que se assegura a manutenção da vida. Heráclito deixou-nos o ensinamento de que a guerra é a senhora de todas as coisas no mundo, pois entendeu ser o conflito uma necessidade para o passo seguinte, que é o da superação: "*é necessário saber que a guerra é o comum; e a justiça, discórdia; e que tudo acontece segundo discórdia e necessidade*"(Heráclito apud Bornheim: 1993. p.41). Ora, daí emerge, ao final, no entender do autor, a plena unidade e a conciliação: "*tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia*" (Heráclito apud Bornheim: 1993. p.36).

A comunidade acadêmica, e especialmente quem exerce o papel de professor, possui uma função importante no processo de construção e consolidação da sociedade democrática, pensando ser uma falta destes sua renúncia. Não cabe que deixem de se pronunciar e de efetuar tomadas de posição públicas, quem sabe, por intermédio dos jornais, de um modo especial, frente aos problemas que os atingem e os envolvem diretamente. Como essa omissão é verificada com frequência, somos forçados a aceitar e absorver discursos falsos, e pouco refinados, de funcionários, de mandatários do governo, quase todos os dias. Um exemplo disso está relacionado à problemática da universidade, que frente à nulidade, no caso do Estado do Paraná, quase completa de oposições e resistências, oferece ao Secretariado do Sr. Jaime Lerner o espaço aberto para dizer o que bem entende, e, o que é ainda pior, com o campo livre para trabalhar na aniquilação do ensino público, contando, neste caso, com o concurso de universitários sem escrúpulos, que se revelam fortes aliados. Esses colegas, vinculados amiúde e felizmente não ao terreno das humanidades, julgam ganhar muito, aliás, com a nova configuração

anunciada da universidade, que se aproxima do formato de uma empresa, pois consideram que os seus cursos são passíveis de gerirem seus próprios recursos financeiros para manterem-se em funcionamento; tais divisas, contrariando totalmente os princípios que levaram originariamente à criação da universidade, seriam buscados com a prestação, sobretudo, de serviços à comunidade; por outro lado, eles acreditam, como muitos da área de ciências humanas e também outros até, distantes do meio acadêmico, que quem pode deve custear seus estudos, não importando que já se pague altíssimos impostos para que o Estado gerencie coisas como saúde, segurança, educação, etc.

Abrindo um parêntese, justo é dizer que existem professores que, pelo seu modo de interpretar os fatos, não são dignos de atuarem como profissionais no campo da educação. Aliás, isto é um grande problema: a universidade abriga muitos homens sem talento nenhum para serem professores efetivamente, e predominam aqueles, dentre esses, que não tiveram competência para conquistar um espaço no mercado de trabalho fora da academia, indo parar, contra a vontade, no interior de seus muros. São eles identificados como os professores que não estudam, porque têm aversão aos livros, que não preparam aulas, que brigam sempre por cargos comissionados e funções diretivas, que não desenvolvem trabalho de extensão, e mostram-se, ao final, aliados fortes de quem dirige neste processo de transformação da escola pública apenas em empresas muito rentáveis. Empreitada difícil é pregar lições de humanismo a um tal gênero de profissional, dado que são – para lembrar uma passagem da parábola do semeador presente nas páginas do evangelho – criaturas insensíveis como as pedras. Esses desfrutam de uma posição social melhor e sofrem de um narcisismo exacerbado vivendo, por isso, encantadas com o próprio umbigo o tempo todo. Por outro

lado, tal privilégio material é contrabalançado com uma notável pobreza de espírito. São eles defensores, com efeito, da existência de cursos de pós-graduação como fonte de renda para suprir as deficiências materiais das faculdades e universidades públicas, que acabam, na verdade, servindo como um mecanismo, quem sabe, para forrar a burra, para ganhar dinheiro. A sandice que os caracteriza empana a chance da interlocução e torna inglória a tentativa de levá-los a refletir sobre um tal conjunto de equívocos. Tais senhores, contribuindo como o fazem para transformar àquelas instituições em algo semelhante a qualquer banca de feira, vão travar o sonho de muitos jovens, saídos do ensino médio, que gostariam de poder estudar, mas que não terão condições financeiras, sem contar a falta do estímulo fundamental à pesquisa. Todavia, está registrado nas páginas do antigo testamento que "*tudo passa para a vida, mas nada passa para a conta*"; Deus com certeza os levará um dia a examinarem suas consciências e os encaminhará a refletirem sobre uma tal falta, e eles terão por fim, imprimindo o apelo, que carregar o peso, inapelavelmente, da culpa e do remorso, que será proporcional ao tamanho do crime cometido.

As pessoas para as quais servem as referências precedentes, relativas a não gratuidade do ensino, com todo o respeito que lhes é devido, com efeito, eximem-se de considerar, primeiramente, a máxima de Sêneca segundo a qual o rico não tem a garantia de que será sempre rico, e não levam em conta, depois, que os males que causam sofrimento ao outro podem perfeitamente virar-se contra si próprias. Como assumem um tal gênero de entendimento, essas perdem ao fim e ao cabo a chance de manterem-se em completo estado de alerta.

> Se nos convencermos profundamente desta máxima e se, ao assistirmos às inúmeras desgraças que cada dia caem sobre nosso próximo, pensarmos que elas podiam muito facilmente cair sobre nós, seremos pessoas armadas muito tempo antes do ataque (Sêneca: 1962. p. 681).

É justo que se pense na felicidade e na realização pessoal, mas é preciso não esquecer que nós mantemos inapelavelmente relações de interdependência na sociedade, e o bem-estar individual depende de um quadro mais equilibrado e sem tantos problemas como conhecemos. Atenuar aquele individualismo, aquele egoísmo exacerbado, bem como aquela preocupação só com o próprio umbigo, procurando ser mais solidário, mais sensível, mais crítico, é um grande canal de esperança para se ver, no dia de amanhã, a luz do dia.

É dever de todo cidadão, com efeito, fazer-se útil à humanidade, e ao professor universitário em especial, de sua parte, compete chamar seus alunos à reflexão e inspirar-lhes o gosto pela virtude, convidando-os a se conservarem atentos, aliás, aos perigos de todas as ordens, resultantes dos nossos excessos. Todo este trabalho de cunho moral e pedagógico, representando uma rica contribuição para o bem público, conforme a leitura de Atenodoro na sua doutrina pessoal transcrita por Sêneca no *Da tranquilidade da alma*, é ilustrada pelo fragmento a seguir:

> exortar a juventude e, num tempo tão pobre de mestres de moral, inspirar aos corações a virtude, empolgar, deter os extraviados que se lançam ao dinheiro e ao vício e, na falta de melhor, retardar ao menos sua queda; é trabalhar, no domínio particular, pelo bem público (Idem, p. 667).

Muitos consideram uma necessidade a integração dos acadêmicos ao ativismo político propriamente dito, e o fato de um professor, considerando essa perspectiva de pensamento, de reflexão, não se filiar ao

sindicato da categoria, de não declarar-se pertencente a algum partido político ou não colocar-se em favor dos propósitos de um grupo determinado na universidade, negando rezar previamente por uma única cartilha, é julgado enquanto uma atitude perniciosa e absolutamente condenável.

Essa opinião é controvertida, visto que os seres humanos, julgados individualmente, são um universo singular e por isso permanecem isentos de atingir uma plena uniformidade. Por força de sua natureza individualizada, portanto, esse ente está livre de necessitar agir tal como faz o seu semelhante. Não obstante aquela noção equivocada, cabe ao professor, no meu julgamento, realizar pesquisas, envolver-se em projetos de extensão, supervisionar estágios, participar de congressos, o que lhe instrumentaliza para ministrar aulas de nível elevado que contribuirão com a formação de seus alunos. Mesmo consagrando-se ao isolamento para efetuar suas leituras e suas investigações, contudo, um professor está cumprindo com sua parte, está realizando seu dever, a despeito do que pensam as pessoas práticas, pois se é soldado apesar de não se encontrar na linha de frente no campo de batalha. A vida de estudos cobra por esse isolamento exigindo às vezes a renúncia das permanentes aparições públicas, pois necessita da tranquilidade, em certa medida, do gabinete. Nas palavras de Atenodoro, conforme a transcrição de Sêneca, este recolhimento não representa necessariamente um problema e não pode ser apreciado enquanto uma falta grave:

> se consagras ao estudo um tempo que roubas à vida social, tu não podes ser acusado nem de abandonar nem de faltar ao teu dever: o bom soldado não está necessariamente na linha de frente, nem defende necessariamente o flanco direito ou o flanco esquerdo: ele pode também vigiar as estradas, posto que por ser menos perigoso não é contudo supérfluo; fazer sentinela

> durante a noite e velar sobre o arsenal; todas funções que não têm nada de mortífero e que todavia fazem parte das obrigações militares(Idem, p. 668).

Embora hajam várias formas para enfrentar-se um combate, sou convidado a acreditar, em resumo, que o uso da escrita pelos indivíduos que desenvolvem uma atividade intelectual, e que se beneficiam, como poucos, de sua dedicação intensiva aos estudos, representa a sua arma por excelência. Utilizando-se deste recurso com objetivo de chamar a atenção do homem do povo para as questões mais prementes, o intelectual mostra-se um forte combatente, ainda que não se desloque para o espaço onde se desenrola a luta. Essa é uma prática não muito exercitada atualmente, contudo é bom conservar-se uma certa nostalgia daquelas épocas em que ela era muito eficiente e poderosa, quando, a título de exemplo, um simples poema como *O mundano* de Voltaire conseguia provocar alarde gerando revolta na corte e no seio dos poderes eclesiásticos. Com a palavra escrita era cumprida aquela função de defesa dos direitos humanos, mesmo que os escritores tivessem que arcar com os prejuízos das retalhações tendo ora que se retirarem dos seus países ora escaparem de castigos e punições ainda mais severas.

5

REFLEXÕES DESDE "A FILOSOFIA NO BRASIL" DE GERALDO PINHEIRO MACHADO

INTRODUÇÃO

Vou me ocupar em fazer uma exposição da parte do livro de Geraldo Pinheiro Machado na qual ele trata da filosofia no Brasil durante o período colonial. O livro, vale destacar, tem o propósito maior de servir como instrumento para as pessoas que estão iniciando, ou obtém interesse em iniciar, a pesquisa em filosofia brasileira. Então, em função disso, ele não esgota as questões se limitando, bem mais, a fazer referências a textos, a autores e a documentos, que são imprescindíveis para a investigação dentro dos diferentes períodos da história da filosofia nesta área.

Esse texto deste historiador de nossas ideias foi escrito no início da década de sessenta e publicado em 1963 não em separado. Ele inicialmente surgiu como complemento a um livro de história da filosofia contemporânea que foi elaborado por Johannes Hirschberger. Esse é um livro de história da filosofia que tem em sua parte conclusiva, como é o procedimento convencional, uma complementação com o trabalho de Machado, que trata especificamente de filosofia no Brasil. Em função do interesse que começou a ser esboçado pela pesquisa em filosofia no nosso país, na década de setenta, o autor foi convidado, ao que tudo indica, a publicar o material em separado, pois é certo que ficaria perdido, marginalizado, enquanto parte de uma obra, diante da filosofia universal na qual são trabalhados, geralmente, um conjunto de autores que

possuem mais porte e expressividade do que aqueles que encontramos na filosofia que tem sido desenvolvida em nosso meio.

1. Antes de passar para a parte do texto ou para o capítulo em que é tratado da filosofia no Brasil no período colonial, quero destacar algumas coisas importantes que são apresentados nos dois prefácios do livro do autor. Partindo do prefácio da terceira edição, impressa em 1976, identificamos, nos seis parágrafos que o compõem, dois elementos que são relevantes e que se consegue destacar com uma certa facilidade. O primeiro diz respeito ao objetivo do trabalho. A propósito disso, o escritor, nesta passagem do texto, revela pretender meramente elaborar um material de cunho didático e informativo a fim de facilitar aos estudantes interessados um primeiro contato com a filosofia desenvolvida no Brasil. Ele quer se limitar a este objetivo. O outro aspecto interessante, que explica e até justifica a publicação do material em separado, está relacionado ao crescimento da pesquisa em filosofia no Brasil na época em que ele deu forma ao escrito. Para justificar este dito interesse, o autor faz referência a periódicos de filosofia que estariam surgindo em nosso meio acadêmico naquele momento da história de nosso país. Nós sabemos, com efeito, que as Revistas Especializadas são veículos ou instrumentos, de certo modo, que os estudiosos, que os pesquisadores, têm para divulgar seus trabalhos. Isto significa que quando se evidencia o surgimento e a proliferação de material deste tipo, é denunciado que está havendo um volume maior de pesquisas em determinadas áreas do conhecimento. Ainda que se possa questionar o dado quantitativo, portanto, que não garante a qualidade de nada, tais Revistas colocam-se como um claro reflexo disso.

Geraldo Pinheiro Machado menciona em tal ponto do livro o surgimento da Revista *Transformação* da Unesp-SP, que é hoje uma Revista

importante na esfera das ciências humanas; em seguida, ele cita as seguintes Revistas: a da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis-SP, a Revista *Presença Filosófica* da Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, e, finalmente, a Revista *Reflexão* da Puc de Campinas-SP, que teve o seu primeiro número em 1975; quanto a esta última Revista, cabe afirmar que neste número inicial tivemos a presença de um artigo, que muito nos interessa, escrito pelo Prof. Antônio Joaquim Severino, chamado "*A questão da autenticidade da filosofia brasileira*". Este texto aparece, pois, neste primeiro número do periódico, que é de 1975, e seria interessante que nós pudéssemos ter acesso a ele. Estes são os dois elementos chaves deste prefácio, em resumo, da terceira edição aqui do trabalho em análise.

Voltemo-nos, agora, ao prefácio da primeira edição, que traz mais coisas interessantes. Este prefácio aparece dividido em três pontos. Em seu primeiro movimento, o autor faz uma observação que para nós é muito importante; ele diz que não estará partilhando com a perspectiva da historiografia tradicional da filosofia no Brasil. Em que consiste, a propósito, esta linha tradicional da historiografia? Consiste em que os pesquisadores buscam a originalidade e a autenticidade dos autores pátrios em sua produção teórica, e subjacente a essa preocupação está o interesse de se posicionar a favor ou contra eles. O que há de negativo nessa perspectiva? O que há de negativo é que muitas vezes o processo analítico é negligenciado e não se realiza um estudo acurado, não se efetua uma leitura cuidadosa dos textos, para empreender este julgamento. Disto decorre que os autores geralmente são alvo de desprezo e vítimas do argumento demolidor pelo qual não transparece absolutamente o reconhecimento que é necessário muitas vezes em face de suas empresas. O aspecto da crítica, em conclusão, se sobrepõe ao momento da análise,

o que torna isto bastante delicado. Temos um exemplo deste gênero de encaminhamento, talvez, com Cruz Costa, a partir do seu trabalho de 1945 intitulado *Filosofia no Brasil*. Este é um autor importante dentro da história da filosofia no Brasil. Ele faz parte da primeira leva de professores da USP, que tiveram o mérito de criar o Curso de Filosofia em tal Universidade; para alguns professores reconhecidos em nosso meio acadêmico, que trabalham com filosofia, como o professor Paulo Eduardo Arantes, Bento Prado Júnior, dentre outros, ele é motivador do justo reconhecimento. O Cruz Costa, no livro *Filosofia no Brasil,* se pegarmos o capítulo em que ele trata, por exemplo, de Farias Brito não sobra muito do pensador cearense; Cruz Costa empreende uma apreciação muito negativa de sua obra. Mas podemos observar que ele não faz referência direta a passagens de seus textos, que não se utiliza de fragmentos dos trabalhos de Farias Brito para tornar consistente sua obra de demolição. Quer dizer, ele não comprova suas teses com os próprios documentos do autor, o que vem tornar questionável a própria crítica que realiza. Qualquer pessoa sabe que a construção mais consistente, que o texto de maior representatividade, é aquele em que se efetua um julgamento, em que se emite um juízo crítico, mas com a referência direta a uma dada fonte, com a indicação da passagem que se está visando atingir, transcrevendo as palavras dos autores tal como elas foram concebidas por eles. Este processo mais demorado, e que exige paciência, não faz parte da estratégia usada pela historiografia tradicional. O objetivo de Geraldo Pinheiro Machado, contrariando esta perspectiva, é ficar preso ao âmbito analítico; a preocupação dele está muito mais em procurar deixar que os textos falem sem buscar empreender aquele tipo de interferência. Ele sugere, numa curta afirmação, que se leia os próprios autores. Tal dica é algo, notadamente, que vale não só para a

relação com os pensadores da tradição brasileira como também para o contato com a filosofia no seu âmbito universal.

Geraldo Pinheiro Machado, após fazer esse alerta sobre os riscos da atitude apressada, própria de nossa tradição exegética, realiza uma referência às áreas de estudo que predominam no Brasil no plano da filosofia até o período em que ele está construindo o seu texto. Segundo ele, há uma preponderância dos estudos na área de lógica e de filosofia aplicada, sendo que as obras de filosofia pura se constituem em coisas menos numerosas. Tem um trecho aí no texto, que leva ao termo esse prefácio da primeira edição, que vale a pena mesmo ser lido e comentado. Ele é muito rico para entendermos algumas questões. A sua ênfase recai sobre o interesse maior dos estudiosos pela filosofia prática, chamada ali de filosofia aplicada, em nosso ambiente universitário. O texto diz o seguinte, primeiramente:

> há mal nisto, mas há também certa normalidade sadia, que supõe, de resto, a valorização do espírito filosófico. Em si mesma, a tendência de avaliar os domínios do fazer e do agir é filosófica, representando o esforço interpretativo da atividade humana (Machado: 1976. p. 10).

Geraldo Pinheiro Machado está dizendo que não há nada de anormal, notadamente, em dar-se atenção ao problema do agir humano, e que isso é algo tão filosófico quanto a ocupação com questões mais abstratas; isso acaba se passando no caso da metafísica. Retornando ao texto: "*nesse sentido é uma tendência anti-pragmática*" (idem, ibidem). Quer dizer, há uma preocupação com o trabalho especulativo, com o puro pensamento, numa tal iniciativa, coisa que não ocorre no pragmatismo, onde as ideias são vistas como desnecessárias, pois o que importa é o fazer humano no plano prático. Com efeito, nós sabemos que o

pensamento, em verdade, é uma espécie de guia dos nossos atos, sendo que uma pessoa mais reflexiva termina criando para si mais alternativas para o empreendimento da ação, e consequentemente promove a abertura de maiores possibilidades para o êxito na execução de uma dada tarefa. Essa resistência relativa ao trabalho de reflexão seria, então, o pecado cometido pelos pragmatismos, que podem ser traídos inteiramente pela cegueira do olhar.

A argumentação de Machado destaca, com efeito, a equivalência da importância da filosofia prática na relação com a filosofia pura; ele ao invés de desmerecer a primeira a coloca em par de igualdade com a metafísica. O autor reconhece a ambivalência, no entanto, que há nesta conduta que direciona todo o interesse para os domínios da esfera social. Tanto ela revela-se pertinente, quando denuncia a valorização do trabalho filosófico e do exercício de caráter especulativo, quanto pode significar negligência frente à metafísica, quanto pode denunciar uma fuga da reflexão nesta perspectiva mais abstrata. Voltando outra vez ao texto, um tal encaminhamento: "*pode ter o pressuposto de uma boa filosofia, ainda que espontaneamente, e não é tarefa desejável para nenhum povo estar inventando metafísicas sucessivas*" (idem, ibidem). Isto é, tal atitude espontânea, de conceder atenção ao problema do agir humano, pode estar ancorada numa boa filosofia, podendo ser produto do contato direto com a tradição ou ser resultado de um referencial teórico-especulativo que é obra do próprio ente pensante que consegue erguer, pela sua tendência reflexiva, um conjunto de postulados pelos quais é garantido a consistência dos seus pensamentos sobre o problema do agir humano, propriamente dito. Nenhum povo poderia, obviamente, estar inventando metafísicas sucessivas quando existe uma tradição metafísica que precisa ser considerada; uma metafísica consistente e

segura só pode surgir como uma superação das metafísicas que já existem, nas quais evidenciamos problemas que foram deixados em aberto e estão carentes de uma solução. Este seria um aspecto, notadamente, da ambivalência de que fala o autor no fragmento destacado do prefácio

Voltemo-nos, agora, ao outro elemento da referida ambivalência. Esta inclinação dos pensadores à reflexão em torno do agir humano, no dizer de Machado: "*pode, por outro lado, significar desapreço pela metafísica e o desejo de filosofar sem filosofia*" (Machado: 1976. p. 10). É indicado neste momento que esta última é a base pinacular, muito embora a filosofia prática seja tão pertinente quanto a filosofia pura ou a metafísica, é o verdadeiro sustentáculo da filosofia prática. Pode-se-afirmar, então, que deve haver sempre o suporte metafísico para o pensar filosófico. No caso da preocupação com o agir humano, manifestada em nossa cultura, pode estar concretizando-se um desapreço total pelo pensamento, que é o que ocorre com os pragmatistas e que conseguimos identificar na conduta dos homens práticos como são os políticos, por exemplo, os quais costumam dizer que o pensamento é uma coisa desnecessária, e que é perda de tempo ficar pensando, pois o importante mesmo são as tomadas efetivas de atitudes.

> Encontram-se – segundo Machado – no fenômeno brasileiro componentes dos dois tipos. De qualquer modo a ampliação dos estudos de filosofia pura pode ser a etapa futura do pensamento nacional, exigida pelo vigor da atitude filosófica já inserida na cultura do país, e pelo volume literário, hoje sensível, da produção quer diretamente filosófica, quer de história da filosofia (idem, ibidem).

Malgrado valorize a metafísica, ele considera que apenas quando tivermos atingido um estágio avançado de desenvolvimento intelectual

poderemos nos dar ao luxo de alcançar esta dimensão da filosofia pura, que será uma denúncia de nosso amadurecimento. As palavras do autor sugerem que existem questões mais emergentes, que devem ser priorizadas enquanto objeto de atenção, cuja solidez nos é revelada pela nossa rotina cotidiana. No caso brasileiro, temos toda uma situação política, social, e econômica preocupante; possuímos um quadro social com problemas bastante expressivos, que nos incomodam, e seria uma transgressão, uma incongruência, virarmos os olhos para fora desta realidade e irmos tratar de questões abstratas, próprias da especulação metafísica. Geraldo Pinheiro Machado parece-nos querer dizer que é justo que tenhamos interesse por estas questões da vida prática; tal ordem de problemas precisa ser alçada a pano de fundo de nossa meditação, porque temos de atingir um nível de estabilidade maior para que a filosofia consiga amadurecer a ponto de podermos, no futuro, estar nos ocupando estritamente com filosofia pura.

Quando se estuda filosofia antiga, quando se pesquisa o surgimento e o desenvolvimento da filosofia na Grécia, em que temos, ao termo, o esclarecimento de que os gregos conseguiram dar forma a uma cultura filosófica que pôde se sobrepor às outras formas de pensamento de todos os hemisférios, se colhe a notícia de que os gregos só puderam realizar isto porque teriam atingido um nível de estabilidade política, econômica e social que dava a eles essa condição de desenvolver especulações. O leitor já deve ter ouvido falar, a título de exemplo, do acontecido com Tales de Mileto que conseguiu, saindo a caminhar com a cabeça levantada para o céu a fim de poder contar com maior precisão as estrelas, cair na cratera de um vulcão vindo, assim, a encontrar sua morte. Essa imagem, fictícia ou não, que nos serve de suporte, inclusive, para a conotação pejorativa reservada ao trabalho do filósofo, é útil para

se entender o que Geraldo Pinheiro Machado está querendo dizer em seu livro, que é justamente lembrar-nos que existem coisas, existem objetos, para serem tratados inicialmente, e estes elementos estão relacionados à problemática no plano social, cuja resolução nos permitirá se ocupar depois com todas as futilidades possíveis.

2. Passando ao ponto seguinte do livro, após fazermos esta abordagem dos dois prefácios, nós podemos identificar que Geraldo Pinheiro Machado divide-o em "primeiro período" e "segundo período", sendo que o "primeiro" trata da filosofia até a primeira guerra mundial e está dividido em duas partes. A primeira destas partes se ocupa com filosofia do século XVI ao século XVIII, que se relaciona à filosofia fomentada no período colonial propriamente dito. Do século XIX até a primeira guerra mundial fica reservado o espaço da segunda parte. No "segundo período", finalmente, o autor prende-se à filosofia desenvolvida no Brasil após a primeira guerra, organizando-o em um capítulo único.

Como havíamos colocado anteriormente, tencionamos nos limitar aqui a parte do trabalho de Machado que trata da filosofia no período colonial, que corresponde estritamente à parte introdutória do "*primeiro período*". Nessa parte inicial do texto, com efeito, percebe-se que o autor o divide em três tópicos sendo que o primeiro diz respeito as obras referidas do período colonial, mas não encontradas. Tais trabalhos fariam parte do primeiro grupo. Diz-nos o autor:

> os documentos filosóficos do período chamado colonial não estão ainda suficientemente estudados. Há com certeza textos que interessam à história, os quais podem ser divididos em dois grupos (Machado: 1976. p.13).

O primeiro grupo, portanto, seria destas obras referidas, mas não encontradas, depois surgindo o segundo grupo composto de

documentos encontrados, embora também mais ou menos dependentes de estudos. Já o terceiro tópico, cognominado "*Algumas Observações*", vai estar, por sua vez, dividido em três momentos. Seu primeiro momento é relativo ao papel das ordens religiosas no processo de aculturação brasileira; o segundo toca no problema da herança portuguesa na cultura brasileira; o terceiro se relaciona, finalmente, à integração do país no ciclo universal da cultura. Quanto aos documentos do período colonial, repitamos, eles não estão suficientemente estudados. Do primeiro grupo, o autor vai mencionar o nome de alguns escritores e missionários que escreveram obras de filosofia, que se justificaram muito mais pelo fato de estes não terem material disponível para o trabalho com o qual estavam se propondo, a mando do poder político português, cuja meta era bem definida e estava presa ao interesse de dar forma a um processo de pura dominação cultural. O primeiro autor citado é do século XVII e chama-se Diogo Gomes Carneiro, que produziu uma obra com o título *Oração apodíxica aos cismáticos da terra.* Depois, é lembrado o nome do Frei Gaspar do Desterro, havendo escrito um texto chamado *Filosofia escolástica.* Mais adiante, Frei Mateus da Encarnação Pina, o qual elaborou um trabalho com o título *Teologia dogmática e escolástica*. Nunes Marques Pereira é o outro autor, que redigiu o livro de título *Peregrino da América.* Todas essas obras são praticamente desconhecidas e estão ligadas à escolástica.

Na nota-de-roda-pé aqui deste ponto do texto, o autor faz menção a Silvio Romero, que é um nome importante da filosofia no Brasil, cuja grande façanha, quiçá, esteve em produzir a nossa primeira história da filosofia publicada em 1879 com o título *A filosofia no Brasil*. Nessa obra, ele afirma que a filosofia foi estranha às letras em nosso meio nos três primeiros séculos de nossa história. Alcides Bezerra procurou retificar

este dito em "*A filosofia na fase colonial*", que consistiu numa conferência proferida na "*Sociedade Brasileira de Filosofia*" em julho de 1930. Tal conferência viria ser incluída em 1936 no livro que o autor publicou com o título *Achegas à história da filosofia.* Então, essa é uma observação importante: Alcides Bezerra repara as afirmações de Silvio Romero; precisamos considerar, principalmente, que este trabalho de Alcides Bezerra foi elaborado cerca de 40 anos após a crítica de Silvio Romero; durante esse espaço de tempo houve provavelmente uma implementação maior das pesquisas na esfera da filosofia, o que veio nos dar, nos conceder, um esclarecimento maior. Ademais, não se poderia considerar inexistente a filosofia durante o período colonial no Brasil, tendo em conta que os referidos missionários operaram com filosofia, isto é, tiveram-na como referencial para o trabalho de educação e aculturação dos nativos.

Destes autores, que produziram obras de filosofia que não foram encontradas, Machado menciona por último o Padre Antônio Vieira, quando desperta hoje um certo interesse. O Padre Antônio Vieira seria daqueles religiosos não tão subordinados aos ditames da corte portuguesa, tanto é verdade que ele terminou tendo problemas com o poder político de Portugal vindo a ser ameaçado pela ação interventiva da Igreja; isto ocorreu em função de sua conduta. Ele procurou se colocar, de alguma maneira, a favor, tentou se pôr em defesa da dignidade dos gentios que era negada quase que como uma regra geral; ele veio depois a se solidarizar com os negros também, trazidos da África para o Brasil.

Antônio Vieira teria escrito um curso de filosofia cujas lições foram proferidas entre 1629 e 1632. Ele faz referência em suas *Cartas* à essa obra, mas ela não foi efetivamente encontrada. O autor foi objeto de estudo de Ivan Lins, que é um historiador importante da filosofia no

Brasil. Este escreveu um trabalho chamado *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, que foi publicado em 1956 em São Paulo. O Ivan Lins, como eu já havia dito, é um intelectual importante para nós; ele, além do trabalho referido acima, escreveu um livro chamado *História do positivismo no Brasil* que é fruto de uma pesquisa bastante expressiva.

O Padre Antônio Vieira, prova de sua conduta um tanto divergente do normal dos religiosos que para cá vieram, em seus escritos não teme questionar a atitude própria dos intelectuais que partilham o mero teoricismo e são adeptos, quem sabe, da filosofia feita exclusivamente no silêncio dos gabinetes. Muitos de seus textos servem para ilustrar a discussão que levantamos anteriormente, dizendo respeito à relação entre a filosofia pura e a filosofia prática, situação na qual falou-se que os problemas concretos devem ser também objeto de atenção dos homens ocupados com filosofia. É muito mais cômodo, notadamente, ficar preso às torres de marfim não se envolvendo com os problemas da realidade concreta. Há muitos professores de filosofia que entendem mesmo que a filosofia não deve sujar as mãos com as coisas do mundo. Antônio Vieira não segue esta perspectiva. Há um fragmento dos seus notáveis *Sermões* que elucida muito bem isto; refiro-me ao texto onde ele fala do pecado da omissão. Leiamos, então, seu pensamento:

> a omissão é o pecado que com mais facilidade se comete e com mais dificuldade se conhece, e o que facilmente se comete e dificultosamente se conhece, raramente se emenda. A omissão é um pecado que se faz não fazendo. [...] a sentença do dia do juízo há de cair, principalmente, sobre as omissões (Vieira: 1968. p. 125-127).

O Padre Vieira se coloca, portanto, desta forma; é incrível, partindo desta noção articulada pelo religioso, como sentimos a ausência dos

intelectuais que lidam com filosofia, na imprensa, por exemplo, nos grandes jornais. Estes homens teriam condições perfeitamente de trazerem contribuições importantes se posicionando frente à problemática política, social e econômica à qual se prende, atualmente, nosso país. Não haveria aí uma falta destes, considerando que são instrumentalizados para contribuírem com a ampliação do nosso entendimento sobre os problemas mais emergentes? Este é um aspecto que Vieira termina permitindo que seja pensado. Ao se posicionar contra essa conduta medrosa adotada pelos homens de sua época, ele emitiu um juízo que serve para os homens ocupados com filosofia em nosso meio.[1]

Passemos, com efeito, ao segundo grupo de trabalhos, que dizem respeito aos documentos encontrados, mas carentes ainda de estudos. Temos, de início, os primeiros escritos dos padres jesuítas em que não se acha evidentemente sistematizações teóricas; esses escritos não são marcados pelo rigor na sistematização das ideias, não são marcados pelo rigor na definição dos termos, tal como nós nos acostumamos a ver nos textos clássicos de filosofia.

---

[1] Conforme um texto recente, publicado pela *Revista Veja*, que é produto de uma entrevista com Alcir Pécora profundo conhecedor, no Brasil, da obra de Antônio Vieira, não se faz notar o concenso quando se busca comparar as conclusões que seus intérpretes chegam sobre o sentido de seus escritos, os quais costumam satisfazer anseios de natureza diferenciada no que tange à expectativa política. Eis as palavras veiculadas na revista: "O padre parece adaptar-se a todos os gostos. Há um Vieira marxista, um Vieira liberal e até um Vieira multiculturalista. Os marxistas gostam de citar sermões como o de Santo Antônio (1642), no qual o jesuíta prega contra os privilégios da nobreza e afirmam que ele defendia a ideia de "justiça distributiva". Finalmente, sermões sobre os índios ou a tolerância com os judeus servem para pintar um Vieira "relativista", para quem todas as culturas teriam igual direito à existência. Mas esses leitores se esquecem das evidências contrárias às suas teses. Os marxistas não reparam que Vieira subscrevia a "metafísica social" de sua época, na qual o nobre é sempre nobre. O clero é sempre clero e o povo sempre povo. Não há lugar para revoluções em seu pensamento. Já os que falam em abolicionismo não mencionam que no mesmo *Sermão XIV* ele justifica o tráfico negreiro como sendo uma "primeira transmigração", que tiraria os africanos do paganismo e os aproximaria da salvação. Quanto aos multiculturalistas, esquecem-se de que a liberdade, para Vieira, era liberdade no interior da Igreja. Ai do índio que não se convertesse. Seu destino era o inferno" (PALAVRAS que frutificam. *Revista veja*. jan. 2001).

Sabe-se, abrindo um parêntese, que uma temática que teria sido colocada de início para a reflexão filosófica dos religiosos, para o seu trabalho de meditação individual, foi justamente a dignidade dos indígenas. De praxe, os nativos eram considerados como criaturas menores, do ponto de vista da humanidade, e há um conjunto de clérigos que vão se opor a essa ideia. Nós podemos citar o caso de Manuel da Nóbrega o qual escreveu aquele não muito conhecido *Diálogo sobre a conversão do gentio* em 1555 onde problematiza essa torpe compreensão. Temos também no texto da bula papal escrita por Paulo III uma referência que coloca em xeque essa negação da dignidade dos índios, cuja presença é notada aqui no pé-de-página do livro de Geraldo Pinheiro Machado. O texto diz o seguinte, reivindicando a dignidade de tais homens, tendo sido escrito em 02 de julho de 1537:

> nós pois ... com autoridade apostólica, pelo teor das presentes determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes, que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio dos seus bens, e que não devem ser reduzidos à escravidão: declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídos e convidados à Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida (Paulo III apud Machado: 1976. p. 16).

Avançando, temos aí no texto de Machado a referência a Tomás Antônio Gonzaga que escreveu um trabalho chamado *Tratado do direito natural*, trabalho este que mereceu um estudo de Lourival Gomes Machado que foi publicado em 1953 com o título *O tratado do direito natural de Tomás Antônio Gonzaga.* Afora Tomás Antônio Gonzaga, é mencionado por Machado o senhor Matias Aires, que escreveu uma *Reflexão sobre a vaidade dos homens*. Essa obra de Matias Aires, segundo Machado,

é de gênero moralizante e de valor filosófico restrito, diferentemente do trabalho do outro autor referido antes. Tendo nascido no Brasil, ele se transferiu, no curso de sua vida, para Portugal, fazendo-se alheio aos nossos problemas concretos, coisa que não se deu com Tomás Antônio Gonzaga, que escreveu aquele livro objetivando instruir os leitores de língua portuguesa; Gonzaga participou desde criança da vida brasileira, ainda que tenha nascido em Portugal, e não hesitou em querer deixar de ficar aqui até o fim de seus dias.

3. Tomemos agora, para encerrar a trajetória, o último tópico da parte do texto que se ocupa com a filosofia no Brasil durante o período colonial, que o autor intitulou, como já dissemos, "Algumas Observações". Esse tópico, do trabalho, está dividido em três momentos. O primeiro momento, a propósito, aborda o papel das ordens religiosas no processo de aculturação brasileira. Teriam sido os jesuítas os iniciadores de tal aculturação; eles se constituíram no elemento dominante até meados do século XVIII quando suas atividades foram interrompidas pela reforma pombalina. No que consiste, aliás, esta reforma ou herança pombalina? Vale recorrer a um texto, neste caso, de Antônio Paim que nos permite entender o sentido desta obra remodeladora de Pombal. Segundo Paim:

> Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o famoso Marquês de Pombal, pretendeu efetivar uma ruptura radical com a tradição da cultura portuguesa. Pôs fim ao domínio da filosofia escolástica e expulsou aos jesuítas que, em nome daquela, exerciam verdadeiro monopólio do pensamento. Abriu as portas da Universidade para a ciência, até então proibida em Portugal por motivos religiosos (Paim: 1999. p. 37).

Então, a empresa pombalina tem esse caráter efetivamente reformador.

Quanto a hegemonia dos jesuítas, é justo, com efeito, afirmar que, embora eles tenham assumido tal condição, tivemos a incidência também da ação de outras congregações religiosas, em nosso ambiente social, como a dos Franciscanos, Beneditinos, Carmelitas, etc. Em relação à atividade dos jesuítas, Geraldo Pinheiro Machado empreende uma leitura positiva da atuação destes. Lendo estes dois parágrafos finais da obra de Machado, que tratam da contribuição das ordens religiosas no nosso processo de aculturação, nos apercebemos claramente disso. É bom que façamos um comentário destes parágrafos. Não poderíamos ver enquanto inadequado este tipo de leitura positiva da ação dos jesuítas, considerando que sempre implica, inevitavelmente, uma violência quando se tem a relação de dois regionais, de duas culturas, em que uma decide se sobrepor frente à outra? Isto sempre irá assumir, acreditamos, uma conotação tirânica e despótica; parece ser isto algo inevitável. Seguramente que os indígenas possuíam uma dada visão de mundo, tinham um modo próprio de entender as coisas, tinham suas crenças específicas, etc. Foi violenta a atitude dos ibéricos na medida em que pressupuseram como critério o parâmetro que eles estabeleceram para definir aquilo que seria passível de ser tomado como verdadeiro. Contese que aí está inserida, com efeito, a problemática da distinção entre mito e razão, entre mito e filosofia, cuja existência do divisor de águas que as separam, como já haviam indicado, corretamente ou não, os filósofos da época das luzes, não admite uma linha de continuidade entre tais dimensões; àquela primeira forma de abordar o problema do mundo e da existência humana é concedida pelos impetuosos servidores ibéricos um estatuto menor.

Segundo Machado (1976): "*a presença e a ação das ordens religiosas é um dado relevante para a compreensão do espírito brasileiro*" (p.20). O autor destaca que para compreendermos esta ação como positiva temos que levar em conta a nossa peculiar realidade social. Conforme o autor: "*o problema da cultura e do pensamento filosófico, não se avalia corretamente sem a acepção do social como realidade específica, distinta do individual ou do conjunto dos elementos individuais*" (idem, ibidem). Esse é o argumento que ele usa para dar uma ênfase positiva ao empreendimento dos jesuítas. É justo que façamos a leitura do último parágrafo deste tópico do livro onde fica claro esta apreciação positiva que o autor dirige à ação dos religiosos. Vejamos, então, o texto:

> o episódio das origens da aculturação brasileira, o primeiro instante da convivência dos padres jesuítas e dos índios do Brasil, é antes de tudo um episódio de amizade humana suscitada pelo ideal cristão. Amizade, com as conseqüentes renúncias, abnegação e interesse pelo *status* humano dos índios; com as exigências de eqüidade, de dignidade e de respeito encarnadas quer na ação religiosa, quer na política, quer na educativa, quer nos poucos, mas importantíssimos elementos literários que produziram [...]. A Companhia de Jesus, recém-fundada, logo assumida pelo governo português, de modo a parecer quase uma ordem religiosa portuguesa, viveu nesse episódio um dos melhores momentos de magnanimidade cristã. Esse fato dá às origens culturais do Brasil a seriedade e a dignidade de um dos mais elevados valores espirituais humanos (Machado: 1976. p. 20-21).

Está em jogo neste ponto particular, como já salientamos, o problema do processo de aculturação dos nativos. Haveria necessidade, é certo, de uma inserção dos índios no plano geral da cultura, considerando que um povo não tem possibilidade de crescer vivendo no isolamento. Mas parece que o próprio autor, no seu discurso, reconhece a amizade que supõe uma renúncia. Ou seja, eu sou teu amigo contanto

que você pense como eu penso. Esse é aqui o postulado ético fundamental dos ibéricos para esta relação estabelecida com os nativos. Certamente que em algumas esferas pode-se considerar como preciosa a contribuição dos jesuítas. Mas não podemos acreditar que tudo fez-se positivo. Poder-se-ia talvez imaginar que a inserção no plano geral da cultura, que aquele intercâmbio cultural que é uma necessidade para um povo se desenvolver, tivesse condições de se processar por um caminho inverso no qual os nativos, preservando a sua identidade cultural, pudessem, por livre e espontânea vontade, abrir as portas para o comércio e o diálogo com as outras culturas. O caminho traçado, portanto, foi um caminho oposto; nele se manifestou uma negação do outro enquanto outro por parte dos agentes colonizadores.

As próprias pesquisas históricas trazem, aliás, em substância, dados que colocam em questão essa leitura de Geraldo Pinheiro Machado. Na literatura especializada, que trata deste assunto, se tem documentado casos que polemizam uma tal interpretação unilateral. Tudo isso supõe, com efeito, a existência de dois problemas a serem resolvidos. Um deles é a questão da identidade cultural: como é possível a formação de uma tal identidade, que nós efetivamente ainda não temos? E como é possível a relação amistosa do "universal" com o "regional" e vice-versa? Ou seja, como é realizável, teoricamente, esse movimento dialético pelo qual poder-se-á evitar que haja uma aniquilação de um dado "regional", considerando que há uma necessidade inapelável de inserção no plano geral da cultura?

Chegamos ao segundo tópico desta última parte do texto, que se refere ao problema da herança portuguesa. De acordo com Geraldo Pinheiro Machado: "*um problema importante a ser elucidado é o da fixação daquilo que poderia legitimamente ser estabelecido como herança*

portuguesa na vida brasileira. Para a abordagem do problema cumpre distinguir dois planos: o da ação, principalmente política, e o da cultura" (Machado: 1976. p.21). Pela interpretação do autor, no plano político, propriamente falando, muito devemos à influência portuguesa, e isso tem o seu reflexo, ainda hoje, no modo como nós damos encaminhamento às coisas ligadas a esta esfera. Argumenta o autor:

> a vida nacional, por vários fatores, em que não tem pequena parte a própria instabilidade política da metrópole, no quadro europeu, foi uma continuação da vida política portuguesa, não só na dinastia de Bragança, mas no espírito e na arte de governar. Hoje é ainda reconhecível a continuidade dessa linha de ação, que resiste às influências de todas as correntes migratórias, conservando-se substancialmente a mesma, apesar das modificações acidentais que recebeu. É visível nela a marca do gênio português (Machado: 1976. p.21).

CONCLUSÃO

Para compreendermos inteiramente como se encaminha a prática política no Brasil, é bom estudar a relação com os ibéricos, e especificamente com os portugueses, pois eles constituem-se num elemento-chave para a busca de um tal entendimento.

No plano geral da cultura, Machado (1976) vai fazer uma distinção entre a tradição universitária e a tradição cultural no sentido amplo. Na tradição universitária fica claro que há o elemento da restrição e da centralização como fator dominante. Essa tradição, marcada por estes elementos, veio encontrar um aliado no positivismo. Devido a essa vocação, com efeito, restritiva e centralizadora de tal política cultural, retardou-se a criação da universidade no Brasil; nós vamos ter oficialmente uma primeira universidade, a Universidade de São Paulo,

somente em 1934. Tivemos em 1926 a criação da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, mas esta ficou apenas na lei, ficou só no papel. Tem-se notícia de que em 1912 teria sido criada a Universidade do Paraná; o texto de Machado não diz exatamente porque essa instituição de 1912 não é tida, ou não é reconhecida, como a nossa primeira universidade. Ele faz referência a José Antônio Tobias, que escreveu um trabalho intitulado *O ensino da filosofia nas universidades brasileiras* em que documenta a fundação da Universidade do Paraná e a posse de seus professores em 1912, que seria seguida de sua oficialização, através de um decreto-lei do Estado, no ano seguinte. Conforme Machado (1976):

> o livro de José Antônio Tobias é fundamental para todos os aspectos do problema da universidade no Brasil em geral e para o ensino da filosofia em particular, reunindo a mais extensa documentação pertinente ao assunto (p. 22).

O historiador de nossas ideias não indica, como já dissemos, o porquê da Universidade de 1934, e não a de 1912, ser considerada como a primeira Universidade brasileira em termos efetivos; isto não chega exatamente a ser um problema para nós, pois esta dúvida, em primeiro lugar, é solucionável, ao que tudo indica, com o recurso ao livro citado de José Antônio Tobias.

Falando da tradição cultural no sentido amplo, vale reproduzir os termos de Machado (1976):

> a ruptura se iniciou já no século XVIII e parece-nos impossível mencionar uma herança portuguesa como dominante do espírito brasileiro. No século XIX a queda da influência portuguesa, e a dominância de outras influências, é fato consumado e historicamente registrado já por Sílvio Romero, quer para a História da Literatura, quer para a História da Filosofia. No século

> XX o ciclo do afastamento cultural de Portugal acentuou-se vivamente: os escritores portugueses posteriores à primeira grande guerra são quase desconhecidos no Brasil, a não ser nos núcleos de estudos especializados (p.22-23).

Isto significa, portanto, que:

> qualquer conclusão que se queira tirar do postulado da *herança portuguesa*, no plano da cultura em sentido amplo, deverá ser mantida como hipótese de trabalho apenas, com grande reserva quanto ao seu valor explicativo ou quanto ao esquema de interpretação histórica por ela fornecida (Machado: 1976. p.23).

Fechando esta parte do livro, definida no começo como objeto de análise, o autor vai fazer referência ao anseio do país de integrar-se no plano geral da cultura. Segundo ele:

> o isolamento em que o Brasil colônia foi mantido deu origem a uma aspiração de integração no mundo, quer econômica, quer política, quer culturalmente. A nosso ver foi esta a primeira grande aspiração nacional e ela se nos apresenta como elemento explicativo de primeira importância para os séculos XIX e XX (Machado: 1976. p.23).

Isto que é indicado pelo texto, nós conseguimos perceber na própria órbita da filosofia com a difusão de diversas tendências de pensamento, e com o crescente estudo dedicado a uma multiplicidade de autores, como não ocorria anteriormente. Uma tal realidade, juntamente com outros aspectos da cultura, estaria representando em última análise, segundo o autor, parte de um vivo movimento de contraposição a esse quadro de profundo isolamento, em face do qual esteve mergulhado o país durante um longo período.

6

FARIAS BRITO E O SENTIDO DA FILOSOFIA

1. Raimundo de Farias Brito, filósofo nascido no interior do Estado do Ceará, no ano de 1862, é um autor que precisa ser levado em conta no quadro da meditação filosófica que tem sido desenvolvida e disseminada no Brasil do final do século XIX até os nossos dias. Poderia definilo, logo de saída, como um pensador de grande importância neste contexto cultural, mas isto não seria uma boa opção porque ele é objeto de muitas polêmicas e controvérsias, não se constituindo, portanto, numa figura que alcança unanimidade. Se há, por um lado, leitores que desenvolvem uma certa simpatia pelo seu trabalho, se há leitores que o enaltecem, existe, por outro, um conjunto de pessoas que o tomam como alvo de críticas contundentes, desconsiderando todo o valor de sua produção. Cruz Costa, a título de exemplo, situado nessa linha da negação, desqualifica inteiramente a obra britiana, que acaba em completa ruína. Esse historiador de nossas ideias, com efeito, não vê Farias Brito como um hábil escritor e muito menos o reconhece enquanto autêntico filósofo. Primeiramente, o pensador brasileiro, no seu entender, não estabelece um plano rigoroso e não define uma sistemática para a redação de seus textos, resultando disso uma escrita obscura, densa e desagradável. Além do mais, tal autor, na sua visão, é pouco empenhado em fornecer-nos algo de novo, ficando todo o tempo limitado em efetuar extensos comentários sobre ideias alheias. Desta forma, ele abdica de fazer a sua parte no sentido de contribuir para rompermos com esse vício de operarmos sempre com noções elaboradas fora de nosso meio:

> Farias Brito não é um escritor que encante a quem o lê. Ao contrário, - é enfadonho, é monótono e, por mais que se exerça o nosso esforço à procura de alguma originalidade sua, esta sempre se oculta muito avaramente [...]. A sua hesitante e prolixa 'filosofia', que é apenas o resumo, o comentário de doutrinas alheias, sufoca o pequeno cabedal de ideias próprias que talvez tenha possuído [...]. Seus livros repetem ideias alheias, são melodias enfadonhas em que se percebe um vago 'leit-motiv' naturalista, de mistura com um hesitante espiritualismo. Não é fácil, no cipoal denso do seu sempre eterno e renovado comentário da história da filosofia, encontrar o fio condutor, o objetivo do seu pensamento. Varia, varia sempre. Pisa e repisa, a propósito dos problemas que vai tratar, ideias e comentários sobre todos os filósofos. Promete num livro o que não cumprirá no outro. A sua incontinência verbal não conhece limites (Costa: 1945. p. 94-100).

Quando Cruz Costa desenvolveu esse comentário, Farias Brito era alvo de reverências e congratulações e isto se confirma, por exemplo, na escrita de Tasso de Oliveira, que o definiu como o intérprete da nossa consciência nacional. Lendo os livros do filósofo do Ceará, nosso historiador, no entanto, não encontrou elementos que justificassem um tal exagero. A Cruz Costa incomodava consideravelmente o seu afastamento da realidade concreta para a qual ele precisaria se transportar se quisesse ser de fato o intérprete de uma tal consciência:

> é verdade que a 'filosofia' de Farias Brito nunca se afasta dos homens e da história, mas os homens e a história, nos seus livros, são puras abstrações [...]. Que curioso paradoxo! Farias Brito transformado em mito nacional! Farias Brito, intérprete da nossa consciência nacional!!! (Idem, p.101 e 104).

Cruz costa viu méritos no livro de Silvio Rabelo, intitulado *Farias Brito ou uma aventura do espírito* cuja publicação foi efetuada em meados da década de vinte do século passado, pois nele identificou um esforço do autor em desfazer este equívoco de se supervalorizar a obra do

filósofo cearense. Sua expectativa era a de que tal trabalho seguisse contribuindo no futuro para colocar as coisas no seu devido lugar e permitisse que se pudesse ver aquele pensador no que ele tinha de verdadeiro.

Essa opinião de Cruz Costa sobre Farias Brito acha, notadamente, o seu contraponto em vários autores que, pelo teor dos estudos produzidos, parecem ter se dedicado com afinco à leitura de sua obra. Para fins de ilustração, podemos lembrar o nome do historiador português Antônio Braz Teixeira. Esse estudioso, num dado escrito, ao falar de Cunha Seixas, pensador seu compatriota, e do filósofo brasileiro, Farias Brito, e mencionar que os dois autores estão unidos em virtude da feição espiritualista que deram às suas ideias, salienta o fato de tanto um como o outro terem sido vítimas da indiferença dos cidadãos de suas pátrias, principalmente dos estudiosos de filosofia, que não apreciaram as suas obras como elas mereciam:

> [...] mas não só a atitude especulativa de feição espiritualista aproxima os dois solitários e inditosos pensadores, vítimas ambos, durante a vida e depois dela, de geral incompreensão dos seus compatriotas e, ainda hoje, não reconhecidos, como merecem, como marcos decisivos e expressões maiores do pensamento filosófico luso-brasileiro do último quartel de oitocentos e dos dois primeiros decénios da actual centúria (Teixeira: 1997. p.153).

Carlos Lopes de Mattos, autor do interessante livro *O pensamento de Farias Brito*, revela-se um aliado de Antônio Braz Teixeira dado que insurgi-se também contra essa leitura de Cruz Costa relativa ao escritor cearense. Embora tenha ficado preso a um conjunto limitado de temas, o pensador brasileiro, no entender desse intérprete, deu forma a um sistema de ideias e constituiu-se num autêntico filósofo:

> existe (diz Mattos) um sistema em Farias Brito, se bem que girando sempre em torno de poucos temas, mas temas que são fundamentais e que ele teve o mérito de discernir, mostrando ser um verdadeiro filósofo. É um autodidata que soube superar muitas de suas limitações (Mattos: 1962. p.120).

Para Mattos, Farias Brito é um pensador que merece ser objeto de atenção, pois ainda não se empreendeu, por exemplo, uma investigação mais profunda de suas fontes teóricas e está ainda por se fazer, segundo um outro comentador, a análise do percurso evolutivo do seu pensamento, identificando e relacionando, logo após, cada uma de suas noções com os ramos específicos da filosofia. Em síntese, é hegemônica até o presente momento, segundo Carlos Lopes de Mattos, um gênero de exegese descuidada da obra de Farias Brito, que se baseia em fortes preconceitos, os quais não permitem, definitivamente, o vislumbramento de sua verdadeira face:

> Seria preciso estudá-lo com todo o cuidado, em meticulosas monografias, a fim de sairmos da fase de apreciações sem alicerces, ditadas por tendências subjetivas, tais como as de muitos que superestimam ou menosprezam a obra do filósofo cearense, emitindo dogmaticamente pretensos juízos definitivos [...]. Um homem que dedicou seriamente toda a sua existência à busca da verdade, merece mais do que meia dúzia de críticas improvisadas (Idem, p.131).

Uma leitura de um pensador, no meu entender, é acertada quando não é assumida como dogma. Existe algum fundamento, seguramente, nas palavras emitidas pelos críticos de Farias Brito, porém isto não significa que ele não tenha tido nenhum mérito. Um estudo sério de suas obras, inteiramente livre de ideias pre-concebidas, poderá permitir a formulação de juízos que representarão um meio termo entre esses dois radicalismos.

Colocar-se a favor ou contra os autores pátrios, vale dizer, é um expediente do qual se servem os componentes da historiografia tradicional de nossas ideias filosóficas. Esse gênero de historiadores, com efeito, no afã de encontrar o traço definidor da originalidade da produção teórica, no anseio de identificar o dado revelador da firmeza dos propósitos, ou mesmo na tentativa, por outro lado, de sustentar que um determinado pensador é relevante para a filosofia no seu plano universal, comete um equívoco visto que esquecem de conceder primazia ao que deveria ser objeto de interesse num primeiro momento, que é o conhecimento mesmo dos temas e das teses principais dos autores. Para tanto, não existe outra alternativa senão manter um verdadeiro contato com nossos teóricos, mergulhando profundamente na leitura dos seus textos.

Geraldo Pinheiro Machado alerta para este problema de nossa historiografia das ideias filosóficas no prefácio da 3ª edição de seu livro *A filosofia no Brasil*, publicado em 1976. Procurando romper com essa tendência da tradição exegética e limitando-se ao procedimento analítico, ele decide-se pela produção de um escrito que se presta a servir de fonte para estudantes que queiram se iniciar e depois se especializar em filosofia brasileira. Pelo menos nesse livro citado, é sua meta principal deixar que os textos falem, sem promover qualquer tipo de interferência. Desta forma, acredita ele, é possível extrair e reconhecer o mérito de uma produção teórica e especulativa.

Esta estratégia que nos é recomendada por Machado para a relação e o manuseio dos escritos de filosofia, com uma finalidade que não seja pura distração, parece-nos bastante correta e aceitável. Ela figura igualmente nos manuais de metodologia científica, que sugerem que a interpretação e a crítica das ideias seja encaminhada sempre após o

exercício de análise. É movido por um tal espírito, com efeito, que pretendo tomar Farias Brito como centro de atenção. Dado ao fato de não ter como abarcar, integralmente, a sua produção num só tempo, voltarei minhas energias para *O mundo interior* na expectativa de captar o seu problema fundamental e o cerne de sua teoria a fim de poder empreender, ao final, minhas próprias conclusões sobre o seu pensamento.

Esse trabalho ocupa um lugar de destaque no conjunto da produção do autor, tendo sido o seu último escrito de grande fôlego. Este revela, de acordo com Carlos Lopes de Mattos, um amadurecimento maior do ponto de vista conceitual, embora Farias Brito prossiga reeditando noções alheias, o que é, pelo que parece, uma questão de estratégia na exposição de seu pensamento e na construção de seu sistema de ideias:

> O *mundo interior* é o trabalho mais interessante de Farias Brito, aquele em que mais explicitamente propõe suas próprias ideias, já bastante amadurecidas, se bem que se estenda, muitas vezes em excesso e com inútil insistência, na exposição histórica [...]. Isso, contudo, procura ele justificar racionalmente [...]. Seu desejo (é) de inserir-se na tradição filosófica a fim de apanhar-lhe o resultado final e estabelecer uma "*consolidação*", bem ao jeito de uma consolidação das leis, a qual só aproveita o que está ainda em vigor, como Farias Brito só se ocupava com as correntes ainda vivas em seu tempo (idem. p.39).

Façamos, antes de passarmos para a revista deste livro, uma breve retrospectiva das publicações de nosso pensador. Farias Brito depois de ter empreendido uma rápida e mal fadada incursão no campo da política tornou-se o único intelectual de sua época a se dedicar exclusivamente aos estudos filosóficos. A maturação intelectual que a convivência intensa com os livros lhe permitiu, trouxe como resultado a publicação de seis livros em vida sendo o primeiro datado de 1895 chamado *A*

finalidade do mundo, que viria a ter um segundo volume em 1899 e um terceiro em 1905. Simultaneamente à edição deste volume final, o autor publicou *A verdade como regra das ações*. Mas seus dois trabalhos mais importantes, todavia, fizeram-se de conhecimento público poucos anos antes de seu falecimento, que ocorreu em 1917. Trata-se, primeiramente, de *A base física do espírito* de 1912 e de *O mundo interior* de 1914. Este último, que analisaremos aqui como já salientamos, é julgado como o trabalho que traz o coroamento final de sua empresa teórica, ainda que se tenha conhecido uma obra póstuma sua, onde reuniram-se textos menores e inacabados, que recebeu o título de *Inéditos e dispersos.*

Pois *O mundo interior* é um trabalho dividido, com efeito, em dois livros, contendo o primeiro 4 capítulos seguido de 8 capítulos no segundo. O autor até defende o seu ponto de vista neste extenso volume formulando uma interessante teoria, mas faz isto transitando por um número grande de pensadores e estendendo-se em longos e demorados comentários. A leitura prévia que fizemos permitiu-nos concluir que nos 2 primeiros capítulos do livro I e nos capítulos 7º e 8º do livro II, o autor deixa efetivamente de esconder-se atrás dos clássicos da tradição e dispõe-se a mostrar sua verdadeira face defendendo suas teses e elaborando seus próprios conceitos. Doravante procuraremos acompanhar a lógica de seu raciocínio, nestes pontos do livro, efetuando uma reconstrução dos seus postulados chaves sem nos prendermos aos autores aos quais ele faz referência, já que isto não acarreta prejuízo para a compreensão do seu ponto de vista.

2. Farias Brito começa o seu trabalho de reflexão em *O mundo interior* sugerindo ou estabelecendo um nexo indissolúvel entre três dimensões distintas da filosofia, quais sejam, a ontologia, que é o seu tronco, a epistemologia e a ética, que se constituem nada mais do que

em suas ramificações. Se acompanharmos passo a passo em tal livro a ordem da exposição do autor na desordem resultante de sua escrita assistemática, notaremos que ele concluirá o seu percurso teórico mantendo exatamente os mesmos termos sobre uma tal unidade.

O intelectual cearense assume-se enquanto verdadeiro filósofo a partir do momento que se revela preocupado e interessado num conhecimento especial, num saber mais amplo e abrangente, pelo qual poder-se-á aspirar e encontrar uma solução dos enigmas, dos mistérios maiores, chegando a raiz fundamental dos problemas. Partindo deste plano das preocupações ontológicas, o autor explicita um convênio desta disciplina com a epistemologia a partir do momento em que problematiza o saber produzido na órbita das ciências particulares e das ciências empíricas. Em termos genéricos, o conhecimento humano notadamente é considerado pelo pensador brasileiro como a fonte de solução dos males, entendidos primeiramente numa dimensão teórica. Todavia, a ética, situada no plano da filosofia prática, vê-se beneficiada por essas descobertas empreendidas no nível teórico e metafísico, pois acessar ao saber substancial significa encontrar os materiais para a dissolução das mazelas na esfera da vida cotidiana. Em decorrência daquele saber fundante, é aberto ao indivíduo a possibilidade de munir-se dos ditames e dos princípios que deverão regular os seus atos concedendo-lhe, ao termo, a mais perfeita autonomia.

Para sustentar este conjunto de ideias, para defender o saber universal, próprio da filosofia, que sofre no final do século XIX e início do século XX com a hegemonia e os atentados das ciências empíricas representadas no plano especulativo pelo fenomenismo, pelo ceticismo, pelo materialismo, pelo positivismo, etc., o filósofo define como objeto de suas críticas a psicologia experimental que comete um erro grave no

seu ponto de partida, que se relaciona ao seu procedimento metodológico, ficando por isso a meio caminho do lugar em que precisamos chegar.

Farias Brito, prendendo-se a um lugar-comum da tradição, aceita o conhecimento do homem como o que há de mais fundamental dele decorrendo a liberdade, que é revelada pela autoconsciência subjetiva. Pelo fato de entender as coisas nesses termos, o autor vê mais sentido na produção dos poetas e romancistas do que no trabalho dos psicólogos da escola empírica e científica. Enquanto os primeiros empenham-se em mostrar o âmago do ser, os últimos, concebendo a psicologia como ciência natural, não conseguem nos instruir sobre a nossa vida interior, não conseguem nos esclarecer sobre os segredos de nossa consciência, e terminam vinculando-se ao dado externo, ao elemento superficial. Por essa via, em que tentam explicar o espírito desde a especulação sobre a matéria, resulta um saber estéril, que não revela a alma das coisas e por isso nos conserva desamparados:

> os psicólogos de gabinete [...] preocupados com a ideia de dar interpretação objetiva dos fatos psíquicos, deslocam os dados naturais do problema, e tentam uma cousa em verdade impraticável: - localizar o que é independente do espaço e não se pode conceber como corpo, traduzir na linguagem dos fatos objetivos o que só se pode explicar e compreender como modificação puramente interna, como fato subjetivo, numa palavra: objetivar a consciência (Brito: 1951. p.07).

Embora detrate essa tendência da psicologia identificando-a com o apogeu das doutrinas de demolição que começaram a ganhar corpo com a obra de epistemólogos do século XVII, como Bacon, Descartes, etc., os quais levaram a humanidade a encher-se de dúvidas sobre a questão do mundo e da vida, na medida em que puseram em cheque as

convicções tradicionais, Farias Brito compreende que ela cumpre uma função importante no percurso do desenvolvimento do saber. Seus métodos de pesquisa, ainda que não sejam totalmente adequados para o estudo dos fenômenos psicológicos, desempenham, conforme o autor, uma função preliminar ou simultânea muito relevante nos processos de decobertas. É preciso reconhecer:

> a insuficiência da psicofisiologia e da psicologia analítica e (proclamar) como método essencial da psicologia a introspecção. Isto, entretanto, não quer dizer, que os métodos objetivos da psicofisiologia devam ser, em absoluto, excluídos; nem tampouco que os processos de análise da psicologia empírica, sob suas formas, sensualista e associação, sejam sem nenhum valor. Pelo contrário (trata-se de) uma boa introdução à psicologia propriamente dita, pois que também todo o estado de consciência é condicionado por processos nervosos [...]. Vê-se que a psicofisiologia e a psicologia analítica não são abandonadas de todo; mas sua missão é não somente provisória (idem. p. 11).

O que se apresenta como problema aqui é o fato de as escolas científicas da época de Farias Brito reduzirem e limitarem a ciência psicológica à psicologia empírica. Essa tendência do pensamento psicológico faz tudo menos se ocupar com os fenômenos da consciência tomados em si mesmos, ou na sua relação com a totalidade do universo e da existência, que é o que há de mais relevante para nós no plano do saber:

> [...] há no espírito modalidades especiais da realidade, um poder agente e real, vivo e concreto, que não somente sofre a ação dos elementos exteriores, como ao mesmo tempo é capaz de agir sobre eles: um princípio vivo de ação, capaz de modificar, embora em proporções infinitamente pequenas, compreende-se, a ordem da natureza capaz de dominar-se, capaz de exercer domínio sobre as cousas: uma força criadora, que não só tem a faculdade

> de emocionar-se em face do poder soberano da natureza, como ainda, de criar alguma cousa de novo, aumentando sob certo ponto de vista e relativamente as proporções da realidade pelas produções e pelas maravilhas da arte. Ora, esse poder agente e real, esse princípio vivo de ação, essa força criadora, não poderá deixar de ser objeto de ciência, e é o que mais interessa ao nosso conhecimento (idem. p.15)

O filósofo concede, pelo fato de reconhecer que o espírito possui uma base física, estatuto de existência à psicologia empírica, porém, essa é colocada numa posição subalterna sendo julgada inferior diante da psicologia transcendente, definindo esta última como a psicologia verdadeira, pois não se recusa em atentar-se para os elementos de natureza eminentemente espiritual, os quais chegam ao mundo externo ou são a ele encaminhados pelo nosso ato de tomada de consciência. Tal psicologia:

> se propõe a interpretar nas suas inúmeras manifestações essa energia estranha que reside em nós, que sente e se emociona, que pensa e reflete, sonha e deseja, e é também capaz de refletir a imagem do Universo (idem. p.14).

A psicologia entendida como ciência do incorpóreo, como ciência do imaterial, revela-se distinta das outras formas de saber primeiro em função do seu objeto de investigação que é essa energia enigmática, que se assume tanto como coisa passiva quanto como elemento ativo, definida como espírito. Essa vertente da psicologia é subordinada, ademais, a uma metodologia de pesquisa diferenciada, almejando, sobretudo, alcançar um saber de caráter substantivo e fundamental, que transcende o nível das divergências particulares:

> tendo o seu objeto próprio e essencialmente distinto do objeto de todas as outras ciências, é única em seu gênero, com seus princípios e com seu método próprio e também com suas aplicações particulares [...]. A psicologia como ciência do espírito, não depende da intuição particular do indivíduo, permanecendo com seus caracteres próprios, seja o indivíduo, materialista, espiritualista, fenomenista, ou o que quer que seja, tratando-se por conseguinte de uma concepção que fica em esfera superior às divergências dos sistemas" (idem. p. 15).

Farias Brito concebe a psicologia transcendente ou ciência do espírito como algo que responde a uma necessidade natural do ser humano de encontrar explicações para as suas inquietações e perplexidades. Assim, diferentemente da psicologia experimental ou científica, ela existe desde o momento que surgiu o primeiro homem na superfície da Terra:

> se a psicologia é a ciência do espírito, se é a ciência nascida dessa exigência universal que veio a encontrar sua expressão mais precisa, na fórmula socrática: - conhece-te a ti mesmo, - compreende-se que esta ciência existe desde que se apresentou em face da natureza um ser pensante, e por conseguinte, desde que existe o homem [...]. Pensar, só por si, é já fazer teoria psíquica, e agir, só por si, é já fazer dessa teoria aplicações práticas" (idem, p. 18).

A psicologia transcendente, colocada neste lugar superior, vê-se frente ao desafio de desvelar a verdade eterna, de trazer à tona o dado substancial, que serve de sustentáculo do universo, aparecendo na base pinacular da realidade. Para tanto, ela converge suas forças para a dimensão do abstrato, dirige seu olhar ao elemento de natureza incorpórea e imaterial, que recebe, na escrita britiana, o designativo de espírito. Essa noção torna-se, assim, algo central da teoria do filósofo

brasileiro, haja vista que é julgada como o alicerce primeiro do universo e de todo o pensamento humano. Não bastasse vê-la desse modo, Farias Brito considera impossível pretender colocar em dúvida sua existência tamanha é seu grau de concretude cuja revelação nos é feita pelas atividades quase permanentes da consciência.

> Dessa ossatura do organismo do conhecimento, dessa massa primordial com que se vai sucessivamente construindo e aperfeiçoando o edifício das ideias e da civilização, o elemento mais essencial, a base de toda a construção, o princípio dos princípios, é precisamente o conceito do espírito [...]. O espírito não é somente a base do edifício do pensamento, o princípio dos princípios: é também fato que resiste a toda a dúvida, verdade que desafia o capricho mais desordenado dos céticos. E negá-lo é cousa que, só por si, envolve absurdo, porque negar é ato da consciência e a consciência é fenômeno do espírito. Negar o espírito é negar-se, e negar-se é dizer: eu sou e não sou. O espírito é, pois, o princípio dos princípios e a verdade das verdades, o fundamento de toda a realidade e a base de todo o conhecimento (idem. p.16).

O conceito de espírito, que se transforma em algo chave na doutrina britiana, é o móvel, em resumo, das forças irradiadoras da vida, bem como abriga as respostas sobre o ser do homem. Por esses motivos, é totalmente incongruente não tomá-lo enquanto objeto maior de interesse nos trabalhos de investigação.

3. Longe de encontrar-se imune dos males que assolam a civilização ocidental em sua época, os quais permitem a consolidação de uma robusta crise de valores, Farias Brito sente-se compelido a refletir sobre as suas causas primordiais. Suas buscas lhe permitem chegar à conclusão de que muitos dos problemas se devem ao impulso do materialismo, e das doutrinas que lhes são afins, que criaram um obstáculo, recusando basicamente a existência do espírito, para o desenvolvimento do saber

e abriram, por conseguinte, espaço para a definição da inconsciência do homem sobre si mesmo, estabelecendo uma realidade de inteira escravidão.

> O materialismo [...] é a filosofia do desespero [...]. E foi da ação demolidora dessa filosofia, combinada com as diferentes modalidades do cepticismo moderno, o fenomenismo, o criticismo, o positivismo, que resultou a crise da civilização contemporânea (idem. p. 47).

A alteração de um tal quadro de coisas, entretanto, é anunciada com o surgimento de forças reativas vigorosas, que se mostram interessadas em retomar as crenças tradicionais no plano da religião e da filosofia, sem as quais o esfacelamento total das riquezas culturais deixadas pelos nossos antepassados tornar-se-ia algo inevitável.

> A reação contra o materialismo e a positividade brutal dos últimos tempos é realmente colossal. Também, a continuar tal estado de cousas com seu caráter prosaico e com sua negação sistemática de todo o ideal, o resultado seria a dissolução da obra secular da civilização. Daí a necessidade que se torna irresistível para todos da constituição de um ideal novo (idem. p. 08).

O ser humano é suscetível de experimentar aflição e desespero quando se vê numa situação que lhe priva da possibilidade de realizar as suas mais altas aspirações. No quadro social da época de Farias Brito tal realidade é verificada como algo em perfeito vigor em decorrência da redução de todo o existente à dimensão do corpóreo, à esfera do material. Embora isto fosse uma coisa concreta, o autor deixou transparecer um sentimento de otimismo em virtude de entender que era chegado o momento em que as coisas começavam a tomar uma outra direção:

> de uma cousa poderá estar certo todo aquele que se mostrar impressionado com a gravidade da situação atual dos espíritos, considerando as incertezas do problema da civilização e a crise por que tem passado o espírito humano, no exercício de sua função própria e na luta pela realização de suas mais altas aspirações: - é que o momento é de renovação e reconstrução; é que o momento é de revigoramento moral, sendo certo que a época de demolição e desmoronamente chegou a seu termo e um ideal novo anuncia as aproximações de sua entrada no mundo (idem. p. 36).

Há uma compreensão muito clara, de acordo com os raciocínios britianos, por parte daqueles que se preocupam com a fonte dos males no âmbito moral, e desejam contribuir no sentido de arrefecê-los. Não tem-se dúvida de que é preciso estabelecer um novo ideal para a existência humana, o qual precisará necessariamente assentar as suas bases no espírito e dele ser emanado, uma vez que tal entidade é a fonte do conhecimento substancial e de toda a verdade da qual, efetivamente, se carece:

> é tempo de gritar: Basta. O fato mesmo da desorganização geral e da situação aflitiva a que se acha reduzido o mundo é suficiente para provar que um ideal não poderá compreender-se, nem explicar-se senão como obra do espírito, pois o espírito é o princípio mesmo do conhecimento e a fonte de todo o ideal. Por onde se vê que o espírito é a verdade das verdades. E a vida não é senão a realização objetiva e a manifestação visível do espírito (idem. p. 47-48).

Pela ciência do espírito é revelada a destinação maior do homem que consiste em buscar um entendimento maior sobre as coisas do mundo e realizar um aprimoramento pessoal ininterrupto a ponto de ter um controle total frente a si próprio. Um tal fato permite-nos inferir, desde *O mundo interior*, que a ciência do espírito ou a psicologia

transcendente não só se faz superior do ponto de vista do saber teórico deixando a psicologia empírica numa condição subaltena, já que essa limita-se a viabilizar o domínio do homem em relação à natureza, como exerce supremacia na perspectiva do conhecimento prático, pois define e estabelece as condições para um tal ente triunfar sobre si mesmo. Isto se efetiva, completamente, na medida em que lhe fornece os princípios teóricos que lhe permitirão seguir no reto caminho:

> a ciência do espírito [...] é, não instrumento de ação, mas instrumento de governo. O destino do homem, como o destino do espírito em geral, é aperfeiçoar-se, e dar a maior extensão possível às suas energias, e alcançar em todas as manifestações de sua atividade, o mais alto grau de desenvolvimento: numa palavra: é dominar. Mas é preciso distinguir duas espécies de domínio: o domínio do homem sobre a natureza e o domínio do homem sobre si mesmo. O primeiro alcança-se pelas ciências da matéria; o segundo, pela ciência do espírito ou psicologia [...]. Por onde se vê que a psicologia não é somente a primeira e mais importante de todas as ciências sob o ponto de vista teórico, como é ao mesmo tempo a mais alta e a mais essencial sob o ponto de vista prático" (Idem, p. 19).

A psicologia transcendente, que Farias Brito passa definitivamente a entender como equivalente à filosofia, como correspondente à metafísica, encontra naturalmente o encerramento de seu percurso reflexivo na formação da moral e, logo após, na construção do direito. Não é difícil compreender como se dá, no ponto de vista do autor, o governo pelo direito, pois ele advém da instituição do Estado, que se fez necessário em virtude da perversidade originária dos homens. Em se tratando do governo por meio da moral, as coisas se colocam de uma forma um pouco diferente porque Farias Brito introduz o conceito de religião e imprime à moral o sentido de instituição religiosa.

A introdução do termo religião, no interior do pensamento do autor, significa, aliás, um daqueles acréscimos que servem para obscurecer as sua ideias. Isto Farias Brito já havia realizado ao estabelecer uma identificação entre a metafísica ou a filosofia e a psicologia transcendente. Quanto a uma tal semelhança, e quanto à relação entre a psicologia e a filosofia, vou me ocupar mais adiante. No tocante a palavra religião, ela não parece receber o sentido de algo que aderimos por intermédio de uma atitude passional e de uma fé cega, pois trata-se aqui, em verdade, da filosofia tomada em sua função prática. O espírito humano, notadamente, no anseio de elaborar conhecimentos, desfila inicialmente no âmbito das teorizações formulando conceitos, que são entes abstratos; mas depois transpõe-se ao terreno concreto, passa ao mundo da vida, realizando, de um modo livre e espontâneo a moral, que vem se definir expressamente, por sua vez, pelo acordo das convicções. A religião, portanto, dá forma à moral deduzindo as leis de conduta e estabelecendo, consequentemente, uma unidade entre os seres humanos. Tal dedução se efetua não por um ato inconsciente e mecânico, mas sim pela atividade mesma do espírito guiada unicamente pela razão.

> A religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão [...]. A filosofia, como ciência do espírito, compreendendo a filosofia moral que é exatamente, da filosofia do espírito, a parte mais importante e o núcleo fundamental, a esta ciência, única no seu gênero, que dando-nos, pela visão interior, a interpretação da nossa própria existência, fornece-nos ao mesmo tempo a indicação para a interpretação da existência universal; a esta ciência das ciências, a esta ciência suprema que, como manifestação teórica de nossa atividade cognitiva, representa o mais alto grau do saber e a vida mesma do espírito – correspondendo, pois, na prática, a religião (idem. p. 84 e 88).

Tive oportunidade de demonstrar, em parágrafos anteriores, o porquê da filosofia ou psicologia transcendente ser uma forma, com efeito, de conhecimento efetivamente superior. Ao invés de ficar limitada a um saber particular, ela trabalha, reitero, em vistas de um conhecimento universal e irrefutável. É conveniente, por ora, tratar-se do motivo pelo qual essa disciplina diferenciada não pode ser vista como produtora de um saber infalível sendo considerada, por conseguinte, enquanto um todo perfeito e acabado.

A psicologia científica pode dar-se ao luxo de fornecer-nos respostas exatas e definitivas, pois ela se atém aos fenômenos da matéria e nesses impera uma certa regularidade e uma certa pre-determinação. Os fenômenos dessa natureza estão presos à lei da necessidade e isto possibilita o desenvolvimento do cálculo matemático e a realização da mensuração. O caso da psicologia transcendente é totalmente outro uma vez que seu objeto de interesse são os fenômenos da consciência, que permanecem subordinados a um perpétuo movimento em função de serem impulsionados pela liberdade, que é o que determina a separação entre espírito e matéria:

> A liberdade – eis realmente o fato decisivo que marca a separação absoluta entre o espírito e a matéria. Nos fenômenos da matéria dominam a mais absoluta necessidade e o mais inflexível determinismo; nos fenômenos do espírito o princípio que se deve reconhecer como lei primordial e tudo domina, é a liberdade. É a razão porque aí toda a previsão é impossível (idem. p. 23)

A psicologia científica possui a vantagem de ter como objeto de investigação uma coisa que é externa ao ser humano e daí se torna possível realizar sistematizações rigorosas e fornecer-nos respostas

precisas. A psicologia transcendente, por sua vez, caminha num terreno mais espinhoso acolhendo o próprio ser do homem como seu objeto de investigação. Por meio dessa, metaforicamente falando: "*o que se deve conhecer e interpretar é não o arquivo, mas o próprio arquivista*" (idem. p. 25).

Dado ao fato de vigorar a indeteminação na esfera dos fenômenos da consciência e no plano da vida humana, vemo-nos colocados, por um lado, numa situação talvez muito desconfortável de presas certas do destino; aqui, nesse caso, temos a oportunidade de nos certificarmos sobre nossa miserabilidade entendendo apenas, de um modo absoluto, a fatalidade prévia de nossa morte:

> tudo é incerto na vida, e ainda nas cousas que nos parecem mais claras, a todo o momento zomba de nós o destino, entregando-nos inermes ao joguete de forças desconhecidas. Vagamente como sombras na noite do mistério, e em vão soltamos queixas e gemidos em face do impenetrável que nos aterra; incertos de nosso destino; perdidas na imensidade do estado e no infinito do tempo; certos somente da fragilidade de nossa existência e da morte inflexível que nos aguarda (idem. p. 25).

Essa argumentação pessimista de Farias Brito é contrabalançada com a ideia de que a liberdade é um fenômeno do espírito, que se consolida pela tomada de consciência das ações por parte do homem. Resulta disso que a liberdade não é uma dádiva da natureza, mas sim uma conquista pessoal cuja dependência é mantida com o grau de conhecimento de cada indivíduo. Todo o condicionamento sofrido pelas entidades absolutamente corpóreas e materiais que vivem subordinadas a movimentos mecânicos, não é verificado, segundo Farias Brito, no plano humano. Devido à possibilidade que tem o homem de tomar consciência de sua liberdade, ele pode expandir-se indefinidamente e

escolher os rumos de seu destino. Em síntese: "*cada um é a todo momento criação de si mesmo. E tudo isto quer dizer que o homem é uma das modalidades do espírito, e como tal é força criadora*" (idem. p. 24).

4. Farias Brito se preocupa, nas páginas de *O mundo interior*, em salientar o modo como se dá o processo de construção do saber desde o seu ponto de partida até o seu ponto de chegada. De um tal interesse advém a formulação dos conceitos de filosofia pré-científica e filosofia supercientífica seguido do esforço de pensar a relação existente entre a filosofia ou a metafísica e a psicologia.

Conforme o filósofo do Ceará, a filosofia pré-científica corresponde à atividade do pensamento evidenciada quando nos encontramos no grau zero de conhecimentos. Essa é identificada com o impulso que nos leva a sair do estado de total ignorância, que se aproveita da capacidade que temos de nos inquietarmos e de experimentarmos o espanto. O produto extraído da ação vigorosa deste impulso é no termo final do percurso a construção da ciência. A filosofia supercientífica, com efeito, equivale ao saber que se beneficia dos achados empreendidos pela ciência e que procura formular uma concepção do todo do universo. Essa representa uma espécie, notadamente, de prolongamento do saber já constituído, pois se empenha em lançar-se para o terreno ainda misterioso se valendo das descobertas anteriormente acumuladas. O conhecimento entendido nesse sentido é o que se convencionou chamar de filosofia primeira, é o que se definiu como metafísica ou simplesmente se conceitua como filosofia:

> já, em trabalho anterior a este, fiz sentir que se devem distinguir duas espécies de filosofia: uma filosofia *pré-científica* – é a atividade mesma do espírito elaborando o conhecimento, o espírito mesmo investigando o desconhecido e produzindo as ciências; e uma filosofia *supercientífica* – é o

> espírito partindo das ciências e procurando dar a interpretação do verdadeiro sentido da existência, ou lançar as bases de uma concepção do Universo. – É neste último sentido precisamente que a filosofia se chama metafísica, filosofia primeira, ou simplesmente filosofia como é mais corrente. (idem. p. 27).

Essa distinção levada a efeito por Farias Brito antecipa um argumento formulado por Karl Jaspers quando esse sugere que a filosofia procura afirmar o que ainda não foi dito pela ciência. A revisão da trajetória de alguns nomes importantes da tradição filosófica, partindo já dos pré-socráticos, permite ao nosso autor inferir que os pensadores, com efeito, sempre estabelecem um firme comércio com uma dada ciência particular, ainda que dela se desprendam quando põem-se a dar forma à filosofia pura, coisa que é realizada por meio da ocupação com os fenômenos manifestados na ordem da consciência:

> todo filósofo tem por necessidade natural, uma especialidade científica, e é sempre dessa especialidade científica que parte a sua inspiração filosófica [...]. Cada filósofo sofre a influência da ciência especial a cuja inspiração preponderantemente obedece, mas sempre que se entrega à especulação filosófica propriamente dita, o que tem em vista e o que procura é interpretar o espírito. Neste ponto o assentimento é geral e todas as correntes do pensamento encaminham-se, consciente ou inconscientemente, na mesma direção (idem. p. 26 e 28).

Com respeito ainda à relação entre a filosofia e a psicologia, Farias Brito indica que a primeira identifica-se, como já salientamos, com a psicologia transcendente havendo, no entanto, um segundo modo de entender a psicologia. Quer dizer, temos, por um lado, a psicologia estruturada como um sistema de conhecimentos que se limita aos padrões das ciências particulares e positivas, ao passo que, por outro lado,

possuímos um saber que rompe essas cadeias, pois é pautado por um procedimento investigativo que procura desprender-se do plano natural, movendo-se para a dimensão absolutamente metafísica. Isto é o que se evidencia com a psicologia definida como transcendente que se assume, na escrita britiana, enquanto filosofia no sentido estrito do termo:

> a filosofia é a psicologia, a ciência do espírito. Tal é, por conseguinte, a nossa tese fundamental. Agora, a psicologia é que pode ser considerada de dois modos: no sentido comum e ordinário e no sentido transcendente. No primeiro caso é a psicologia propriamente dita, a análise da atividade psíquica, tal como se verifica no homem, e, em menor escala, nos graus inferiores da pura animalidade; de onde a psicologia comparada cujo valor é hoje altamente reconhecido. No segundo caso é ainda psicologia, isto é, indaga ainda da significação e natureza do espírito; mas considerando este não somente em sua função puramente humana, mas em sua significação mais geral, confunde-se com a metafísica e não só trata de descobrir a relação que há ou deve haver entre o espírito e o todo universal, como ao mesmo tempo procura interpretar o próprio todo universal. (idem. p. 30-31).

Seguindo em frente no seu tentame especulativo, Farias Brito aventura-se na refutação do posicionamento dos céticos que limitam a realidade à órbita fenomênica. Ainda que seja persistente, na sua ótica, uma ininterrupta mutalidade na dimensão da história, é incorreto pensar que inexista o imutável, pois se assim o fosse tudo estaria enquadrado no círculo das aparências. Por detrás do eterno vir-a-ser subjaz, inapelavelmente, seu suporte que é apreciado como a coisa em si. Nos termos do autor: "*é necessário que ao mundo como vir-a-ser e mudança, ou ao mundo como fenômeno, a todo esse mundo relativo que passa e desaparece, corresponda uma 'cousa em si' que não passa, um absoluto imutável e eterno*" (idem. p. 317). Para o pensador brasileiro, o mundo

fenomênico, num primeiro momento, é mais do que aparência e não poderia estar encerrado em si mesmo, pois não haveria o que justificasse sua atividade e sua natureza de elemento resistente:

> é necessário que o mundo fenomênico ou a matéria propriamente dita, não seja uma simples aparência e encerre alguma cousa que lhe dê realidade e objetividade: verdade que se impõe, uma vez que a matéria oferece resistência; o que significa que age como força. Para que possa agir como força, é preciso que não seja simplesmente uma aparência ou uma sombra, pois uma aparência ou uma sombra não resiste, nem age. Quer dizer: é necessário que ao mundo como vir-a-ser e mudança, ou ao mundo como fenômeno, a todo esse mundo relativo que passa e desaparece, corresponda uma "cousa em si" que não passa, um absoluto imutável e eterno (idem, ibidem).

Farias Brito defende, embora forneça o estatuto de existência à matéria, que a essência de todas as coisas radica no espírito sendo as entidades físicas e o próprio organismo humano apenas a sua face exterior, apenas a sua manifestação objetiva:

> o que há, atrás de tudo o que vemos e percebemos, o que constitui o fundo e a realidade íntima de todas as cousas, é, pois, o ser sensível e ativo, o ser consciente, ou numa palavra, o espírito. Este é que rigorosamente constitui o que se chama existência, o ser verdadeiro. E todos os demais fatos ou cousas que consideramos como diferentes do espírito, as cousas de ordem objetiva, que se representam no espaço, que ocupam um lugar e podem ser postas em movimento, são apenas fenômenos ou maneiras do ser, manifestações exteriores do espírito mesmo: o que tudo quer dizer que o espírito é a "cousa em si", a realidade fundamental, a essência de todas as cousas. E o mundo, o conjunto de todas as cousas não é senão a manifestação mesma do espírito, a eterna fenomenalidade em que este se desenvolve indefinidamente através do espaço e do tempo: o espírito manifestando-se exteriormente, desdobrando-se sob uma variedade infinita de aspectos,

> desenvolvendo, na sucessão sem fim das idades, o drama eterno de sua existência(idem. p. 322).

A multiplicidade dos seres corpóreos justifica-se, em última análise, como emanação da energia psíquica, como produto do ente espiritual, ou se quisermos, como resultado da força do pensamento.

Os materialistas, na visão de Farias Brito, cometeram o excesso de quererem sustentar um monismo pelo qual tudo se resolveria na unicidade do átomo sendo os fatos, inclusive os de ordem psíquica, passíveis de serem compreendidos desde as mudanças e das combinações novas de um tal elemento no espaço universal. Com essa formulação teórica deu-se a negação de toda a subjetividade e foi criado um obstáculo para o desenvolvimento do saber, visto que, a partir de um tal momento, cessou de existir o espírito e por conseguinte a própria consciência.Nosso autor procura, notadamente, fundamentar uma noção diametralmente oposta vindo a cair, quem sabe, em um outro tipo de excesso, posto que sugere que o ser concreto e verdadeiro é uma entidade que permanece afastada do alcance de nossas mãos, o que me permite pensar que o meu corpo não vai além de uma ficção. Escreve Farias Brito:

> só o espírito existe realmente, e o mundo exterior, a força e suas manifestações objetivas, os corpos, o movimento, todos estes fatos em que se resolve, o que se chama a universal existência, os sóis e seus sistemas de mundos, as vias lácteas, as constelações, tudo isto que se chama matéria, não é senão a aparência externa, a manifestação e o desenvolvimento, ou a eterna fenomenalidade do espírito, uma como sombra que o espírito projeta no vácuo (idem. p. 339).

Avançando na fundamentação desse aspecto de sua teoria, o pensador pátrio deixa entender que tanto o espírito quanto a matéria são

formas da existência que foram criadas pelo autor de todas as coisas, que é Deus. Quer dizer, o espírito está efetivamente sobreposto à materia, porém ele encontra-se diminuído frente a figura do criador. Sua dignidade se revela, não obstante, pela possibilidade que possui de participar do pensamento divino sendo isto algo que acontece quando efetua o retorno a si mesmo. Com esse movimento de introspecção o ser humano denuncia a intenção de redimir-se, claramente, de suas faltas, buscando encontrar a liberdade, e é nisto mesmo que reside o sentido de sua existência.

> o cosmos, portanto, com todos os seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constelações, tudo isto é Deus pensando. Deus pensa e a substância cósmica, em todas as suas modalidades, só por ação do pensamento divino, logo se desenrola no espaço. As forças naturais são então os processos mesmos de que Deus se serve para pensar as categorias do supremo intelecto. E eu digo, em conclusão, e nisto consiste a minha concepção fundamental: o mundo é uma atividade intelectual, pois é Deus pensando, e nós, homens, como elementos que somos do mecanismo do mundo, fazemos também parte do pensamento de Deus, e somos, por conseguinte, no mais rigoroso sentido da palavra, ideias divinas (idem. p. 345).

Farias Brito, na no passo seguinte de sua reflexão, desenvolve uma crítica à tendência do pensamento contemporâneo, que tem Schopenhauer a frente, que tenta sustentar que a vontade é a coisa em si, o ser verdadeiro. Sabemos, pelos raciocínios anteriores, que o elemento substantivo, no entender do pensador do Ceará, é o espírito. Tal substância envolve, definitivamente, toda a vida psicológica do indivídio de modo que não se poderia reduzir o ser dos seres à vontade.

> a "cousa em si" não é a vontade, ou pelo menos não é a vontade somente, mas o que em cada ser se manifesta como subjetividade, como sentimento

> e conhecimento, como emoção e paixão, como vontade e como energia psíquica; ou, para empregar a palavra definitiva, a "cousa em si", ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira, é o espírito (idem. p. 321).

A tese britiana fundamental, neste ponto, é a de que o mundo tem uma finalidade que mantém-se inclinada para o bem geral e não apenas ao sucesso de entidades isoladas. A força caracteriza a atuação da vontade e revela-se como um princípio eminentemente desagregador não atendendo a esse interesse teleológico do mundo. Tal fim é contemplado com a intervenção do espírito, que se serve do indivíduo para realizar a sua mais alta destinação, que é voltada, como já dissemos, para o bem universal:

> O indivíduo é apenas uma forma que passa, um expediente de que o espírito se serve para chegar a seus fins, um momento na evolução da vida, uma fase, um acidente no desenvolvimento do espírito [...]. Nosso destino próprio deve ser, não individual, mas geral. O indivíduo é apenas um processo para o desenvolvimento do espírito (idem. p. 350).

Para Farias Brito, se é preciso conceder um grau maior de importância a alguma das energias que participam do espírito isto deve ser atribuído à inteligência, deve ser fornecido à razão, e de forma nenhuma à vontade, porque é pelo recurso à racionalidade que se torna possível a convivência humana no meio social e é encaminhado os trabalhos no sentido da realização da plenitude de nossa existência:

> a vontade não é o mais alto princípio. E a soberania que se deve reconhecer, não é a da força, mas a da razão. Esta impõe leis. E é por ação destas leis impostas pela razão que o equilíbrio se faz entre as vontades opostas nas diferentes corporações sociais, fazendo-se da paz a ordem, do congraçamento pelo amor, e da diminuição do sofrimento pela caridade, a forma

> mais alta do bem, e da vida social a condição natural e o destino próprio do homem (idem. p. 352-353).

Para encerrar nossa incursão, pelas páginas de *O mundo interior*, é preciso tecer algum comentário sobre o método para o estudo da coisa em si, sobre o recurso para a investigação de natureza especulativa. A propósito, como é possível a certificação sobre o âmago do ente humano? Como se tem condições de chegar às entranhas do seu ser? Eis a resposta do pensador do Ceará:

> a "cousa em si" ou o espírito, já o vimos também, só pode ser conhecido por observação interior. Isto quer dizer que a filosofia tem o seu método próprio, especial e exclusivo, radicalmente distinto dos métodos próprios da ciência, que todos se resolvem em processos de buscas objetiva e em métodos de observação exterior. Ao método da filosofia chamo introspecção [...]. Por introspecção entende-se, expressamente, exclusivamente, a observação interior, a observação dos estados da consciência e dos movimentos do espírito (idem. p. 381).

A observação interior, que se efetiva pela volta do homem a si mesmo, abre os caminhos, segundo nosso autor, para o conhecimento das coisas atinentes ao espírito, fornece os materiais preliminares para as descobertas relativas aos dados ocultos do ser do homem, concede a possibilidade de obter respostas sobre o sentido de sua própria vida. Essa espécie de observação, notadamente, é mais complicada do que a de natureza exterior cujo propósito está em perscrutar sobre os elementos que permanecem assentados fora do ente humano, os quais são regidos por movimentos mecânicos. É dada a complexidade do espírito do ser humano, cujo governo encontra-se atrelado aos ditames da liberdade, que uma tal observação é mais densa exigindo do pesquisador um empenho diferenciado. É também devido à complexidade da natureza

do homem que essa forma de análise serve só de ponto de partida no tocante ao seu desafio, que reside em termos efetivos em desvelar a verdade eterna. Para dar conta inteiramente de sua tarefa, o filósofo ou psicólogo transcendente precisa, de início, se valer do recurso à introspecção, do recurso à observação interna; mas como isto não é o bastante, ele deve contar com todas as fontes disponibilizadas pela inteligência, nas quais estão envolvidas necessariamente os demais procedimentos metodológicos e as diferentes formas possíveis de indagação e comprovação relativas às coisas do mundo:

> a introspecção fornece apenas o dado imediato ou o elemento empírico com que se elaboram os conceitos iniciais. E a partir daí, jogamos, na elaboração dos conhecimentos, com todos os elementos de prova e com todos os recursos do raciocínio: com a indução e a dedução, com a generalização e a abstração, com a análise e a síntese, etc. (idem. p. 392).

Farias Brito, para finalizar sua tarefa em *O mundo interior*, caracteriza serenamente duas formas de introspecção: a direta e a indireta. A introspecção direta refere-se, de uma forma clara, à atitude do sujeito que procura escutar a voz de sua própria consciência. Trata-se aqui de uma observação de cunho interior. No entender do filósofo, se não houvesse uma outra forma de observação além dessa cairíamos no estado de solipsismo e seria inviabilizada a construção da ciência do espírito, pois cada indivíduo efetuaria o registro de seus sentimentos e emoções, no entanto, não poderíamos empreender o processo de objetivação e universalização dos conhecimentos. Além de uma tal observação, contudo, notamos a existência de uma introspecção indireta que é caracterizada como um processo de análise externa pela qual nos é dado

formular juízos corretos e verdadeiros acerca de estados psicológicos alheios:

> de uma para outra consciência não há, por certo, comunicação por processo interno. Cada uma é, sob este ponto de vista, o centro do mundo; mas há entre as diferentes consciências comunicação segura, positiva e certa por processo exterior. Tal é, por exemplo, a palavra, a linguagem em geral, como qualquer sinal com que se possa dar expressão ao pensamento. Além disto, os estados d'alma refletem-se por sinais evidentes no próprio organismo. Uma emoção profunda comove até as lágrimas. O olhar fala. A raiva empalidece. O hábito do crime e a prática da crueldade dão ao indivíduo um aspecto tenebroso e repelente. A piedade, ao contrário, envolve aquele que a pratica habitualmente, numa como atmosfera luminosa e fantástica, através da qual parece que em tudo nele se reflete, no olhar tranqüilo e doce, no gesto humilde e brando, na palavra equilibrada e serena, uma como expressão modesta e suavíssima, mas perene, de simpatia e de bondade. Todos estes fatos autorizam a formar juízos seguro sobre sentimentos e ideias, emoções e paixões a que somos estranhos e que se passa, em consciências estranhas à nossa (idem. p. 392-393).

Essa espécie de observação, substantivamente externa, é tomada como um procedimento introspectivo embora seja indireto, pois é algo que se realiza tal como num jogo de espelhos onde um indivíduo se vê no outro, onde um sujeito se reconhece em seu semelhante.

5. Eis agora minhas considerações finais e provisórias sobre o pensamento de Farias Brito a partir da leitura que fiz de *O mundo interior*. Alguém que tenha algum conhecimento das ideias do autor percebe facilmente que não pretendi esgotar todas as questões apresentadas por ele. Esforcei-me simplesmente em expor as linhas mestras e os postulados chaves daquele que é tido pelos intérpretes como o seu livro mais importante. Com efeito, entendo basicamente que o autor brasileiro se

esforça no sentido de assumir-se como filósofo. Ele faz isto seguindo numa perspectiva contrária ao positivismo e ao materialismo, que se prende ao mundo fenomênico reduzindo a ele toda a realidade. Dessa forma, tal tendência do pensamento humano impede o conhecimento do ser, coloca-se como entrave na busca do fundamento último da realidade, que é o alvo maior da filosofia. Eis os termos de Farias Brito que traduzem o propósito mesmo dessa disciplina: "*ao estudo da 'cousa em si' ou do espírito, do ser que sente e percebe, do ser que conhece e é princípio da ação, chamo filosofia: e tal é, da filosofia, a intuição definitiva e exata*" (idem. p. 380). O pensador brasileiro tem méritos ao colocar as coisas nestes termos, embora não haja claramente nenhuma novidade nisto que é dito por ele. É interessante lembrar que no Brasil de sua época as pessoas, e a intelectualidade de um modo geral, tinham esquecido, de certa maneira, qual era a verdadeira finalidade da filosofia em função do caráter hegemônico das ideias positivistas.

Diante da crise de valores experimentada pela humanidade, com efeito, no final do século XIX e começo do século XX, fez-se necessário refletir sobre a viabilidade de se estabelecer um novo quadro de preceitos éticos para o gerenciamento da conduta humano a fim de garantir a retomada da estabilidade social. Eis a leitura da realidade concreta daqueles tempos e a solução para tal ordem de problemas que havia sido dada por Luiz Pereira Barreto em *As três filosofias*, publicada em 1874:

> achamo-nos em uma época de transição, em que os mais conspícuos e salutares preceitos de moral prática são desvirtuados e atacados, pelo simples motivo de serem ensinados em nome de uma doutrina, cujas bases estão carcomidas [...]. A anarquia moral, que estamos atravessando, a flutuação de opiniões, a ausência total de princípios reguladores, que todos acusam como sendo a expressão mais alta de nossa perturbação social, provêm

> unicamente do fato dessa incoerente associação de elementos disparatados, em que o ensino da moral se apresenta de envolta com os princípios teológicos em uma sociedade definitivamente adjudicada às convicções de mais a mais positivas [...]. Só a filosofia positiva se acha em posição de poder indicar a sede precisa do mal, conjuntamente com os remédios adequados (Barreto: 1967. p. 194-196).

Esse mesmo quadro caótico foi descrito por Farias Brito 40 anos após a escrita de Barreto que é responsável pela inauguração do positivismo enquanto sistema de ideias em nosso meio, não obstante ele aviste a chegada dos novos tempos com o surgimento de forças reativas que vêm reeditar o espiritualismo, o qual é visto como fonte para a solução de todos os males:

> contra a esterilidade irremediável deste sistema (cientificista) [...]. O que se tem em vista é construir a filosofia do espírito em sua mais ampla significação e em seu sentido mais profundo. A reação contra o materialismo e a positividade brutal dos últimos tempos é realmente colossal. Também, a continuar tal estado de cousas com seu caráter prosaico e com a sua negação sistemática de todo o ideal, o resultado seria a dissolução da obra secular da civilização. Daí a necessidade que se torna irresistível para todos da constituição de um ideal novo (Brito: 1951. p. 08).

Vê-se que Farias Brito desenvolve uma interpretação diferente no que diz respeito à fonte dos males sociais e indica um caminho contrário ao de Barreto para a sua definitiva dissolução, muito embora tanto um quanto o outro entendam, de certa forma, que as coisas se resolvem pela moral. O pensador do Ceará reivindica o advento do espiritualismo e a retomada da tradição e, inclusive, considera a recusa do ideário cristão como algo que contribuiu para nossa derrocada. No seu entender, a desfeita daquele sistema de crença pelas doutrinas de demolição "*foi o que*

produziu a crise moral das sociedades contemporâneas" (Brito: 1951. p.42). Uma tal tendência violenta do pensamento: "*(combateu) o seu princípio fundamental, a afirmação do espírito como expressão de uma verdade eterna que exerce ação real e efetiva sobre o mundo e de que dependem a ordem da natureza e os destinos da humanidade*" (idem. p. 44).

É preciso reconhecer, efetivamente, que não é nada fácil realizar uma defesa de Farias Brito. Não existem muitas novidades no aparato conceitual que sustenta o seu pensamento, o qual se caracteriza por encontrar o seu ponto de partida no comentário de ideias alheias, e às vezes o autor se esquece de abandonar esses comentários. Vitor Farias, que considerou o pensador cearense como nosso primeiro filósofo, indica que os seus esforços estiveram voltados mesmo para restabelecer o legado da tradição:

> Farias Brito no meu entender [...] é o nosso filósofo mais genuíno, e assim o primeiro filósofo propriamente dito que já produziu o Brasil. Ele o é pelas suas teorias expressas, pelas linhas gerais de sua índole intelectual [...] tão diferente das dos chamados homens de espírito, tão extranha à preocupação com a originalidade. Pode-se dizer que em Farias esta consiste em nada haver propriamente criado, em querer apenas restabelecer o pensamento no que tem este de verdadeiramente tradicional, desde os primeiros tempos históricos (Vitor apud Filho: 1951. p. IX).

Se esse aspecto de sua formulação teórica pode ser relevado, é merecida, no entanto, a crítica de seu estilo literário. Não penso como Cruz Costa que Farias Brito seja um péssimo escritor, pois ao longo do trabalho estudado ele chega a empolgar quando apresenta alguns lampejos de grande talento. O que julgo problemático é o fato de ele não ter definido um plano rigoroso para a redação de seu escrito, algo que se verificou também em outros de seus textos. No caso de *O mundo interior*

tem-se a impressão de que o filósofo está sempre preso às mesmas ideias, isto porque ele, em várias oportunidades, reescreve frases idênticas as que já havia apresentado. Muito embora o pensamento de nosso autor exija, em última análise, um grande esforço para ser colocado numa certa ordem, ele possui o mérito de nunca cair em contradição, o que é um indício de que ele efetivamente possui convicção sobre o que está se propondo a defender.

Sabemos que o pensador do Ceará, em conclusão, suscitou o interesse da direita brasileira após a revolução de 1930, vindo encontrar a oposição daqueles que aderiram à perspectiva do pensamento marxista. Na passagem a seguir, extraída de *O mundo interior*, é possível notar elementos de seu conservadorismo político, os quais avalizam e até justificam a conduta antagônica de seus adversários:

> a anarquia [...] sonha com a igualdade e a justiça. Mas como há pequenos e grandes, fracos e poderosos na sociedade, é preciso começar pela destruição destes últimos, porque só assim se poderão estabelecer a igualdade e a justiça. E foi deste modo que a anarquia, passando da ordem puramente teórica para a ordem prática, constitui-se em partido, sob a forma violenta e brutal de propaganda pelo fato: o que significa que é a punhal e a dinamite que se propõe a estabelecer a justiça e a igualdade entre os homens (Brito: 1951. p. 47).

Entendemos, levando em conta os termos de toda a construção teórica do autor, que ele pensa que a problemática social e a questão do destino do ser humano se resolve pela moral. No seu ponto de vista, é por meio da introjeção de um grande princípio ético, é pela definição de um novo sentido para vida, que deve contar necessariamente com o concurso da filosofia cujo papel radica na indicação do caminho do bem,

que se abrirão as vias para o restabelecimento da paz e da ordem na sociedade.

Malgrado se compreenda isso, Farias Brito comete, no trecho acima, uma tríplice falha. Primeiro ele esquece que a desigualdade moral e política entre os homens não é algo natural, mas sim produto de instituição. Depois, não se trata necessariamente de ser defensor da violência quando se entende que a problemática social, bem como a questão econômica, cultural, etc., está vinculada radicalmente à política. Por outro lado, existe o plano especulativo e o plano da vida prática, e as dificuldades que envolvem a luta pela subsistência na rotina do cotidiano cobram pela saída daquela primeira esfera, convidando-nos a assumirmos posições políticas, a participarmos das decisões públicas, a fazermos valer nossa vontade, etc.

7

PERCALÇOS DA LIBERDADE

> Estamos todos ligados à fortuna: para uns a cadeia é de ouro e frouxa, para outros é apertada e grosseira; mas que importa? Todos os homens participam do mesmo cativeiro, e aqueles que encadeiam os outros não são menos algemados; pois tu não afirmarás, suponho eu, que os ferros são menos pesados quando levados no braço esquerdo (Sêneca: 1962. p. 677-678).

1. Nessa sentença, presente em *Da tranquilidade da alma*, Sêneca ocupa-se com o problema da liberdade fazendo alusão ao estado em que são reduzidos os homens vivendo no interior da ordem civil. O texto ao estender-se no eu raciocínio, indo além dos limites do fragmento por mim recortado, vai permitir-nos inferir que se havia plena liberdade num suposto quadro da natureza, esta não subsistiu na sociedade, pois o ser humano, nesta nova ordem, é condenado, inapelavelmente, a manter relações de interdependência com seus semelhantes, não fazendo diferença a sua posição social; além disso, cada um está fadado a assumir aí um papel sendo isto justamente o elemento que vai prender o indivíduo nos lugares e também retirá-lo do anonimato. De acordo com Sêneca, a julgar o acima exposto, não há alternativas e a existência humana na sociedade constitui-se mesmo numa inapelável escravidão.

Este pensador romano é um representante de grande porte de uma cultura filosófica que põe no seu foco o homem tendo em mente um propósito bastante nobre, embora seja distinto daquele que moveu os filósofos da tradição grega clássica; tal projeto consiste em pesquisar e descrever a via que deverá ser seguida pelo ser humano para empreender sua reintegração e encaminhar sua completa independência, que é julgada possível contanto que haja uma limitação ao plano moral. Isto é

algo que não se verifica, em absoluto, na filosofia do ocidente no intervalo de tempo entre a antiguidade greco-romana e a Renascença, pois ao longo do mundo medieval o ser humano foi impedido de se certificar da dimensão de suas forças espirituais, com recursos suficientes para conceder-lhe a perfeita liberdade, o que acontecia porque era pressionado a enquadrar tudo num mesmo esquema que impunha Deus como princípio a Deus como fim. Daí produziu-se, finalmente, o seu entendimento de que tal realidade era própria da ordem da natureza, não havendo, pois, razão para querer mover-se a partir de outras formulações.

As esperanças surgem, com efeito, outra vez nas construções literárias da Renascença, que retomam com grande ímpeto aquela cultura antiga, sendo passível de nota, aliás, o célebre *Discurso sobre a dignidade do homem* escrito por Pico della Mirandola, que apresenta uma argumentação imponente alertando para a grandeza do homem. Em sua escrita é sepultada aquela ideia negativa passando o ser humano a ser julgado como um caso a parte na ordem do todo devido à sua capacidade ilimitada que lhe permite definir o seu próprio destino. Fazendo-lhe responsável por si mesmo no mundo e quebrando o determinismo da natureza, Pico della Mirandola o enaltece enfatizando a liberdade efetiva de sua vontade. O fragmento a seguir, que se tornou bastante conhecido, recortado daquele seu livro que é uma espécie de manifesto do espírito renascentista, revela claramente este traço de sua escrita. Salta aos olhos no texto do autor, porém, o fato de que tudo é encaminhado sem que Deus seja atingido ou mesmo desconsiderado, ficando, desta forma, mantido naquele seu lugar superior:

> a natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo (Mirandola: 1998. p. 53).

Vestígios desta tendência são localizados na literatura filosófica do século XVIII em que, de certa maneira, se chega ao ápice do antropocentrismo inaugurado na Renascença. Antes de ganhar corpo os enunciados dos autores que apontam para as limitações das forças racionais do ser humano, é possível identificar-se textos que falam da peculiaridade que é o homem. Diderot, no verbete "*enciclopédia*", enaltecendo-o afirma que é devido a ele que as coisas do mundo natural ganham sentido e tornam-se maravilhosas. Em razão disso, não se poderia conceber absolutamente que fosse afastado da superfície terrestre:

> não se pode nunca perder de vista uma consideração: se banimos o homem ou o ser pensante e contemplador da superfície da terra, esse espetáculo patético e sublime da natureza seria apenas uma cena triste e muda. Se cala o universo; o silêncio e a noite se apoderam dele. Tudo se transforma numa vasta solidão na que os fenômenos não observados ocorrem de uma maneira obscura e surda. A presença do homem é a que dá interesse à existência dos seres; pode alguém propor-se algo melhor na história destes seres do que se submeter a essa consideração? (Diderot: 1986. p. 51-52).[1]

[1] No raciocínio de Farias Brito, desenvolvido em *O mundo interior*, o sentido dos termos, sem precisar haver espanto, por se fazer lugar comum, são praticamente os mesmos: "desde que não haja nenhum

2. Uma argumentação semelhante a de Sêneca, relativa à condição moral e política do ser humano na sociedade, como a que destaquei no início, retorna em Rousseau que, aliás, o tem como um escritor familiar, como indicam diversos intérpretes. Eis as palavras muito significativas por ele registradas no início do *Contrato social*:

> o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles (Rousseau: 1964. p. 351).

Esse panorama no qual se vê tolhida a liberdade do ser humano não é produto da natureza, mas resultado da perversidade dos homens que se desviaram do reto caminho. Tal realidade deplorável, conforme o *Discurso sobre a desigualdade*, passou a ser tomada enquanto algo natural com o pacto de associação proposto pelos ricos. A partir desse convênio, que é marcado pelo caráter de ilegitimidade, pois promove a aniquilação da ordem estabelecida pela natureza, a comunidade inteira aparece colocada entre grades, de modo que nem mesmo o dominador, o senhor dos homens, fica imune sendo aprisionado como todos os demais.

Salvaguardar a liberdade, com efeito, passa definitivamente a ser o ponto central no programa de Rousseau em suas teorias morais e políticas elaboradas após a parte negativa de sua obra. Acompanhando os raciocínios do seu *Discurso sobre a desigualdade*, observa-se que a liberdade é julgada enquanto um bem precioso, que define originariamente o ser humano. No momento em que argumenta, em tal texto, que a qualidade de agente livre é o que torna o homem, de início, superior aos bichos, cuja vocação reside em manter-se enquanto presas eternas dos

---

ser capaz de conhecer, nenhum ser capaz de sentir e perceber o que existe, todo o universo equivale a nada" (Brito: 1951. p. 321-322).

instintos, Rousseau ressalta, preliminarmente, a grandeza da liberdade humana. Devido seu valor e sua significação, o *Contrato social* afirma ser uma incongruência o homem renunciar de seu gozo totalmente. A liberdade, em última análise, além de lhe significar algo perfeitamente de direito, lhe é um dever inexorável:

> todos nascem homens e livres; sua liberdade lhe pertence [...]. Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (idem, p. 356).

Em função do ser humano viver em estado de escravidão na sociedade resultante do pacto ilegítimo, Rousseau põe-se a especular sobre a via pela qual ele poderá reencontrar sua condição natural. Nosso autor parte do princípio, com efeito, de que aquilo que foi criado pelo homem pode ser desmontado, haja vista ser imutável apenas as coisas que a natureza deu forma: "*tudo o que os homens fizeram os homens podem destruir, indeléveis são somente os caracteres que a natureza imprime e a natureza não fez nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores*"(Rousseau: 1969, p. 468-469). Dado a este seu modo de compreender as coisas, o filósofo projeta teoricamente o advento de um pacto social que tem como fórmula básica a abdicação dos direitos individuais, por parte dos membros do convênio, em favor da comunidade como um todo. Tal pacto, que visa restituir a ordem da natureza, fica assim estabelecido:

> [suas] cláusulas bem compreendidas reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é

> igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais(Rousseau: 1964. p. 32).

Rousseau afirma que o povo, incorporado na realização do pacto, configura-se, desde então, em soberano, e fixado nesta posição, tem o desígnio de expressar a vontade geral. Tal vontade, cuja incumbência reside em dar forma ao conjunto de regras que deve assumir-se enquanto sua expressão manifesta, com as quais será garantida a existência da sociedade politicamente bem ordenada, assume, portanto, o lugar de princípio supremo. Por meio de uma tal vontade, tem-se garantido o benefício de todo o grupo, o que leva Rousseau a seguinte conclusão: "*só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum*" (Idem, p. 43). Este pacto social, possuindo a característica de ser legítimo, torna forçoso obedecê-la, pois desta depende a liberdade humana: "*aquele que recusar a vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre*"(Idem, p. 36).[2]

Esta construção de Rousseau é refutada por Benjamin Constant, que entrevê, no seu escrito de 1818, onde trata da questão da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, o paradoxo da relação entre as

[2] D'Alembert, nas páginas do seu livro *Elementos de filosofia*, discutindo o problema do papel do Estado ou do poder político na sociedade, faz a seguinte afirmação: "conservação e tranqüilidade: eis o que todo governo deve a seus membros, o que deve a todos igualmente. Ora, é pelas leis que todo governo satisfaz a estes dois aspectos. Portanto, o princípio da moral dos legisladores diz que o bom governo é aquele cujos cidadãos estão igualmente protegidos e igualmente ligados por essas leis". Centrando a atenção no momento final do raciocínio pois o seu começo não deixa espaço para maiores polêmicas, vemos que D'Alembert, notadamente, concebe a função das leis na sociedade de um modo bem semelhante a Rousseau, e a diferença fica por conta apenas da distinção feita pelo último entre os termos 'governo' e 'soberano'. Para Rousseau, o princípio supremo é a vontade geral cuja expressão manifesta são as leis, cabendo ao governo apenas a função de depositário do poder, sendo o soberano, identificado como o povo em seu conjunto, o responsável pela enunciação de uma tal vontade. Esta distinção de tais termos levada a cabo por Rousseau representa efetivamente uma grande inovação no terreno do pensamento político e revela um elemento de seu gênio criador, que em muitos outros aspectos carece de maior originalidade.

duas exigências básicas nas quais se assentam os Estados contemporâneos mais desenvolvidos econômica e socialmente, que consiste na necessidade de limitar o poder por um lado, e ao mesmo tempo distribuí-lo, por outro, adequadamente. Para este autor: "*não podemos mais usufruir da liberdade dos antigos, que era constituída pela participação ativa e constante no poder coletivo*" (Constant: 1872. p. 547). Conforme o seu entendimento, a liberdade dos modernos advém da segurança nas fruições privadas, sendo uma tal espécie de liberdade algo que está fundado no espírito de nossa época. Constant julga ponto pacífico a necessidade de manter-se a autonomia política, nos tempos atuais, e conservar a segurança individual, uma vez que o essencial reside no zelo das regalias de usufruto dos particulares. Em suma: "*não se deve* [...] *pedir seu sacrifício* (sacrifício da liberdade subjetiva) *para estabelecer a liberdade política*" (Idem, p. 552).

Parafraseando Condorcet, o parlamentar francês ressalta que os antigos ignoravam a noção dos direitos individuais e se assemelhavam a máquinas em que a lei regulava as molas e dirigia as engrenagens. No seu entender, Rousseau, por meio de sua teoria exposta no *Contrato*, partilha com uma forma de liberdade tal qual preservavam os homens no mundo antigo.

> J.-J. Rousseau [...] transportando para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, este gênio sublime, que era animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu, todavia, desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania (Idem, p. 549).

Constant, naquele texto de 1818, se recusa a concordar com Rousseau em algum ponto, pois sua leitura é de que o filósofo genebrino preconiza uma intervenção, explicitamente, na liberdade subjetiva. Isto

se consuma, no entender do autor, quando ele expõe as fórmulas relativas ao pacto social legítimo pelas quais a autoridade do corpo social é colocada no lugar da liberdade.

A ideia de que há uma prefiguração, em Rousseau, da recusa da liberdade individual não é sustentada só pelo autor citado, pois muitos outros comentadores seguem por essa mesma linha interpretativa. Não dou uma solução a este impasse, reconhecidamente, ao afirmar que o *Contrato social* continha preceitos mal elaborados sendo um trabalho incompleto que merecia ser revisto; uma tal ideia, porém, teria sido manifestada pelo próprio Rousseau a um amigo:

> quanto ao meu contrato social os que se vangloriam de o entender por inteiro são mais hábeis do que eu; trata-se de um livro a ser refeito. Porém, eu não tenho mais nem força e nem tempo (Rousseau apud Dusaulx: 1798. p. 102).

Incontestável é o fato de Rousseau possuir um modo de ver, com efeito, a liberdade que em nada se parece com a concepção liberal de Benjamin Constant. No seu entender, a liberdade suprema não reside no arbítrio ou no mero capricho acidental que nos remete àquela fruição própria do homem fora do Estado, mas atinge sua efetivação por intermédio da lei que cada indivíduo prescreve a si mesmo na qualidade de membro da associação política. Rousseau entende que toda a lei verdadeira é liberdade, e a crítica de Constant é realizada em função de que esta, com a articulação do autor genebrino, se prende à projeção da instituição política que concede ao sujeito proteção e autonomia.

Parece-me que a falta de Constant, definitivamente, reside no fato de ele ter esquecido de pensar que uma tal instituição política não é alheia ao indivíduo, uma vez que esse é a sua base, o seu fundamento.

Na teoria política de Rousseau, a liberdade tem o seu sustentáculo no conteúdo moral presente à consciência de onde resulta que não é livre quem funciona de acordo com as prescrições advindas do mundo externo. A liberdade em Rousseau está associada, portanto, à conivência do homem com o seu dever e com os seus direitos a partir da consideração dos ditames de sua consciência. Mover-se, em conformidade com esses ditames, é estar de posse da liberdade moral, que é a liberdade por excelência. Por essa via, assumi-se, efetivamente, a condição de ingressar no verdadeiro estado de sociedade, qual seja, o estado que abriga a sociedade concretamente de direito. Esta espécie de liberdade constitui-se na: "*única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade*" (Rousseau: 1964. p. 37).

Podemos entender, por outro lado, que uma tal instituição política legítima encontra as suas bases no compromisso entre os cidadãos, não sendo seu móvel senão tornar a liberdade universal e objetivamente reconhecida. Daqui resulta uma forma de liberdade que não se dá no isolamento, pois os indivíduos ficam abrigados no interior do Estado que lhes fornece uma completa autonomia. Ele não surge como um rival, entretanto, desta instituição e muito menos fica à sua margem, dado ao fato de ser ele efetivamente que a constitui. Este dito compromisso de um indivíduo, portanto, com a coletividade, em fins de conta, continua sendo um compromisso dele consigo mesmo. Isso impede, em resumo, que se veja conflito entre a liberdade concebida desde a perspectiva moral e a liberdade pensada a partir do plano político.

Um tal gênero de liberdade, alcançável no Estado, que é bem superior a liberdade que possuía o homem no estado de natureza, cuja viabilidade se pode aceitar teoricamente pela sua consistência

metafísica, mas que é talvez impossível de tornar-se uma realidade concreta, fornece ao ser humano vários benefícios. Além de tornar-se livre e igual aos demais, ele assume, em linhas gerais, uma nova natureza. Por meio do cultivo de sua razão, volta-se aos apelos do dever, e apagando seu impulso egoísta, responsável pela atividade do seu amor-próprio, passa a ter enquanto anseio maior aquilo que é de proveito do grupo como um todo.

8

UNIVERSIDADE E VICISSITUDES ACADÊMICAS I

A universidade, espaço reservado à investigação científica, à implementação de permanentes descobertas, à difusão do saber, diferentemente do que poderiam supor as pessoas que vivem afastadas dela, é um lugar em que se evidenciam situações curiosas e episódios intrigantes, que não permitem que se conclua que aí se dão as relações humanas mais amistosas. Há em realidade no interior deste espaço um jogo de forças continuadas em face das quais se percebe um tipo de tensão psicológica, de disputa, que dificilmente se encontra em muitos outros ambientes. Por que eclodem litígios, quedas de braço, assim, acirradas, no seu seio, no âmago dessa instituição, que deveria abrigar pessoas com interesses comuns, atraídas pelo afã de chegar à verdade?

Sabe-se que muitos atritos aí brotam, em linhas gerais, de diferenças nas tomadas de decisões políticas, resultam dos anseios nutridos por muitos acadêmicos de visitarem verdadeiramente o poder. Existem, não obstante, certas incompatibilidades que florecem da vaidade excessiva, da petulância, e da prepotência que marca a conduta de vários que aspiram loucamente o trunfo do reconhecimento da comunidade que se pertence, independentemente do artifício usado.

Diversos ao invés de se inserirem radicalmente na política universitária e de buscarem projeção por meio do exercício de funções burocráticas, que consomem energia e desvirtuam dos livros, decidem-se por chegar a esse alvo investindo no trabalho teórico, e mais ainda no aumento de títulos, na confecção de artigos, na elaboração de livros,

etc. Trata-se parcialmente de uma bela escolha, pois não é condenável que os profissionais pagos pelo povo, com o recurso de impostos, trabalhem bastante e mostrem serviço. Caberia perguntar, entretanto, sobre o que preserva legitimamente a universidade e se ela encontra seu sustentáculo e sua base de apoio somente na titulação dessas figuras ilustres que a compõem, movendo suas diferentes esferas.

A essa interrogação cabe uma resposta negativa, porque os títulos valem pouca coisa, por si só, uma vez que é preciso existir verdadeiro conhecimento para dar-lhe sustentação. A admiração e o reconhecimento com que seriam recompensados os nossos esforços na academia apenas teriam condições de subsistir se houvesse um saber sólido e consistente como suporte, que é o que torna a Universidade legítima. Se não erro, Roberto Romano, professor de respeito no nosso meio acadêmico, pela seriedade e competência teórica que o caracterizava, pensa desta forma, de acordo com sua reflexão desenvolvida na aula inaugural do curso de graduação, na filosofia da Unicamp, proferida no começo de 1995, intitulada "*Autoridade Científica e Poder*". Na passagem abaixo, extraída desta aula, publicada para circular entre os alunos, ele mostra inquietude em relação a este problema fundamentando onde repousa seu credo acadêmico. Ele define em que assenta legitimamente a Universidade, condena o vício de muitos que, ao final, entendem que os títulos bastam para trazer-nos a recompensa de todos os nossos esforços, despendidos na esfera dos estudos:

> no credo acadêmico que assumi, existe uma doutrina invariável: a universidade só pode existir, legitimamente, se no seu interior a competência e o saber científico ou humanístico forem praticados como valor supremo. Para receber o respeito e o apreço dos que nos cercam, precisamos exibir autoridade no saber [...]. Esta exigência requer, antes, que exista saber real e

> respeito por ele. Se nós somos bem acolhidos apenas por nossos títulos, se nossa autoridade repousa sobre a base frágil da propaganda e do *marketing*, cedo ou tarde seremos relegados à insignificância, tanto no político quanto no social (Romano: 1985. p. 03-04).

É a competência teórica, o saber real, acrescentando, por minha conta, a elegância no trato com as coisas universitárias, a versatilidade na lida com as pessoas que transitam por este meio, que devem garantir reconhecimento e celebridade. Os títulos, ao fim e ao cabo, não são nada se não recebem o aval do saber, e por esse motivo causa uma certa desconfiança quando se vê seus portadores necessitarem de os impor ao público a todo o instante. Na verdade, não são os títulos que vale a pena mostrar com toda essa frequência, mas sim conhecimento científico e sabedoria, isto pelo menos no interior da Universidade. Para se ter à mão estes elementos, como se sabe, é preciso de uma dedicação rigorosa aos estudos, pautado sempre, com efeito, por uma forte disciplina e uma paciência efetiva. As presentes políticas governamentais voltadas a estabelecer as diretrizes da investigação científica no país, definindo enquanto critério para a valorização dos pesquisadores o volume em geral das produções, mostram-se incompatíveis com a calma exigida pelos estudos que pretendem encontrar, ao termo, um alto nível de qualidade.

Exisem pessoas que aspiram à sabedoria e que seguem resistindo a esta pressão, as quais estudam calmamente no intuito de avançarem nas suas buscas, sendo essas as que compreendem que jamais se será Deus na Terra e que se estará permanentemente em processo de formação. Parafraseando Brunschvicg, é mesmo necessário entender-se que o caminho do conhecimento é interminável e que a vida científica consiste em andar sempre para uma luz que se amplia indefinidamente. Pitágoras, nos primórdios da filosofia ocidental, deixou uma belíssima lição

neste sentido no instante em que recusou o título de *sofos* (sábio), preferindo que lhe chamassem de filósofo, isto é, amigo ou amante do saber. Identifica-se um alto grau de sabedoria, notadamente, nesta conduta modesta deste pensador grego face ao conhecimento humano.

Vemos homens, todavia, menos autônomos e menos independentes no campo dos estudos que se subordinam com mais facilidade aos ditames da moda aceitando sem muita resistência as imposições externas. Pessoas com esse perfil que se encontram na universidade, vivem condicionadas pela preocupação em alcançar a estima pública, relegando ao segundo plano seu compromisso sério com a pesquisa. É dessa classe de indivíduos que acaba por surgir, mais facilmente, os pseudo-doutores, que se revelam arrogantes e prepotentes denunciando não possuírem nem modéstia e nem humildade frente ao universo do conhecimento. Esses se defendem com seus títulos, que se ancoram em alicerces frágeis capazes de ruírem a qualquer momento. Tomando uma tal espécie de conduta como uma prerrogativa sua, buscam impor insistentemente seus diplomas, mencionam a toda hora suas publicações, exigindo a todo pano que sejam reconhecidos seus méritos.

Acredito que quem sabe de fato, sinceramente, não precisa de artifícios e de subterfúgios reprováveis para ser respeitado como homem de saber no ambiente acadêmico. A ausência de verdadeira ciência por parte de políticos, religiosos, militares e homens de negócio, levou Nietzsche a exclamar, num de seus aforismos, de modo cortante: "*Mais respeito com quem sabe*!" Os que possuem saber real tem, pois, direito de cobrar pelo respeito tão almejado de seus colegas no meio universitário. Esses não precisam recorrer, no entanto, à arrogância, à prepotência, e não tem porquê insistir em mencionar a quantidade de artigos publicados, o montante de certificados e títulos adquiridos, etc. Hoje está,

definitivamente, muito fácil publicar um livro, assim como não representa algo complicado escrever textos para revistas que ninguém lê. Por tudo isto, fica aos colegas, para os quais serve o presente chapéu, como dita a linguagem do povo, a possibilidade de reavaliar os seus atos a fim de evitar o vexame de se tornarem objeto de chacota dos homens comuns, fazendo estes ideia de que a elite dos intelectuais é ética e refinada.

9

UNIVERSIDADE E VICISSITUDES ACADÊMICAS II

A época renascentista, como nos dão testemunho inúmeros textos de história e filosofia, trabalhou para conceder ao homem seu justo espaço no mundo, certa que era de seu poder criador e de sua dignidade cujo desprezo ficou evidenciado no contexto medieval, sobretudo pelo tolhimento de sua liberdade. Giannozzo Manetti humanista florentino surgiu no século XV como um de seus ferrenhos defensores fazendo frente ao Papa Inocência III, que o definira enquanto alvo de humilhação. Contrariando a autoridade máxima da Igreja, Manetti celebrou os feitos humanos, que eram resultados de sua capacidade intelectiva e do seu livre-arbítrio, concedendo-lhe congratulações e reverências, pois significavam transposição fiel ou mesmo um aprimoramento louvável da natureza. Nos termos Manetti:

> nossas, quer dizer, humanas, são todas as casas, os castelos, as cidades, os edifícios da Terra. Nossas as pinturas, nossa a escultura, nossas as artes, nossas as ciências, nossa a sabedoria. Nossos, em seu número quase infinito, todos os inventos, nossas todos gêneros de línguas e literaturas, nossos, finalmente, todos os mecanismos admiráveis e quase incríveis que a energia e o esforço do engenho humano (dir-se-ia antes divino) conseguiram produzir e construir por sua singular e extraordinária indústria" (Manetti apud Mondolfo: 1967. p. 12).

Estes produtos da ação humana, inerentes à Arquitetura, à Engenharia, à Pintura, à Escultura, à Filosofia, são frutos do labor isolado de inúmeros indivíduos e do trabalho de pequenos ou grandes grupos de

homens espalhados no tempo e no espaço terrestre, que Manetti gostaria de ter reunidos de modo que pudesse admirá-los todos ao mesmo instante, em uma só mirada, tal como numa grande exposição. Uma realidade como essa nos impediria de deixarmos de nos espantar e de assombrar-se e nos faria, como diz Cícero, uma espécie de Deus mortal.

Casualmente esse pensamento do humanista de Florença expresso no seu livro *De dignitate et excellentia hominis*, tornado de conhecimento público em 1542 e escrito para combater o *De miseria humanae* de autoria do papa Inocêncio III, que ventila a possibilidade de vislumbrar-se, num só tempo, as diversas criações humanas, coincide com o nascimento de Leonardo Da Vinci, que é como uma celebração espiritual do que esperava ver realizado, de forma material, na sociedade. Rodolfo Mondolfo, italiano eminente intérprete do pensamento antigo e moderno, radicado na Argentina, chega a esta conclusão por ser Leonardo, único, dono de um gênio, de um talento pessoal, que nos permite julgá-lo agregar muitos artistas, cientistas, pensadores e inventores, na sua constituição individual, no seu ser pessoal. Tal fato admitido de modo quase unânime, motivou vários escritores do século XVI a atribuir-lhe o título de Divino, que era, anteriormente, concebido pelos mais progressistas como atributo de toda espécie humana.

Esta é a forma como Da Vinci foi apreciado por um conjunto de intelectuais de sua época muito atentos à sua produção. Malgrado essa leitura, o que nos importa, neste momento, é a posição do sábio italiano frente ao conhecimento humano e também perante à sua própria obra, que foi manifestada por meio de seu *Tratado da pintura*, do qual extrai-se um ensinamento muito útil, que vale em especial para os homens de estudos de nosso tempo, ou mesmo de nosso meio universitário, que se

pretendem grandes e almejam alcançar algum tipo de reconhecimento público.

Da Vinci, com efeito, considera primeiramente que é alvo do cientista a verdade eterna, que coaduna à perfeição nas artes, bem como a plenitude nos conhecimentos. Visando uma finalidade como essa, o estudioso se rende ao elemento que lhe impulsiona a agir, e é natural que obtenha progressos na sua senda, mas de forma alguma possui uma condição para alcançar o ponto de chegada em definitivo, uma vez que essa instância identifica-se com o infinito, que é algo de natureza fugidia. Escreve o nosso Leonardo: "*o que é aquilo que não se dá, e que se se desse já não seria? O infinito. Porque se se pudesse dar, terminaria o infinito; pois o que se pode dar tem o seu limite no que o contém nos seus extremos*" (Da Vinci apud Mondolfo: 1967. p. 14).

Leonardo Da vinci costumava mostrar-se insatisfeito diante dos resultados de seu trabalho, pois o julgava eternamente inacabado, e isto o conduzia a procurar superá-lo continuamente. Toda essa insatisfação e descontetamento foi o que o conduziu a se tornar um homem com trânsito em vários domínios do saber. Belíssima é a sua referência no *Tratado da pintura* de que é necessário se compreender que as obras e as invenções humanas sempre possuem falhas e lacunas, e que o homem de estudos precisa conservar-se exigente a ponto de nunca colocar sua empresa acima de sua apreciação crítica, visto que de uma tal atitude resulta a impossibilidade definitiva do avanço e do crescimento. Nas palavras de Da Vinci:

> quando a obra permanece no mesmo nível do próprio juízo crítico é mau indício em semelhante juízo; e quando a obra se coloca acima do juízo, é péssimo indício, assim como acontece a quem se assombra por haver trabalhado de maneira tão perfeita. Quando, porém, o julgamento supera a

> obra, então, sim, é indício perfeito; [porque, desta forma,] a obra nunca termina de aperfeiçoar-se pois não o impede a avareza. [Portanto] é mau mestre aquele cuja obra se coloca acima do seu próprio juízo crítico, e somente se dirige para a perfeição da arte aquele cuja obra é superada pelo juízo (Da Vinci apud Mondolfo: 1967. p. 13).

A argumentação do autor do *Tratado da pintura* face ao problema do estudo e ao modo como o pesquisador científico deve encarar a verdade, que é o que se constitui em seu objetivo e pelo qual é encaminhado ao trabalho de investigação, é bastante pertinente e seria adequado que ecoasse no meio acadêmico, pois é espantoso como se identifica pessoas aí, neste ambiente, neste espaço, que não possuem o mínimo de humildade perante o universo gigantesco da cultura.

É natural que se queira ser autoridade na área do saber em que se atua, porém, dá-se mau exemplo quando se pretende fazer papel de oráculo, desprezando a interlocução e o debate, que é algo sempre tão salutar. Para que se possuir o gosto de ser intocável, reagindo de modo intempestivo e deselegante, sobretudo quando se é convidado a refletir sobre uma proposta de leitura contrária à nossa, que nunca deveria ser assumida como dogma?

Para concluir-se, é digno de elogio, na minha ótica, pela honestidade intelectual, aquele que transita por um campo do saber que não domina inteiramente sem ter a pretensão de fazer os outros pensar que possui um conhecimento mais sólido. Não é raro ver-se estudiosos que possuem ciência de uma parte de um universo de conhecimento e que tentam se colocar como se fossem sabedores do todo, empreendendo, desta forma, uma atitude absolutamente condenável. Tal conduta depõe contra a tentativa de obtenção de reconhecimento público desabonando

o mérito que possa haver numa produção intelectual que denuncia um trânsito por um domínio que não é, ao final, o de nossa especialidade.

10

EDUCAÇÃO, ESCOLA E LIBERDADE

Este escrito pretende ser um breve exercício de reflexão sobre o problema da relação pedagógica na escola. Buscando apoio em alguns textos que pensam a questão da educação e da escola no Brasil, almejo defender alguns princípios pelos quais quem ensina deveria se pautar para obter êxito na sua prática educativa. Vale aqui perguntar: o que deverá apresentar-se como indício de sucesso do trabalho docente no interior da escola? O professor em dia com sua obrigação, a meu ver, contribui de modo permanente para que os estudantes avancem a fim de encontrarem, ao termo, sua independência e completa autonomia. Daí resulta não ser possível colocar-se em defesa da linha tradicional de pensamento pedagógico desenvolvida no Brasil. Em verdade, é necessário desfazer-se daquela vertente de ideias que sustenta o autoritarismo na relação educador x educando, tanto na sociedade quanto na escola. Estarei insurgindo-me contra essa tendência, embora não vá entrar a fundo nas discussões realizadas pelos mais eminentes filósofos da educação no Brasil.

Este problema da relação pedagógica na escola curiosamente é alvo de desprezo de muita gente que ensina na universidade nos cursos de licenciatura. Isso é compreensível, porque a universidade muitas vezes constitui-se num mundo a parte e sem contato com a realidade concreta do meio social em que está inserida. É importante que haja interesse, no meu ponto de vista, por parte dos professores, em todos os níveis do Ensino, em relação ao que se passa no plano social e político e que afeta,

por conseguinte, a rotina cotidiana da educação, da escola, da universidade, etc.

1. Entenda-se que há, antes de qualquer coisa, um ideal de relação que necessitamos atingir na esfera da vida social em sentido amplo e naquela órbita mais restrita do núcleo familiar, da escola, etc. É possível, abandonando-se aquela perspectiva do relativismo ético, descobrir-se normas de conduta objetivamente válidas e universalmente reconhecidas para reger nosso comportamento. Erich Fromm, no seu livro *Análise do homem*, ao efetuar um paralelo entre a ética autoritária e a ética humanista traz-nos uma bela contribuição nesse sentido. Vejamos, primeiramente, o que diferencia, no seu entendimento, uma ética da outra:

> na ética autoritária, uma autoridade enuncia o que é bom para o homem e promulga as leis e normas de conduta; na ética humanista o próprio homem é que fixa as normas e a elas se sujeita, sendo ao mesmo tempo sua fonte formal ou órgão regulador e seus temas [...]. A ética autoritária nega a capacidade do homem para saber o que é bom ou mau; quem enuncia as normas é sempre uma autoridade que transcende ao indivíduo [...]. A posição humanista é de que nada há de superior ou mais digno do que a existência humana (Fromm: 1974. p. 18-22)

Se acompanharmos toda a lógica do raciocínio de Erich Fromm no livro citado, colheremos elementos que nos permitirão inferir que é absolutamente favorável a essa última tendência do pensamento ético.

Esses dois conceitos articulados por Erich Fromm são úteis para pensarmos a realidade presente de nossa escola. Qual é a opção feita pelo sistema escolar brasileiro neste plano ético? É recomendável entendermos que a escola é parte integrante da sociedade em que vivemos, que ela é como uma cécula deste grande corpo, e não há dúvidas,

acreditamos, de que não se estabeleceu em nossa ordem civil relações verdadeiramente democráticas, de modo que o sistema ético autoritário exerce supremacia em todas as esferas, revelando-se, assim, como algo intocável. O que temos de mais reprovável nesse sistema de ideias é que ele não aceita que seja colocado em discussão o procedimento de quem ocupa o lugar de "autoridade", e quem assume este lugar recebe o desígnio de decidir sobre o que é bom e sobre o que é mau para os subordinados.

Não é incorreto afirmar que esta prevalência da ética autoritária deve-se muito ao pensamento político conservador disseminado durante as primeiras décadas do século XIX e a hegemonia do positivismo que começou a ser gozada desde os últimos anos da época imperial em nosso país. Quanto ao positivismo, essa vertente de pensamento fundada, no plano político, na ideia de obediência irrestrita à autoridade constituída, gestada por Augusto Comte, encontrou muitos porta-vozes em nosso meio. Assumindo-se enquanto doutrina sistematizada com a publicação do 1º vol. de *As três filosofias* de Luiz Pereira Barreto, ocorrida em 1874, alcançou uma posição superior ao longo de várias décadas em nossas terras deixando marcas profundas em nosso psiquismo. Hoje em dia muitos dos princípios de tal doutrina encontram-se impregnados em nossa mentalidade, acham-se permeados em nosso modo de julgar as coisas, e daria até para se dizer que o comodismo e a letargia de nosso povo tem uma relação forte com os seus postulados.

O positivismo, inimigo por vocação da verdadeira filosofia, é responsável, em certa medida, pelo alto grau de resistência que temos em relação à prática reflexiva. Possuímos a ideia de que o pensamento é algo vão e sem qualquer utilidade e para esse entendimento, é verdade, muito contribuíram os teólogos da Idade Média em função de seu

conservadorismo político e de seu interesse manifesto por tantas vaidades e especulações improdutivas. Lembremos que estes homens tiveram seus representantes atuando ativamente em solo brasileiro durante o período colonial. Foram os jesuítas principalmente, operando com o seu saber escolástico, que assumiram a tarefa de impulsionar o processo de aculturação brasileira. No entender de Machado, como já mencionamos em um outro texto: "*a presença e a ação das ordens religiosas é um dado relevante para a compreensão do espírito brasileiro*" (Machado: 1976. p. 20).

Predomina entre nós, com efeito, um entendimento sobre o sentido da filosofia que é traduzido por um enunciado popular, bastante citado: "a filosofia é uma coisa tal, que sem a qual, a vida continua tal e qual". Contudo, ainda que haja difusão de uma ideia negativa, baseada no entendimento de que a filosofia cria falsos problemas, compete-nos dizer que ela tem um papel importante; é por seu intermédio, sobretudo, que se efetiva a ruptura das correntes, e se encaminha a edificação da liberdade individual, que é revelada pela auto-consciência de si mesmo.

2. O funcionamento complexo da sociedade, que é estruturada a partir de uma complicada engrenagem, leva-nos seguidamente ao sentimento de que somos impotentes para encontrar a raiz de todos os problemas. A escola, especialmente, pelo fato de se constituir enquanto uma mola dessa engrenagem, é considerada muitas vezes, assim como a própria ordem civil, como um organismo que não pode assumir novas formas. Esta impressão aparece refletida na maneira como as pessoas que fazem e sustentam a escola se manifestam frente à sua dura realidade. Identifica-se, geralmente, um procedimento por meio do qual a

responsabilidade em relação ao seu funcionamento ruim e inadequado é sempre transferida para o outro.

> todo mundo vive se queixando da escola. Pais, professores e alunos reclamam que ela não está funcionando como devia e que as coisas não podem continuar desse jeito. Mas cada um pensa que o culpado desse mau funcionamento são sempre os outros. Daí que a discussão sobre a escola parece mais um coro em que cada um acusa o outro, cada um tem uma parte de razão mas ninguém consegue se entender nem chegar à raiz do problema (Ceccon et alii: 1987. p. 11).

Essa atitude cômoda, manifestada, como se pode notar, por muitos professores denuncia uma renuncia pessoal de contribuir para o processo de transformação da escola. No entender de Claudius Ceccon e seus pares, embora a escola seja uma parte do todo que é a sociedade onde as relações de poder são bem definidas e parecem até imutáveis, existe a possibilidade de alterações desde que os agentes educativos interfiram no jogo. A sociedade e a escola são como corpos vivos e por isso não possuem uma forma fixa sendo passíveis de assumirem novas configurações. Tais instituições são, de uma certa forma, semelhante ao caso do rio, cuja imagem nos foi deixada por Heráclito em seus fragmentos. Para esse sábio antigo, um rio nunca é um mesmo rio, pois suas águas se movem permanentemente. Assim: "*para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas*" (Heráclito apud Bornheim; 1993. p.36). As soluções para as mazelas da escola requerem, no entanto, o concurso de quem mais se interessa por ela, porque as soluções para os problemas que nos atingem raramente são apresentadas pelos homens que administram e governam:

> a sociedade pode e deve mudar, mas somos nós que temos que provocar essas mudanças. Nós que achamos, por exemplo, que a escola é uma coisa muito importante e que ela esta funcionando muito mal [...]. As mudanças só virão se os principais interessados se mexerem. As mudanças não vêm de cima para baixo nem são dadas de presente (idem. p. 83)

Rubem Alves também considera que os educadores gostam de escapar pela porta dos fundos argumentando que a escola vai mal, mas não por culpa deles. Transferindo toda a responsabilidade ao Estado, esses terminam decidindo-se pela reprodução das relações de poder, abdicando, assim, da oportunidade de convidar os estudantes a empenharem-se conjuntamente no processo de construção do saber. Na escrita desse autor, a conclusão é a de que nem todos os problemas da educação e da escola devem-se às falhas das macroestruturas, nem todas as dificuldades justificam-se por medidas que vêm de cima:

> o educador se desculpa apontando para as leis do capitalismo. A escola é aparelho ideológico do Estado, sua autonomia [se é que é aceita] é relativa, muito pequena e no final o processo desemboca na reprodução ... Não se pode negar que existe muito de verdade aqui. Ocorre, entretanto, que a educação formal se dá dentro e por meio de instituições, e não estou convencido de que todas as suas regras sejam decorrência direta e inevitável das misérias das macroestruturas (Alves: 1988. p. 72-73).

Reinaldo Matias Fleuri, no seu livro *Educar para quê? contra o autoritarismo da relação pedagógica na escola,* refletindo sobre o modelo escolar, e encontrando inspiração em Paulo Freire, apresenta três ideias interessantes. No seu ver, o sistema escolar, devido ao fato de conservar-se sob o controle do Estado e das classes capitalistas, não possui condições de transformar radicalmente sua estrutura interna, e seria, por outro lado, uma incongruência tal sistema se comprazer em criar os

indivíduos que o levariam, mais tarde, à destruição. Apesar desses dados, não há razão para se cultivar uma ideia totalmente negativa em relação à escola, pois, segundo esse autor, existem brechas em tal sistema as quais precisam ser aproveitadas a fim de se impulsionar e se promover as transformações, sendo o primeiro passo a renúncia da concepção autoritária da relação educador e educando.

Há um ponto de convergência, contudo, entre esses autores referidos: todos entendem que a escola e a sociedade não são fixas e imutáveis, e no caso da escola não existe um único culpado por todas as faltas. Se o Estado é o mentor de seu modo de funcionamento, isso não significa, em resumo, que quem ensina deve abdicar de seu compromisso de trabalhar em vistas da formação da liberdade individual.

3. É justo afirmar que a realidade que envolve a rotina cotidiana da escola e a vida de quem nela ensina em nosso meio não é nada estimulante e motivadora. Conforme Ceccon e outros:

> os professores [...] se sentem sobrecarregados e desvalorizados em seu trabalho. Suas condições de trabalho são, de fato, muito ruins: classes superlotadas, falta de material didático, programas muito extensos e complicados, etc [...]. Eles estão também muito descontentes com os salários irrisórios que recebem e que não lhes permitem viver dignamente [...]. Cercados por dificuldades de todos os lados, os professores se sentem cansados e desanimados (Ceccon et alii. p. 14-15).

Este quadro nebuloso acima descrito, que traduz uma situação observada há quase duas décadas, persiste hoje em dia, se não tiver até piorado, e pode-se arriscar afirmar que não será absolutamente estranho ao universo escolar nos tempos vindouros. Se as coisas são colocadas nesses termos, cabe perguntar, então, sobre qual o motivo que pode levar alguém decidir ser professor. É tarefa primordial dessa

atividade, notadamente, trabalhar no sentido da humanização dos homens, e, não obstante as dificuldades que se enfrenta, tem-se sempre uma possibilidade concreta de ajudar na produção do crescimento humano e na construção da liberdade individual. Quando se percebe a existência de jovens, na escola, que avançam no tempo por nossa influência, caminhando em direção à sua independência, instala-se algo de muito positivo e salutar em nosso íntimo, que é capaz de fazer-nos desconsiderar por certo, aliás, todos os problemas.

Existe, com efeito, uma tendência hoje na ordem civil, e na instância da escola, de se ampliar as dificuldades na realização das tarefas quando se resolve isolar o prazer de tudo que fazemos. Concede-se demasiada importância ao que se associa ao prosaico, ao que diz respeito ao racional, esquecendo-se da dimensão poética, da esfera sensitiva do humano. Edgar Morin indica-nos que a prosa e a poesia são muito mais do que duas formas de literatura; tratando-se de duas realidades antropológicas, essas se relacionam a diferentes dimensões do ser humano individual: "*a poesia e a prosa não são somente histórias literárias. São duas coisas antropológicas. O prosaico é tudo o que concerne à técnica, à prática, aos cálculos racionais. O poético se refere à emoção, ao êxtase, à música, à poesia, ao amor, à bebida*" (Morin: 1992. p. 15).

Morin considera que o imaginário que deve nortear os nossos pensamentos sobre o futuro, seja quanto à realidade social seja quanto ao perfil da educação, precisa levar em conta a dimensão humana que diz respeito ao poético, pois no presente, a seu ver, tem-se privilegiado a órbita do prosaico; é justo e recomendável que se gaste energias no sentido contrário, já que os seres humanos são tanto ente de razão quanto ente de emoção. Nas culturas ditas primitivas, olhadas com tanto

desdém, o homem conseguia manter o ponto de equilíbrio, preservando os afazeres das duas ordens do espírito.

> A humanidade vive sempre esta dupla polaridade – prosa e poesia. Nas sociedades arcaicas, eles sabiam misturar intimamente a poesia e a prosa, cantava-se, ritmavam-se as atividades de trabalho, intercalando atividades de um e de outro tipo. Antes da guerra e da caça, havia a dança e o canto. Nas sociedades modernas, nós dissociamos as duas coisas [...]. Creio que estamos em uma época onde há uma ofensiva formidável de esforços concentrados na prosa, esforços anônimos, gelados, técnicos, desumanos. A esta ofensiva de esforços da prosa, devemos responder com uma ofensiva de esforços da poesia e eu digo sempre que nós sabemos este estado de poesia, porque sentimos em nós este estado de alegria, de êxtase, vizinho da emoção, das lágrimas, quase no limite da mística. É um estado que é preciso considerar quando se fala dos homens. Deve-se pensar também nesta finalidade poética (idem, p. 15-16).

4. Dentro do círculo da pedagogia tradicional, quem ensina fica situado num plano intocável, porque se convenciona que é o dono do saber absoluto, e que este saber é imutável, estático, e afastado da possibilidade de ser renovado. A autoridade do professor deve residir, entretanto, no seu conhecimento real e perfeitamente atualizado, sendo a modéstia um fator importante para quem almeja alcançá-lo. Isto é algo que nos foi ensinado por Sócrates, cujas lições chegaram até nós graças a seus discípulos, pois no mundo grego antigo se insurgia vigorosamente contra os sofistas, os falsos homens de saber, julgando a verdadeira sabedoria passível de ser atingida, contanto que se mantivesse uma certa humildade face o universo gigantesco da cultura. Sócrates defendia que o verdadeiro sábio é justamente aquele que acredita que nada sabe, porque, do reconhecimento de sua limitação e ignorância, o homem abria espaço para efetuar novas descobertas

permanentemente. Ele desenvolveu, finalmente, um método de ensino chamado *maiêutica* cuja tônica consistia em resgatar conhecimentos de seus próprios discípulos e conseguiu mostrar, desta forma, onde reside a sabedoria verdadeira, destruindo a ideia de que ela é propriedade exclusiva do mestre.

É uma falta da escola esquecer, com efeito, que os estudantes possuem sua experiência de vida obtida fora de seu espaço e que trazem, assim, um saber que não foi por ela fornecido. Esta costuma dar valor ao conhecimento transmitido pelo professor ou então aquele que aparece nos livros e isto gera estranhamento principalmente naquelas crianças que saem das classes baixas, pois essas não estão treinadas para manipular conceitos. No processo educativo precisa haver, em última análise, este nexo entre a vida concreta e as categorias abstratas do saber intelectualizado:

> a escola não procura conhecer nem valorizar tudo aquilo que a criança já sabe, toda sua experiência de vida que ela aprendeu em casa e na rua e que ela traz para a escola. Para a escola, a criança não sabe nada, não traz nada de positivo, bem ao contrário. Ela traz uma maneira de falar e uma maneira de se comportar que precisam ser corrigidas (Ceccon et alii: 1987. p. 63).

Renunciando ao autoritarismo e fechando-se na proposta de ser acessível a seus alunos, tomando-os muito mais como amigos e companheiros de caminhada, o professor, procurando interligar a experiência destes desfrutadas em seu âmbito familiar com as vivências tidas na escola, pode gestar forças e descobrir novas alternativas destinadas a apostar em seu poder de criação. Não há justificativas para se temer o estímulo concedido à liberdade de expressão das crianças, e as pessoas,

de um modo geral, precisam sentir-se livres para desenvolverem suas potencialidades.

Na educação tradicional, os professores não davam ao estudante a chance de serem co-participantes na produção do saber. Reforçando sua passividade, estes o faziam receptores de informações e reduziam-lhe à condição de marionetes, mas é recomendável que os educandos assumam uma outra condição e aprendam a descobrir o segredo dos problemas que lhes são postos. Rubem Alves no trecho a seguir, ilustrando esse ponto, sustenta que, no caso de um homem estar faminto e sentir vontade de comer peixe, é melhor ensiná-lo a arte de pescar: "*dê um peixe a um homem faminto. Quando o peixe acabar e a fome voltar, ele retornará para pedir mais. Ensine o homem a pescar. Ele não voltará nunca mais*" (Alves: 1981. p. 19).

5. A profissão de professor requer que se tenha previamente o conhecimento de que em tal trilha há menos rosas do que espinhos. Porém, malgrado todos os problemas, é garantido que ela pode ser fonte de uma incomensurável alegria, pois é gratificante ver um jovem caminhando e conquistando a liberdade, que surge enquanto resultado, aliás, do seu esclarecimento. Mesmo que quem ensina não consiga atingir a todos em uma classe, os longos esforços empreendidos terminam sendo recompensados, dado que nunca acontece de nenhum estudante atingir, ao final, semelhante intento.

Ao deixar-se, em conclusão, de encontrar sentido nas pequenas mudanças que as poucas brechas do sistema escolar nos permitem empreender, se passa a ter uma visão totalmente negativa sobre a perspecptiva futura da escola. É verdade que existem problemas, e hoje eles são agravados com a atitude dos estadistas que vêm cometendo o equívoco intolerável de querer abandonar completamente a escola,

abdicando de suas funções primordiais. Prefiro pensar, no entanto, que ela seguirá nos reservando aquela possibilidade que representa uma fonte permanente e segura de satisfação. Tal possibilidade, como já afirmei, radica na certeza que se tem de poder influir diretamente na formação do homem, no sentido estrito do termo.

11

ROUSSEAU E A INSTITUIÇÃO POLÍTICA LEGÍTIMA[1]

1. A problemática da moral, criando um lugar-comum, forma o núcleo móvel de todo o pensamento de Rousseau. A tese fundamental defendida pelo filósofo, para gracejo daqueles que confabulam, talvez, com Hobbes ou Aristóteles, equivale a bondade natural do homem. Este no seu estado original desfruta de uma condição plena de liberdade e igualdade que o afasta de qualquer risco muito sério. Entretanto, o advento da propriedade privada vai inaugurar a sociedade civil criando um outro quadro de coisas, fazendo emergir a desigualdade moral entre os homens; aniquila-se, então, a liberdade natural, e tudo toma outra direção, menos definida.

O filósofo apresenta-nos duas alternativas distintas para a solução do problema da moral. Coloca que o ideal, primeiramente, seria o homem abandonar todas as luzes engendradas, e retornar para o seu ponto de partida. No entanto, as perdas obtidas, com o processo de civilização, trazem no bojo, são acompanhados, benefícios, temperando-os claramente. Ademais, precisamos considerar a impossibilidade de realizarmos um retrocesso.

Ora, Rousseau deseja, então, empreender o reordenamento da sociedade, pois este acredita que somente com a reforma da ordem social vigente, pode-se travar o processo de corrupção e conceder a chance de

[1] Eis a referência original do presente artigo, ora retomado, para aqui figurar: ESPÍNDOLA, A. de. "Jean-Jacques Rousseau e a instituição política legítima". *Tempo da ciência*, UNIOESTE/Toledo/PR, nº 02, v. 1, 2º sem de 1994, p. 85-92. Por certo, este resgate feito aqui, com este ar de orgulho, tem a ver com uma memória afetiva, bem mais do que, propriamente, por qualquer novidade que haja no texto.

retomada dos bons e velhos costumes. Para o filósofo todas as coisas estão vinculadas radicalmente, desde então, à política. O estudo da moral no seu curso histórico e a observação direta dos costumes no seu tempo permitiram que ele chegasse a conclusão de que a natureza de um governo determina o caráter de um povo, isto é, a virtude de um povo conserva-se intimamente ligada a natureza de seu governo.

O pensador propõe um modo legítimo de associação política através da qual os indivíduos entrevêem a alternativa de adquirirem a liberdade e a igualdade civil. Os fundamentos desta empresa são expostos no livro intitulado "Do contrato social" com subtítulo "Princípios de direito político". Neste o autor estabelece as exigências para a realização do pacto social legítimo. O princípio fundamental consiste na alienação total, mas consciente, dos indivíduos, com todos os seus direitos em prol da comunidade como um todo. Esse ato de alienação funda a sociedade de direito. Os homens subordinam-se à vontade geral, na qual se reconhecem, que tem sua expressão máxima na lei, a qual é articulada e prescrita por eles mesmos: "*somente a vontade geral tem possibilidade de dirigir as forças do Estado, segundo o fim de sua instituição, isto é, o bem comum*"(Rousseau, 1971, p. 38).

Segundo Rousseau, de tal maneira os indivíduos conquistam a aludida liberdade e igualdade civil; a lei é colocada acima dos homens, tendo estes libertado-se do jugo de seus semelhantes. Mas a lei protege também os seus bens e a sua própria vida. Por outro lado, os homens passam a agir guiados pela razão obedecendo ao princípio do que lhe é de dever fazer, sendo ou não de seu gosto pessoal. Enfim:

> A aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, posto que o impulso apenas do

> apetite constitui a escravidão, e a obediência à lei a si mesmo prescrita é a liberdade (Idem).

2. As Formas de Governo

O filósofo desenvolve a distinção entre a instância do governo e do soberano. Para ele, os governantes, enquanto esfera diretiva, não são os senhores do povo, mas sim meros depositários do poder. O pacto social delega ao povo o exercício do poder soberano no sentido das coordenadas que definem qual será o norte a seguir-se. Assim, o povo, incorporado pelo pacto, assume a posição suprema no corpo político, mesmo que se precise da figura iluminada do legislador. O governo é definido, por sua vez, enquanto agente oficial do poder executivo. Este ocupa nesta lógica, então, o posto de súdito do soberano.

Não será demais afirmar que esta ditinção entre governo e soberano representa uma grande inovação no terreno do pensamento político. Significa, de fato, um elemento do gênio criador de Rousseau, que em muitos outros aspectos carece de maior originalidade, podendo ser taxado de alguém que aterriza num plano comum.

Para Rousseau tem um sentido primordial a oficialização, por parte do soberano, de um corpo coletivo que assuma a posição de seu ministro. Cabe a este o desígnio de executar as leis em nome da vontade geral, justificando-se a instituição do governo, grosso modo, em razão de tal propósito.

As formas de governo se quiserem assegurar sua legitimidade devem permanecer fiéis ao princípio elementar que coloca o povo incorporado pelo pacto como sujeito do poder legislativo. O corpo administrativo do Estado deve resignar-se a sua função de ministro do

soberano; este último possui o direito garantido de exercício da soberania.

Os povos delegam, de modo singular, o poder executivo factualmente a um grupo de pessoas que tende a oscilar no número de seus membros, conforme as exigências e as necessidades de cada localidade ou região. Desta diferença na quantidade de componentes do corpo governamental origina-se as múltiplas formas de governo. As diversas formas clássicas de governo, portanto, definem-se de acordo com o número de seus integrantes

Seguindo a divisão clássica, podemos destacar, inicialmente, a democracia, sendo que o soberano no governo democrático confia o poder executivo ao povo em conjunto ou à maioria do povo. Segundo Rousseau, vários fatores concorrem para que a democracia não se configure como a forma de governo ideal. Nesta inexiste a distinção entre os poderes legislativo e executivo. Deste modo, estrutura-se um governo sem governo, pois o príncipe e o soberano aparecem como uma única pessoa.

Não é conveniente que os indivíduos que redigem as leis a executem, havendo o sério risco, neste caso, dos interesses particulares interferirem no trato com a coisa pública. O governo democrático requer dos homens as virtudes que possuíam os antigos como, por exemplo, a coragem, a simplicidade de costumes, o patriotismo.

Noutro lugar, para vigorar um regime democrático, o Estado precisaria constituir-se num país de reduzidas proporções territoriais, interessando também que não houvesse uma grande desigualdade social.

São muitas as exigências, contudo, para a implantação de um governo tão perfeito, superando o conjunto de exigências até mesmo a capacidade dos homens.. Por isso, argumenta Rousseau:

> Rigorosamente falando, nunca existiu verdadeira democracia nem jamais existirá. Contraria a ordem natural o grande número governar, e ser o pequeno governado. É impossível admitir esteja o povo incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos e é fácil de ver que não poderia ele estabelecer comissões para isso sem mudar a forma de administração (Rousseau, 1971, p. 74).

Destaquemos uma segunda forma de governo: a aristocracia. Nesta forma de governo o soberano confia o poder a uma minoria. A aristocracia pode ser natural, eletiva ou hereditária, sendo que o governo hereditário corresponde ao pior dos governos. O filósofo considera a aristocracia eletiva como a forma aristocrática por excelência.

Segundo Rousseau, convém apostar no mérito dos homens. Quando das eleições este fator deve influenciar na razão da preferência, pela escolha dos governantes. Antes ter-se um grupo, não obstante, pequeno no poder, mas de reconhecida competência, do que um numeroso, composto por homens de habilidade duvidosa, no que tange à lida com os negócios públicos "[...] *a ordem mais justa e natutal é a que os mais sábios governem a multidão, quando estamos seguros de que a governarão em benefício dela, e não em benefício próprio*" (Rousseau, 1971, p. 76).

Destaquemos, por fim, uma terceira forma clássica de governo: a monarquia. Esta forma de governo apresenta a clara distinção dos poderes a exemplo da aristocracia. Na monarquia, entretanto, o poder executivo fica naturalmente a cargo do rei ou monarca, possuindo este, inexoravelmente, uma inclinação pessoal, isto é, uma vontade particular.

Não há governo mais vigoroso e eficaz que governo monárquico. Porém, neste tipo de governo existe, amiúde, o perigo da vontade

particular do monarca impulsioná-lo a satisfazer seus próprios anseios. Com isso, a preocupação com o bem comum e com a preservação do Estado é relegada para um segundo plano.

> [...] a vontade do povo, e a vontade do príncipe, e a força pública do Estado, enfim responde ao mesmo móbil; todas as molas da máquina estão na mesma mão, tudo caminha para o mesmo objetivo: não há movimentos adversos que se destruam mutuamente, e não se pode imaginar nenhuma espécie de constituição em que um esforço menor produza uma ação mais considerável (Rousseau, 1971, p. 77).

O filósofo não demonstra uma grande predileção pelo governo monárquico, apesar de considerá-lo o mais adequado para os Estados mais vastos. Ele mostra-se cético com relação ao comportamento dos reis. Para Rousseau, nestes prevalece o desejo de impedir que o povo engendre forças que possam lhes fornecer resistências. Prefere o governo republicano: neste a voz pública geralmente eleva ao poder os que são mais capazes.

Configura-se em algo essencial se colocar nos primeiros postos homens suficientemente esclarecidos; indivíduos inteligentes são dignos de ocuparem tais lugares. Segundo Rousseau, nas monarquias os que se elevam são frequentemente suscetíveis de receberem condenação pela limitação de suas faculdades.

O filósofo reconhece a necessidade e a importância da instituição do corpo administrativo do Estado. Defende, no entanto, o princípio elementar da submissão do governo a autoridade soberana. Neste sentido, as diferentes formas de governo assumem o caráter de secundariedade.

Diferentes tipos, todavia, de governo são adequados para povos determinados. Um mesmo povo pode tomar como mais conveniente uma

certa espécie de governo para uma época em especial. Este mesmo governo pode deixar de ser viável, neste mesmo espaço, em um outro período. Por isso o governo dentro do Estado deve carregar uma certa maleabilidade a fim de não assumir uma forma fixa. Pode estruturar-se a partir de uma fusão das formas clássicas, obedecendo as exigências e necessidades específicas do lugar e do tempo.

As características peculiares de um país, isto é, os aspectos geográficos, o clima, os costumes do povo, o número de habitantes são fatores significativos que impedem que haja um governo absoluto, único, incontestável:

> quando então se pergunta qual é o melhor governo, propõe-se uma questão insolúvel e indeterminada ou, se quiser, que possui tantas boas soluções quantas combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos (Rousseau, 1971, p. 88).

3. A questão do melhor governo sugere um problema de solução impossível em termos absolutos, mas se justifica a indagação acerca do real objetivo da legalização de uma associação política. Para Rousseau, a razão de ser de um convênio político reside na intenção, portanto, de garantir-se a preservação dos povos, permitindo-lhes as condições para sua prosperidade. Conclui ele que o melhor governo, então, encontra-se onde o povo desfruta de paz e bem-estar social. Há seguramente, neste ambiente, a possibiidade concreta de vislumbrar-se prosperidade e multiplicação da vida.

O pensamento de Rousseau, contudo, apresenta ambiguidades naquilo que é exposto no "*Contrato social*" dificultando o entendimento pleno do livro. A título ilustrativo, o filósofo genebrino, defensor da igualdade, por exemplo, argumenta em favor de uma elite aristocrática

que deveria governar o povo. Ademais, concebe a liberdade humana numa projeção à objetividade, já que o indivíduo é forçado a concordar a sua inclinação pessoal, subjetiva, com a vontade geral.

Fato é que para muitos autores a política de Rousseau não passa de um amontoado de incoerências. Com relação as imperfeições do "Contrato", suspendendo a pretensão de idolatrias, o pensador genebrino mesmo chegou a dar-se conta das obscuridades presentes, chegando a externalizar no ponto de dizer: "*Quanto ao meu contrato social* – não fiquem chocados – *os que se vangloriam de o entender por inteiro são mais hábeis do que eu*: *trata-se de um livro a ser refeito... "* (SILVA, Rolando Roque. In.: ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social e outros escritos.* SP: Cultrix, 1971, p. 18).

Quanto às incoerências das ideias, no âmbito geral de seu pensamento, Rousseau realizou também a sua própria defesa: "*Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas e, se quiserem, as mesmas opiniões*" (ROUSSEAU, J.-J apud SALINAS FORTES, Luiz Roberto. Rousseau: o bom selvagem. SP: FTD, 1989, p. 11).

12

FAZER-SE LIVRE NA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL[1]

INTRODUÇÃO

Hegel situa o pensar filosófico, de um modo ímpar, diante da realidade da ideia. Para ele: "*a ideia é, pois, desdobrando-se a si ou em si concretamente um sistema orgânico, uma totalidade, que contém em si uma riqueza de estágios e momentos*" (Hegel, 1980: 31). Ela é definida como o objeto por excelência da filosofia, cujo desígnio consiste precisamente em sistematizar as determinações sucessivas da liberdade na medida em que ela se realiza, enquanto ideia: "*Filosofia é o pensamento que se compreende conceitualmente a si mesmo* [...]. (Entretanto) este *compreender-se é um compreender-se no que se desenvolve*" (Hegel apud Weber: 1995: 761). Isto é: a filosofia almeja atingir o imperecível, o absoluto; mas este "*é essencialmente resultado. O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento*" (Hegel, 1973: 19).

[1] Eis a referência originária deste artigo ESPíNDOLA, A. de. "A efetivação da liberdade no interior da Sociedade Civil Burguesa de Hegel". *Estudos Leopoldenses*, Vol 34, nº 152, 1998, p. 23-46. Ganha algum sentido as lições de Hegel após haver um avanço geral nos conhecimentos desta natureza como uma espécie de consequência associada, é claro, aos interesses intelectuais que não se modificaram. Ainda que esteja longe, mesmo assim, de referendar qualquer tese desenvolvida por Hegel, sem avaliar, fato é que termina ganhando sentido a relação que a cultura estabelece com o pensamento, tendendo este a se fazer mais concreto quanto mais se torna abstrato. Ou seja, a filosofia vai sempre se deparar com dilemas, ao final, se mantiver seu propósito originário que nos foi ensinado em nosso hemisfério, o do ocidente. Enfim, as aulas sobre Hegel muito me marcaram, no processo de formação, na pós graduação da Unicamp. O Marcos Lutz Muller, juntamente com o Monzani, o Roberto Romano, vale que lembremos, estão entre aqueles que nos deixaram em razão deste momento de dificuldades, informado, sobretudo, pela pandemia.

O filósofo apresenta-nos, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, as etapas diversas pelas quais passa a ideia até atingir a plenitude de sua realização. Na *Ciência da lógica* evidencia-se a fase inicial do desdobramento desta. Em tal instância, ela move-se no plano mais abstrato, presentificando-se, então, sua determinidade puramente lógica. Na *Filosofia da natureza* dá-se o despojamento do absoluto, isto ocorrendo à medida que a ideia se exterioza. É na *Filosofia do espírito*, terceiro momento da tríade da *Enciclopédia*, que a liberdade se efetiva mesmo, ou seja, este é o ponto em que a ideia se realiza no plano das instituições sociais. E isto ocorre, especificamente, no momento intermediário da aludida filosofia, isto é, no plano do *espírito objetivo*. Quer dizer, a vontade subjetiva possui o anseio, intrinsecamente, de se tornar efetiva. Para tal, ela precisa exteriorizar-se, sair de si. Logo, ela atinge o campo da moralidade social, ou seja, desloca-se para o mundo concreto das manifestações objetivas onde vislumbram-se as criações da atividade racional livre, na figura das instituições sociais e jurídicas:

> A atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito – a liberdade – no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluído consigo mesma, [e] o conceito, assim, implementado em ideia (Hegel, 1995: 280).

Para Thadeu Weber (1985), nesta fase final do curso da ideia reside a parte mais nobre do sistema hegeliano. A ideia é produto da consciência e ela aí manifesta-se plenamente na consciência do sujeito. Urdanoz ressalta, em razão disso, que a Filosofia do Espírito de Hegel é a autêntica manifestação do "*grande tratado do homem como consciência*

pensante em si e em todas as produções de seu espírito" (Urdanoz apud Weber: 1985: 63).

O Espírito subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto, com efeito, são os três momentos que compõem e configuram a Filosofia do Espírito de Hegel. O momento intermediário ou mediador, o Espírito Objetivo, recebe, também, a designação de Filosofia do Direito. Hegel nos diz que a Filosofia do Direito "*é uma parte da Filosofia*" (Hegel, 1996: 2); e ela "*tem por objetivo a ideia do Direito, o conceito do Direito e a sua efetivação*" (Hegel, 1996: 2). Sua tarefa consiste em se voltar para a realidade da ideia e, atenta ao seu dinamismo e à sua efetividade, certifica-se da maneira como o "*conceito se determina a si mesmo*" (Hegel, 1996: 35). Em outras palavras, seu objeto é a vontade que é livre e que se realiza, em termos objetivos, de acordo com as "*condições institucionais da sua própria efetivação como ideia*" (Hegel, 1996: 2).

> A determinação absoluta ... do espírito livre (§ 21) [está] em que a sua liberdade seja objeto para ele ... a fim de que ele seja para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da ideia, o que a vontade é em si: o conceito abstrato da ideia da vontade é, em princípio, a vontade livre que quer a vontade livre (FD, § 27). A atividade da vontade de sobressumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação, e, assim, permanecer, ao mesmo tempo, na objetividade junto de si, consiste no desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da ideia (§ 21), um desenvolvimento em que o conceito determina a ideia, ela mesma de início abstrata, em direção à totalidade do seu sistema (Hegel, 1996: 31).

1. Enquanto ramo da Filosofia, o Direito se prende à esfera espiritual, de modo estrito, e ocupa-se com a liberdade da vontade. Esta "*constitui a sua substância e a sua determinação*". Portanto: "*o Direito é o*

reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza" (idem, 10).

O Direito, na ótica de Hegel, não pode ser tomado apenas no limite do direito jurídico, porque ele é a existência, propriamente dita, da vontade livre, de maneira que compreende todas as suas determinações sucessivas que atingem o plano ético-social e político. "*Essa realidade em geral, como ser-aí da vontade livre, é o direito que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de todas as determinações da liberdade*" (Hegel, 1995: 281).

A Filosofia do Direito se processa em três momentos: Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. Este último instante equivale, dentro do sistema hegeliano, à síntese dos períodos antecedentes na tríade da Filosofia do Direito. Nesta esfera, esfera do espírito objetivo, ela corresponde ao instante da singularidade, da universalidade abstrata, e a Moralidade, por sua vez, o ponto da mediação, visto que corresponde ao protótipo da particularidade, neste movimento ininterrupto do conceito.

> Segundo o andamento gradual do desenvolvimento da ideia da vontade livre em si e para, a vontade é (na eticidade) a unidade e a verdade desses dois momentos abstratos, (ou seja,) a moralidade, assim como o momento anterior do direito formal, são ambos abstrações, e a verdade dos mesmos é só e pela primeira vez *eticidade*" (Hegel, 1996: 35-38)

Na eticidade, nota-se a integração do aspecto subjetivo e objetivo da liberdade pela superação do momento abstrato, pois "*a eticidade é* [...] *a unidade da vontade no seu conceito e da vontade singular, isto é, do sujeito*" (Hegel, 1996: 38). Hegel se distancia neste momento da posição kantiana. Ele reconhece a sublimidade do construto de Kant "*Graças à*

filosofia kantiana, o conhecimento da vontade adquiriu o seu fundamento sólido e seu ponto de partida mediante o pensamento da autonomia infinita da vontade" (Hegel, 1994: 48). Não obstante, salienta que os princípios práticos de sua filosofia se resignam ao plano abstrato e não permitem o ponto de vista da eticidade.

> A eticidade é a ideia da liberdade enquanto [sendo] o bem vivo, o qual tem na autoconsciência o seu saber e o seu querer, e, mediante o seu agir, a sua efetividade, assim como este tem no ser ético a sua base em si e para si e o seu fim motor, o conceito de liberdade tornado existente e natureza da autoconsciência (Hegel, 1996: 1)

Hegel avança o ponto de vista kantiano impondo a objetivação, portanto, da vontade porque julga ser uma incongruência a resignação do "eu absoluto" à esfera da interioridade subjetiva. Kant, fixado unicamente ao plano moral, engendra o formalismo, conservando o seu princípio, destituído, vazio de conteúdo. Enfatiza Hegel: "*apegar-se ao mero ponto de vista moral, que não faz a passagem ao conceito da eticidade, rebaixa igualmente esse ganho a um formalismo vazio e a ciência moral a uma falação sobre o dever em vista do dever*" (Hegel, 1994: 48).

1.1. A eticidade ou a substância ética tem o seu desenvolvimento nos seguintes momentos, os quais nos cabe esmiuçá-lo minimamente:

> a) Enquanto espírito imediato ou natural – a família; b) a totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos uns com os outros, enquanto pessoas autônomas em uma universalidade formal – a sociedade civil; c) a substâmcia consciente-de-si; enquanto a substância consciente-de-si, enquanto espírito desenvolvido em uma efetivade orgânica – a construção do Estado (Hegel, 1995: 297).

A família coaduna, primeiramente, com a raiz ética do Estado. Originária da natureza, esta instituição funda-se no sentimento, de maneira plena. Com ela, tem-se o instante da eticidade imediata, caracterizada pela universalidade abstrata. Como a ideia quer atingir a universalidade concreta, instala-se a meditação da particularidade com o surgimento da sociedade civil-burguesa. Vê-se, por conseguinte, o esfacelamento desta eticidade inicial; a família naturalmente desagrega-se, e se rompe a sua unidade substantiva.

O princípio elementar [primeiro princípio] da sociedade civil-burguesa é a pessoa concreta, a qual tem por móvel a satisfação de suas carências que não podem ser satisfeitas no seu isolamento. Assim, a particularidade assume a forma da universalidade [segundo princípio] enquanto o outro é convidado a servir de meio para a sua realização, ou seja, a forma da universalidade surge da relação essencial das pessoas concretas, particulares, entre si, que as torna, no sistema das carências, meios e fins uma para as outras.

> Na sociedade civil burguesa cada um é um fim para si mesmo, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir os seus fins em toda a sua extensão; esses outros são, por isso, meios para o fim particular. Porém o fim particular, pela relação aos outros se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem próprio de outrem (Hegel, 1996: 12).

O sujeito necessita do outro, portanto, para satisfazer suas escolhas arbitrárias. Por isso, cria-se uma relação de interdependência mútua tal que "*a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos"* (Hegel, 1966: 12-13).

Nesta instância, a racionalidade se manifesta como instrumento do egoísmo individual. Nota-se a particularização da substância ética, motivada pelo interesse da satisfação pessoal. Para Hegel, não se mostra aqui o Estado propriamente dito, posto que esta não é a órbita na qual a liberdade manifesta-se na sua configuração mais concreta. Ele denomina a sociedade civil-burguesa de "*Estado externo*" ou "*Estado da necessidade e do entendimento*" (Hegel, 1996: 13). Segundo Dotti, na sociedade civil-burguesa, o interesse da coletividade está jogado para um segundo plano, e por isso não se evidencia a configuração de "*um sistema verdadeiramente ético de relações inter-humanas*" (Dotti, 1983: 125).

Hegel destaca que a sociedade civil-burguesa se configura como o sistema da eticidade perdida em seus extremos visto que nesta não persiste a unidade do universal e do particular, presente na família. Trata-se aqui de uma cisão da ideia, e é fruto desta fratura um quadro de acirrado antagonismo no qual é imperante a contingência e o arbítrio dos indivíduos. Este cenário se instaura pelo conflito entre o interesse pessoal, móvel do sistema, e a vontade universal que lhe serve de fundamento.

> A realidade é, aqui, exterioridade, dissolução do conceito, subsistência própria dos momentos sendo-aí tornados livres. Ao mesmo tempo que a particularidade e a universalidade na sociedade civil-burguesa se dissociaram, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas. Enquanto um momento parece fazer o que é oposto ao outro e só julga poder ser mantendo o outro à distância de si, cada um, no entanto, tem o outro por sua condição (Hegel, 1996: 13).

A solução da desarmonia, instalada entre universal e particular na sociedade civil-burguesa, terá vez somente no Estado "*no qual ocorre a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade*

universal" (Hegel, 1996: 38). Para Hegel, um Estado verdadeiramente livre resulta da imbricação destes princípios. Teixeira lembra-nos, com sua leitura do filósofo, que "*a particularidade é condição de possibilidade para a produção da verdadeira universalidade*" (Teixeira: 1995: 141). Ademais, com o testemunho do próprio Hegel, podemos lembrar do direito histórico da autonomia da particularidade e de sua existência empírica: "*O direito da particularidade do sujeito em prover sua satisfação, ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico* e central que marca a diferença entre os tempos modernos e a antiguidade" (Hegel apud Teixeira: 1995: 141).

Agora, é possível compreender-se o sentido da crítica que o filósofo endereça a Platão. Este não pôde conciliar, por razões históricas, universalidade e particularidade, terminando por desfazer-se, em sua *República*, do alicerce da particularidade que reside na família e na propriedade privada. Segundo Hegel, o princípio da subjetividade instaura-se, na experiência interior do indivíduo, com o advento da religião cristã. Talvez engendrado, todavia, pelo seu caráter de universalidade abstrata.

Benjamin Constant, no seu escrito de 1818, de comparação da liberdade dos antigos e dos modernos, entrevê, segundo Norberto Bobbio (1918), o paradoxo na relação entre as duas exigências básicas nas quais assentam-se os estados contemporâneos mais desenvolvidos econômica e socialmente, ou seja, a exigência de limitar o poder, por um lado, e a necessidade de distribui-lo, por outro. Para Constant, "*não podemos mais usufruir da liberdade dos antigos, que era constituída pela participação ativa e constante no poder coletivo" (*Constant*, 1985: 15).* Ele entende que a liberdade dos modernos advém da segurança nas fruições privadas. Tal espécie de liberdade funda-se no espírito do século. Neste

sentido, a exigência primordial está em se conservar, mantendo-se a autonomia política, a segurança e aumentando-se as regalias. Em suma, para Constant, "*não se deve* [...] *pedir seu sacrifício (*sacrifício da liberdade subjetiva*) para restabelecer a liberdade política. (Assim), nenhuma das numerosas instituições, tão aplaudidas, que, nas repúblicas antigas impediam a liberdade individual é aceitável nos tempos modernos*" (Constant, 1985: 19).

Uma leitura apressada poderia levar-nos a acreditar que Hegel e Constant partilham princípios absolutamente idênticos. Mas Hegel, ao mesmo tempo que faz jus aos princípios liberais, não deixa de realizar uma forte crítica a esta concepção. Isto é notado efetivamente no parágrafo 187 da "Filosofia do Direito", que de quebra mostra uma desfeita ao moralismo rousseauniano. Ele ressalta, neste escrito, que é próprio da racionalidade do espírito realizar a sua emancipação. Seu fim é encontrar-se consigo mesma, determinar-se a si mesma. É no cultivo formador da particularidade, pelo trabalho do espírito, que se vislumbra o processo que desencadeia na passagem para a substância ética.

> O fim da razão é [...] que a simplicidade natural, isto é, em parte a ausência passiva de si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a imediatez e a singularidade, nas quais o espírito está mergulhado, sejam removidas por um trabalho e que, num primeiro momento, essa sua exterioridade receba a racionalidade de que ela é capaz, a saber, a forma da universalidade, a inteligência do entendimento. Somente dessa maneira o espírito está em casa e junto de si nessa exterioridade como tal (Hegel, 1996: 17-18)

2. Hegel nos indica, no § 188 da FD, os momentos constitutivos da sociedade civil-burguesa onde torna-se evidente o seu intento de ultrapassar a unilateralidade comum à Filosofia Política Moderna e a perspectica da Economia Política Clássica. Para ele, esta é

simultaneamente, nas suas determinidades, econômica, civil e política. Enquanto Hobbes e Locke comungam com o princípio de que a integração social só é possível a partir da existência de um poder político constituído, e assim dão primazia ao elemento político como fator legitimador da vida comunitária, e a Economia Política privilegia, por sua vez, o mercado como instância integradora, Hegel recolhe tais elementos e pensa-os de modo unificado, na esfera da sociedade civil-burguesa.

No desdobramento inicial da ideia, no Sistema das Carências, momento equivalente ao nível econômico, Hegel repete que a particularidade é carência subjetiva, que por meio do trabalho alcança a sua satisfação, assumindo-se no plano da universalidade por força da racionalidade do entendimento.

A satisfação das carências se expande em múltiplas singularidades devido ao fato de ter seu curso o comando pleno do arbítrio e da contingência. Porém, reside, nesta esfera irregular das carências, uma racionalidade que nela atua e prescreve as leis necessárias de seu movimento. "*Descobrir aí este elemento necessário é o objetivo da Economia Política, uma ciência (*dentre outras surgidas na época moderna*) que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências" (Hegel, 1996: 22).*

Pela figura universal e abstrata, representada pelo entendimento, efetua-se a multiplicidade, inicialmente, das carências e dos meios de satisfação, que são ambos decompostos, na medida em que se dá esta particularização das mesmas. "*Da mesma maneira dividem-se e multiplicam-se os meios para as carências particularizadas e, em geral, o modo da sua satisfação, que se tornam, de novo, fins relativos e carências abstratas ...*" *(*Hegel, 1996: 23*).* Em decorrência, é vislumbrada a concretização da divisão do trabalho pelo processo de abstração que especifica as

carências e os meios para sua satisfação. "*Pela divisão, torna-se mais simples o trabalho do singular, e graças a isso, torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato bem como o conjunto de suas produções*" (Hegel, 1996: 28). Ao mesmo tempo, solidifica-se a relação de interdependência entre os indivíduos, resultando num sistema universal de cultura, a partir do momento em que é instalada uma cadeia definitivamente de inter-relações mútua. Através desta cadeia, os indivíduos tornam-se responsáveis pela ampliação da riqueza social, e cada um, a sua maneira, dela participa.

Este processo de multiplicação e decomposição ao infinito das carências e dos meios de satisfação, com efeito, é decorrente da maneira como a universalidade se faz valer. Por aceitar este mecanismo do refinamento, Hegel desconsidera a condenação do luxo precisamente do modo como é realizado por Rousseau. Ele admite que o crescimento contínuo do luxo traz como contraponto a ampliação crescente da miséria e da dependência.

Hegel ressalta a dimensão social das carências e o seu condicionamento ao trabalho como meio de satisfação. Neste sistema das carências, é notado, portanto, o surgimento de uma cadeia de interdependência entre os indivíduos que, ao buscarem satisfazer suas carências pessoais, satisfazem as carências alheias. "*Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o egoísmo subjetivo se inverte na contribuição para a satisfação das carências de todos os outros* [...]*" (Hegel, 1996: 28).*

Segundo Teixeira (1995), Hegel, neste ponto, mostra-nos a dimensão libertadora do trabalho. Ele frisa que a carência natural e a sua satisfação imediata não é caracterizada como liberdade. "*Esta reside unicamente na reflexão (a)dentro de si do que é espiritual*" (Hegel, 1996: 25). O

trabalho é o fator que vincula mutuamente os indivíduos entre si, e faz aterrissar, residir *nesse "momento social o lado da libertação*" (Hegel, 1996: 25).

Através deste, realiza-se a transformação da natureza:

> [...] a rigorosa necessidade natural da carência é ocultada e o homem se comporta relativamente à sua opinião, na verdade, relativamente a uma opinião universal e a uma necessidade só criada por ele mesmo, ao invés de comportar relativamente a uma necessidade externa, se completa relativamente a uma contigência interna, ao arbítrio (Hegel, 1996: 25)

Quanto à participação na "*riqueza* patrimonial universal", está esta condicionada inicialmente por uma "*base* [patrimonial] *própria imediata* (capital)" somada a "*circunstâncias contingentes*" que permitem a acentuação das desigualdades naturais oriundas da "*habilidade*" e do "*patrimônio particular*" (Hegel, 1996: 29). Considerando-se que a participação está condicionada por citado aspecto nos começos, é certo que de quanto mais se dispõe, mais se é habilitado a participar da riqueza social.

Hegel assegura o "*direito objetivo da particularidade do espírito*", e legitima a desigualdade, em sentido global. Com veemência, ele critica os reclames do entendimento que cobram por equitavidade incisivamente. "*Contrapor a esse direito (*direito objetivo da particularidade*) é próprio do entendimento vazio"* (Hegel, 1996: 29).

É sensato falar-se em liberdade apenas no seio da cultura, pois esta tem vez se há obediência ao princípio da diferença. Todavia, em Hegel, a propriedade é o fato que define a igualdade entre os indivíduos, de maneira que a liberdade está, assim, condicionada por esta.

> O conceito da liberdade – como inicialmente, sem outra determinação ou desenvolvimento, existe enquanto tal – é a subjetividade abstrata, como pessoa que é capaz de propriedade (§ 488); essa única determinação abstrata da personalidade constitui a igualdade efetiva dos homens (Hegel, 1995: 308)

Os indivíduos, em razão de suas carências, são levados a associarem-se aos outros, apesar do egoísmo que lhes é inerente. A multiplicidade de interesses, e as alternativas diferenciadas para satisfazê-los, os leva a distribuírem-se em grupos com interesses próprios. Tem-se, assim, a formação das diferentes classes sociais ou estamentos que se identificam como a segunda base do Estado. "*Se a primeira base do Estado é a família, a segunda são os estamentos*" (Hegel, 1996: 30).

Na sociedade civil-burguesa, o primeiro estamento, chamado substancial ou imediato, se constitui por aqueles que se mantêm apegados aos "*produtos naturais do solo*" e que se resignam a dar-lhe forma como patrimônio exclusivo. As pessoas que formam este estamento levam uma vida "*menos mediada pela reflexão e pela vontade própria, e nisso conservam a disposição de espírito substancial de uma eticidade imediata, que repousa na relação familiar e na confiança*" (Hegel, 1996: 31). O segundo estamento é formado pela classe industrial, que visa, estando de posse da razão instrumental, transformar o produto natural, imbuindo-se do sentimento de liberdade. Assim, orienta-se para a aquisição da riqueza, diferente do camponês, figura do primeiro estamento, engendrando um sentimento contrário a dependência e subordinação relativamente à natureza.

> O estamento da indústria tem por ocupação o dar forma ao produto natural e, para adquirir os meios da sua subsistência, ele está remetido ao seu trabalho, à reflexão e ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros. O que ele produz e frui

> deve-o precipiuamente a si mesmo e à sua própria atividade (Hegel, 1996: 33).

O terceiro estamento, caracterizado como universal, é constituído pelos servidores do Estado. Segundo Thadeu Weber (1985), este equivale à burocracia estatal e sua função é atender aos "*interesses universais da situação social*". Por isso, os componentes deste estamento devem ter a garantia de sua satisfação imediata, por sua base patrimonial ou pelo pagamento do Estado, na medida em que sua tarefa é atender ao interesse coletivo.

Na sociedade civil-burguesa, o indivíduo torna-se cidadão a partir do momento em que passa a fazer parte de uma classe determinada. A propósito, isto é uma questão de necessidade, pois "*só com isso o indivíduo pode ganhar realidade efetiva e objetividade ética* [...]. *Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade real*" (Hegel, 1996: 36-37). Segundo Hegel, na escolha de um estamento particular, têm influência as disposições naturais e os aspectos circunstanciais e contingentes que envolvem o indivíduo. Porém:

> A determinação última e essencial reside na opinião subjetiva e no arbítrio particular, que se dá nessa esfera o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de modo que o que nela acontece por necessidade interna, ao mesmo tempo é mediado pelo arbítrio, e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade (Hegel, 1996: 34).

3. Forma um princípio elementar da sociedade civil-burguesa a garantia da pessoa e da propriedade privada, todavia, o Direito, notadamente, no nível do sistema das carências, atinge a universalidade, mas apenas no plano teórico, ou seja, é realizada "*a universalidade*

da liberdade só abstratamente [...] (porque tal sistema é) *só em si*" (Hegel, 1996: 37).

Há uma necessidade, no entanto, de que seja executada a universalização objetiva do Direito. Ele "*se torna exteriormente necessário como proteção para a particularidade*" (Hegel, 1996: 38) Emerge o momento mediador, então, pela figura da administração da justiça, que se encarrega de efetuar esta tarefa de ordem jurídico-política. A partir do seu empenho, vislumbra-se a transformação do Direito em lei positiva, que é o modo próprio de sua manifestação efetiva, em termos objetivos: "*o que é em si direito, está posto no ser aí objetivo, isto é, determinado pelo pensamento para a consciência e conhecido como o que é direito e vale como tal, é a lei; e o direito graças a essa determinação é direito positivo em geral*" (Hegel, 1996: 39).

O Direito, na forma de lei positiva, atinge a sua completa determinação, e disto decorre o seu reconhecimento pela coletividade. É justo salientar, não obstante, que a lei autêntica, enquanto expressão da vontade livre, assumida plenamente como direito, abstrai-se da "*identidade do ser-em-si e do ser-posto*" do Direito, isto é, a lei traz no seu bojo a unidade de seu conteúdo e a forma do Direito. Somente desta maneira isola-se o "*elemento contingente da vontade caprichosa"* (Hegel, 1996: 43) capaz de transformar em lei o que não é direito.

Na sociedade civil-burguesa, segundo o plano da Administração da Justiça, as leis, reconhecidas e aceitas por todos, são aplicáveis aos casos eminentemente particulares que são subordinados ou regidos pelos acasos contingentes. Para Hegel, a contingência é um elemento necessário que, sobretudo, possui o seu direito de existência, embora permaneça restrito ao âmbito da lei. "*É a própria razão que reconhece que a contingência, a contradição, e a aparência têm a sua esfera e o seu direito,*

porém limitados ...” (Hegel, 1996: 45). Aqui o fundamental é a realização efetiva do Direito, de modo que aquilo que foge ao plano de sua determinação conceitual assume o caráter de secundariedade.

Hegel reivindica a codificação do Direito e confere justiça ao ato de torná-lo acessível a todos, dado que “a obrigatoriedade face à lei inclui, da parte dos direitos da autoconsciência, a necessidade de que as leis sejam dadas a conhecer universalmente” (Hegel, 1996: 47). É plausível que o código de leis mantenha um conjunto de “determinações simples, universais”. De outro, os eventos circunstanciais da própria história exigem que tal código seja um todo inacabado: “*...(ele) pertence sobretudo à sua época e ao estado da sociedade civil-burguesa nessa época*” (Hegel, 1996: 53-54). Deste jeito, coaduna a um imperativo se aceitar a condição de imperfeição da lei, salvo o elementar fundamento no universal. “*É essencial entender que a própria natureza da matéria finita traz consigo que, nessa matéria, até a aplicação das determinações em si mesmas universais, conduz ao progresso infinito*” (Hegel, 1996: 48-49).

O filósofo aduz que “*aquilo que em si é direito, deve ser posto como tal*” (FD, § 217). Na instância da Administração da Justiça, o Direito em si passou primeiramente à esfera da existência objetiva, quando tornou-se lei reconhecida universalmente. Agora, a propriedade privada ganha efetividade por intermédio da formalização contratual que lhe concede validade jurídica. Através de suas determinidades pré-fixadas formalmente, o contrato é introduzido como o artifício que vem oficialmente conceder para a posse a sua segurança e a sua garantia.

Na sociedade civil-burguesa, é legítimo o respeito tácito à propriedade e à pessoa concreta. A partir deste reconhecimento geral, qualquer atentado a ambas tende a ferir a todos os membros desta simultaneamente, o que justifica a existência da penalidade

regulamentada pelo Código Penal. Segundo Hegel, o crime não pode ser ignorado, já que assim seria aceito como direito. Seus efeitos, no entanto, refletem de acordo com a estabilidade atingida pela sociedade. Isto impõe o advento da punição em proporção ou condizência com o malefício causado pelo delito cometido.

> Na sociedade que é internamente estável, o ser-posto do crime é tão fraco, que é de acordo com essa fraqueza que a supressão desse ser posto tem de ser medida. Penas duras não são, portanto, em si e por si algo injusto, mas estão em relação com a situação da época em questão. [...] Crimes são existências aparentes que podem suscitar uma repulsa maior ou menor (Hegel, 1996: 54)

Na sociedade civil-burguesa, na última determinidade da Administração da Justiça, aparece o tribunal. Este corresponde à figura do Poder Público, cuja função está em ater-se aos conflitos entre os diferentes indivíduos, e dai tirar os subsídios para a elaboração do sistema de leis, que visa servir de mecanismos dispostos a assegurar a resolução das controvérsias relacionadas à liberdade. "*A administração da justiça deve ser considerada tanto como dever quanto como direito do poder público, direito que tampouco repousa sobre um capricho dos indivíduos de incumbirem ou não disso um poder"* (Hegel, 1996: 55).

Nesta instância, evidencia-se o advento da punição ao crime não na forma do arbítrio e da contingência, quer dizer, "*o direito na forma da vingança contra o crime é somente direito em si*" (Hegel, 1996: 55). Mas, através da pena, estabelece-se a reconciliação do direito consigo mesmo. "*No lugar da parte lesada intervém o universal lesado, que tem no tribunal uma realidade efetiva*" (Hegel, 1996: 55).

Falando-se em contigência, é a unidade da positividade da lei e da publicidade do processo judicial que concede a objetividade efetiva do direito. Neste sentido, o membro da sociedade civil-burguesa possui o direito de ser julgado publicamente, bem como é obrigado a fazer-se presente, da mesma maneira como lhe é de direito ter conhecimento da legislação e do próprio processo no qual está envolvido. "*O caso em seu conteúdo particular diz respeito, de fato, somente às partes, o conteúdo universal, porém, diz respeito ao direito em questão, cuja decisão concerne o interesse de todos*" (Hegel, 1996: 58). Um indivíduo, com efeito, só pode ser condenado, no julgamento público de um delito, a partir da garantia e segurança das provas. Logo: "*o direito que eu tenho tem de ser, ao mesmo tempo, algo posto; eu tenho de poder apresentá-lo, de poder prová-lo, e ele só pode ter validade na sociedade graças ao fato de que o que é em si, é também posto*" (Hegel, 1996: 57).

Quanto ao aspecto das provas, na esfera da aplicação da lei na prática da jurisdição, Hegel preocupa-se em discernir a natureza das mesmas, no momento em que salienta que uma coisa é o juízo sobre o fato, outra é o juízo sobre a questão de direito. "*Não existe nenhuma razão para supor que unicamente o juiz judicial deva constatar o estado de fato, já que isso é questão de cultura geral e não de uma cultura apenas jurídica*" (Hegel, 1996: 62). Para ele, estes dois aspectos correspondem às tarefas do juiz judiciário, porém trata-se de níveis distintos no processo de investigação, sendo que a eles cabe a função de elevar uma prova de sua condição de fenômeno positivo, apreendido pelos sentidos, a elemento reconhecido, consensualmente, pela consideração estrita de seu caráter substancial.

> Na prática da jurisidição enquanto aplicação da lei ao caso singular distinguem-se os dois aspectos seguintes: primeiro, o conhecimento da natureza do caso segundo a sua singularidade imediata, a saber: se existe um contrato etc.., se foi cometida uma ação lesiva e quem é o seu autor, e no, Direito Penal, a reflexão como determinação da ação segundo o seu caráter substancial, criminoso (§ 119 Anot.) – segundo, a subsunção do caso sob a lei do restabelecimento do direito, subsunção sob a qual, no Direito Penal, está compreendida a pena (Hegel, 1996: 59).

Na Administração da Justiça, o direito elevado ao plano de uma legislação positiva promove a garantia da pessoa e da propriedade privada. Torna-se necessário, entretanto, no interior da comunidade política, a promoção do bem-próprio do indivíduo. O direito, na medida em que se mantém enredado na particularidade, impede, não obstante, que o bem-estar dos indivíduos lhe seja algo intrínseco. Requer-se, no entanto, que o bem-estar geral seja igualmente favorecido pelo direito.

> Pela administração da justiça a lesão da propriedade e da personalidade é anulada. Mas o direito relamente efetivo na particularidade [...] inclui (também) que a segurança da subsistência e do bem-próprio do singular, em suma, que o bem próprio particular seja tratado como direito e como tal efetivamente realizado (Hegel, 1996: 65).

Para tal, é preciso que a ideia, perdida na particularidade, alcance a substancialidade ética no plano abrangente das relações sociais, na esfera das instituições sócio-econômicas. A efetivação desta unidade, com efeito, tem lugar e se realiza pela determinação da Política Administrativa e da Corporação.

4. O poder universal, na figura da Polícia Administrativa, que recebe a incumbência, inicialmente, de garantir a ordem social, define-se

como um mecanismo eminentemente externo de regulação, sobretudo movido, condicionado, pelos realidade contingente.

> Não existe ...nenhum limite em si do que seja nocivo ou inócuo, também com respeito ao crime, do que seja suspeito ou insuspeito, do que deva ser proibido ou ser controlado, ou do que que tenha de ficar isento de proibições, de controle e de suspeita, de inquirição e de prestação de contas. São os costumes, o espírito do resto da constituição, a respectiva situação, o perigo do momento, etc., que dão as determinações mais precisas *(Hegel, 1996: 67)*.

É tarefa da Polícia Administrativa, na sociedade civil-burguesa, a resolução dos conflitos sociais relacionados à subsistência e ao bem-estar de todos os seus membros. O que é empreendido primeiramente pela vigilância assídua da atividade econômica. Sabe-se que nesta sociedade, o sujeito possui a liberdade de realizar toda espécie de transação que desejar. Todavia, na inter-relação coletiva com vistas à satisfação das carências no plano do mercado, surgem situações que motivam o interesse mútuo, bem como é natural o advento específico de organizações destinadas ao uso comunitário. Hegel destaca que: "*essas tarefas universais e organizações de utilidade comum exigem a vigilância e a prevenção do poder público*" (Hegel, 1996: 68). Além do mais, o intercâmbio entre produtores e consumidores, por sua vez, deve submeter-se também à regulação por parte desta autoridade suprema, considerando-se que os interesses diferenciados de ambos são suscetíveis de permitirem o engendramento de controvérsias e desavenças generalizadas. Segundo Teixeira (1985), Hegel repousa a regulação da atividade econômica especialmente em duas ordens de fatores a primeira define a exigência da soberania do consumidor, que possui o direito, enquanto comprador, de não ser enganado a segunda diz respeito à interdependência setorial

entre os diversos ramos da economia, exigindo este, por sua vez, uma direção universal.

O princípio da sociedade civil-burguesa baseado na liberdade subjetiva, em última análise, invoca o interesse de que inexista um poder superior disposto a regulá-lo. Mas é justamente tal poder de controle que lhe permite o retorno ao universal. Este, portanto, na figura da Polícia Administrativa, tem como tarefa realizar tal medida. "*a vigilância e a prevenção da polícia administrativa tem por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais"* (Hegel, 1996: 69). Cabe ao Poder Público, afora isso ainda, fornecer, sobretudo, uma estrutura básica à sociedade por meio do gerenciamento e da legislação do trabalho que se destina à construção de obras de interesses coletivos, como, por exemplo, iluminação pública, construção de canais, pontes, que deve somar-se à avaliação e à interferência nas faltas cotidianas, serviços de saúde pública, etc.

Os indivíduos, na sociedade cvil-burguesa, são pessoas autônomas que têm a possibilidade de participação na riqueza social, apesar de esta participação sofrer a influência dos acontecimentos contingentes. O Poder Público, não obstante, assegura-lhe trivialmente sua proteção e a de suas posses. As pessoas, com efeito, foram constrangidas a abdicar da família e tornar-se membros desta sociedade. Assim, elas têm "*direitos e pretensões em relação a ela, tal como os tinham na família. A sociedade civil-burguesa tem de proteger o seu membro, defender os seus direitos, assim como o indivíduo singular tem obrigações correlatas aos direitos da sociedade civil-burguesa*" (Hegel, 1996: 71).

Em outros termos, a sociedade civil-burguesa, com a dissolução da família, passou a desempenhar o seu papel, assumindo-se como "*família universal*". Neste sentido, lhe é de direito intervir objetivamente na

educação dos cidadãos, posto que esta implica diretamente os destinos da sociedade, quer dizer, *"refere-se a capacidade de tornar-se membro da sociedade"* (Hegel, 1996: 71). No que tange, portanto, a este aspecto: "*a sociedade tem o direito de proceder [...] segundo as suas maneiras de ver comprovadas a esse respeito, de coagir os pais a enviar os seus filhos à escola, a fazê-los vacinar contra a varíola etc*" (Hegel, 1996: 72). Não se trata aqui, todavia, de intervir na direção escolhida pelo indivíduo, como quer Benjamin Constant, no protoliberalismo que professa, no seu texto já mencionado. Nem mesmo de partilhar com uma forma de liberdade tal qual preservavam os homens no mundo antigo. Condorcet, citado por Constant, lembra-nos que os antigos ignoravam a noção dos direitos individuais e assemelhavam-se a máquinas em que a lei regula as molas e dirigir as engrenagens. Partilhar com tal submissão, não obstante, seria recusar o próprio fundamento da sociedade civil-burguesa.

Tal sociedade, responsável que é por seus membros, pela atuação da Polícia Administrativa, deve impedir a ampliação da pobreza, ou propriamente o surgimento da plebe. "[...] na medida em que cada homem tem o direito de reclamar dela a sua subsistência, essa tem de protegê-lo também contra si" (Hegel, 1996: 240). Não é dado ao sujeito, portanto, o direito de pôr em risco a sua própria subsistência e nem a de sua família. É neste sentido que Hegel condena, primeiro, a prodigalidade e, depois, argumenta em detrimento da preguiça.

O poder reconhece claramente as contradições da sociedade civil-burguesa. Ele próprio alerta-nos que a miséria é passível de ser engendrada já que nesta sociedade há o predomínio da existência do arbítrio e da contingência. No que respeita ao alastramento da miséria, o Poder Público, na figura da Polícia Administrativa, possui o dever de atuar no sentido de mediatizá-la.

> O poder universal assume o lugar da família junto aos pobres, tanto no que respeita ao que imediatamente lhes falta, quanto no que respeita à disposição de ânimo da aversão pelo trabalho, à malignidade e a outros vícios mais, que surgem de tal situação e do sentimento da sua injustiça (Hegel, 1996: 73).

Nesta problemática da miséria, o empenho da autoridade deve voltar-se para a descoberta do que não é contingente, tanto na miséria quanto no socorro a ela. "*O elemento da esmola, das fundações, assim como do aceder lamparinas diante das imagens de santos, etc...é complementado pelos estabelecimentos públicos para pobres, por hospitais, pela iluminação das ruas etc*"(Hegel, 1996: 73-74). Importa, pois, privilegiar o universal em detrimento do particular e da contingência. "*Deve-se estimar a situação pública tanto mais perfeita quanto, em comparação com aquilo que é organizado de maneira universal, menos resta a fazer ao indivíduo por si segundo a sua opinião particular*" (Hegel, 1996: 74).

5. Nos parágrafos nos quais Hegel se ocupa com a dialética da moderna sociedade industrial, é retomada a questão do antagonismo de classes decorrentes do processo crescente de industrialização. Segundo Hegel, tal processo, ao mesmo tempo que propicia a acumulação da riqueza, produz também a dependência e o pauperismo. Registra o filósofo: *"a pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas*" (Hegel, 1996: 75).

Na visão de Hegel, a sociedade civil-burguesa mostra-se impotente para resolver o problema da pobreza. Em primeiro lugar, é um imperativo que a subsistência do indivíduo seja assegurada pela mediação do trabalho, visto que este é um princípio básico desta sociedade. De outro lado, se esta fosse mediada pelo trabalho, teríamos uma produção

excessiva, sem ter, ao mesmo tempo, o contigente de consumidores. "*Aqui torna-se manifesto que, no excesso de riqueza, a sociedade civil-burguesa não é rica o suficiente, isto é, que, na riqueza patrimonial que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe*" (*Hegel, 1996: 76*).

Diante deste quadro, a sociedade civil-burguesa é pressionada ou mesmo encontra a solução para o problema em questão através do estabelecimento da inter-relação com nações distantes. Quer dizer, tal realidade a impele "*para fora e para além de si mesma*" (Hegel, 1996: 77). Consequentemente, instauram-se as relações comerciais em nível mundial. Este ponto da reflexão de Hegel lembra-nos Benjamin Consant em seus textos citado nos desenvolvimentos anteriores. O escritor francês ressalta que os modernos, pelas luzes engendradas, desenvolveram o comércio que veio efetivamente substituir a guerra. Ele é o responsável pela introjeção da unidade maior dos hábitos e costumes dos povos e pela proximidade das nações, de maneira que "*os chefes podem ser inimigos; (enquanto) os povos são compatriotas*" (Constant, 1985: 23).

Para Hegel, o advento do comércio nos termos mencionados, permite o desenvolvimento do processo de colonização. As nações mais ambiciosas terminam por descobrir o caminho do mar que as leva para outros continentes. Dessa forma "como o princípio da vida familiar tem por condição a terra, o solo firme e os bens fundiários, ...a indústria tem por elemento natural o mar que a anima e impele para o exterior" (Hegel, 1996: 77).

O processo colonial se desenvolve ou esporadicamente ou de modo sistemático. "(Esta) *segunda modalidade de colonização, inteiramente diferente da primeira ...é induzida pelo Estado com a consciência e a regulação do modo conveniente à sua execução"* (Hegel, 1996: 79). É interessante

notar que, para Hegel, constitui-se em algo, por assim dizer, lucrativo o fato de uma colônia conseguir desprender-se da mãe pátria. Isto é uma grande "*vantagem para o estado da mãe pátria, assim como a libertação dos escravos para o senhor*" (Hegel, 1996: 79).

Com efeito, o sujeito ou a particularidade, pela coação que sofre do Poder Público, na figura da Polícia Administrativa, toma o "*universal (como) fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade*". Disto resulta, que "o elemento ético retorna à sociedade civil-burguesa como algo imanente a ela; isso constitui a determinação da corporação" (Hegel, 1996: 79-80). Esta, não obstante, associa-se estritamente ao estamento da indústria, posto que tal estamento, voltado à particularidade, empenha-se na transformação do produto natural com a imprescindível mediação do trabalho de todos.

Sabe-se que a sociedade civil-burguesa caracteriza-se por gerar a contínua multiplicação de particularidades. Nesta, a satisfação das carências corriqueiramente incita uma crescente divisão do trabalho. Por força exatamente desta divisão, formam-se as corporações.

Todo membro da sociedade civil-burguesa de acordo com sua habiidade natural e particular termina por fazer parte de alguma destas corporações. Nesta sociedade, a honra profissional do indivíduo advém do fato de ele estar vinculado a uma destas. Desde o instante que o indivíduo se torna membro de uma corporação, ele é identificado como pertencente ao todo. "*Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a que esta funda na sociedade civil-burguesa*" (Hegel, 1996: 84).

Segundo Hegel, a corporação possui o direito de "*prover aos seus próprios interesses"*. Ou seja, a ela é dado o direito de aceitar membros de acordo com as suas aptidões e retidão. Além disso, tem o direito de

intervir, junto aos seus membros, em seu favor como uma segunda família.

> Privilégios enquanto direitos de um ramo da sociedade civil-burguesa compreendidos numa corporação [...] são somente determinações tornadas legais que residem na natureza da particularidade de um ramo essencial da própria sociedade (Hegel, 1996: p. 81)

CONCLUSÃO

Hegel enfatiza que, nos estados modernos, o indivíduo participa timidamente nas coisas que ele chama "*tarefas universais do Estado"*. Para o filósofo, é justo que a liberdade que o sujeito possui seja completada com a liberdade política. "*É necessário, contudo, garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na Corporação*" (Hegel, 1996: 85). A assertiva hegeliana, nesse ponto, parece ser consonante com o argumento final de Benjamin Consntant (1985). Este aduz que, afora a garantia dos direitos individuais dos indivíduos, é de direito "*consagrar a influência deles sobre a coisa pública*" (Constant: 1985: 25).

A corporação, contudo, representa a "*eticização de um empreendimento industrial isolado*" (Hegel, 1996: 85). Esta requer, para não mergulhar em um corporativismo à moda antiga, "*a vigilância superior do Estado*" (Hegel, 1996: 85). "*O fim da corporação como fim retrito e finito ... tem a sua verdade no fim universal em si e por si e na sua realidade efetiva absoluta; a esfera da sociedade civil-burguesa passa, portanto, além de si ao Estado*" (Hegel, 1996: 85-86). Este aparece como resultado, no entanto, é o "*verdadeiro fundamento*".

> Na realidade efetiva, o Estado em geral é, muito mais, o que é primeiro, sendo que somente no meu interior a família, pela primeira vez plenamente se forma e transforma em sociedade civil-burguesa, e é a própria ideia do estado que se divide nesses dois momentos (Hegel, 1996: 86)

A sociedade civil-burguesa, em suma, encontra-se bem organizada formal e juridicamente. Porém o fato de nela preponderar o respaldo aos interesses pessoais e à particularidade impede de forma absoluta que se efetive a liberdade concreta. A família e a coprporação são, de fato, as duas raízes éticas do Estado; mas este é o verdadeiro fundamento porque é nele que se dá a superação de todos os antagonismos, e se atinge o plano da universalidade concreta.

Parafraseando Norberto Bobbio (1995), o Estado é o poder político organizado que visa estritamente a fins universais. O mesmo, estruturado a partir de regras bem definidas, consegue, pois, conciliar o universal e o particular, isto é, ele alcança efetivamente o intento de integrar os interesses pessoais com os da coletividade.

13

FEUERBACH: AFIRMAR O HOMEM COMUM

1. Henri Arvon (1964) entende que se encontra em Feuerbach e sua produção especulativa e teórica mais do que a popularização do iluminismo em solo germânico, mas sim a expressão de um engenho trazendo contribuição original, apesar de ser reduzido, muitas vezes, a mero ponto de passagem entre Hegel e Marx, estes dois gigantes, justo pelo erro, segundo ele, de permitirmos que termine sufocado nesse ponto intermediário.

Essa ideia do comentador acima, que é um pesquisador que contribui bastante com os estudos feuerbachianos neste universo, de fala francesa, no século passado, rondando os 150 anos de nascimento do filósofo alemão, ocorrido em 1804, em Landshut, no sudeste da Alemanha. Semelhante referência parecendo digna de nota, talvez, pois o pai do materialismo antropológico não havia chego ainda a ser estudado exaustivamente em nenhum lugar, seja fora ou dentro do meio acadêmico, mesmo que pudesse valer o empenho, malgrado chegue causar dúvidas, persistentes até o presente.

2. Embora concorde com este comentário do exegeta francês, tendo a pensar que o julgamento e avaliação de Feuerbach a partir dele mesmo, e não pelas impressões geradas por Marx principalmente, no seu esforço de interpretação, auxilia a resgatar um pensador inovador, original, deixando de lado essa suspeita particular, desejando entender que este mesmo pensamento contribui para se avaliar, com mais precisão, na verdade, o ateísmo por este estabelecido, cogitando ponderá-lo,

minimizá-lo, em certa medida. Trata-se de algo viável, de fato, quando é separada a argumentação negativa e a argumentação positiva que o filósofo de Trier produz sobre a especulação aparentemente monotemática de nosso autor. É verdade que ambos os filósofos realizam, com efeito, uma crítica pesada, contundente, acerca da religião, sobretudo a cristã, pelo seu tamanho e pela sua repercussão, seu impacto, gerado, no nosso meio. Feuerbach não deve ser reduzido à imagem, entretanto, por este criada, pelo crítico maior do capitalismo, à época, com sua guinada negativa, porque isso auxilia no desenvolvimento de um equívoco robusto.

3. Semelhante reparo, igual exercício, tal atividade, para fins didáticos só, e mesmo acerto, quem sabe um ajuste, no sentido metodológico, visa dizer que Feuerbach quer se fazer absolutamente descrente, mas apenas na direção do que existe de falso, e mesmo alienante, na consciência moral, na religião cristã especialmente, algo que se completa, pela imagem por mim nutrida, por mim alimentada, com o recurso à passagem que muito se visita, reproduzindo-a, logo após, sendo até conhecida, da segunda edição das *Obras Completas* de Feuerbach, presente no prólogo, que vieram à lume em 1844, com a anuência do pensador, quando condenou aqueles que só sabiam julgá-lo enquanto ateu inveterado pelo fato de compreender, aliás, que sua meta é maior do que essa, abandonando a intenção de se mover no âmbito, digamos, simplista, denunciado pelas leituras reincidentes, pela análises apressadas, falsas, equívocas.

Transcrevo a passagem - do escrito do filósofo - para melhor cumprir o propósito ilustrativo que aqui conservo, manifestando-o, distante de visar, é fato, qualquer forma de sentido exaustivo, estando preocupado mesmo apenas com esta serventia, esta utilidade mínima, ante

tanta precipitação que acontece, no plano exegético. Categoricamente falando, diz Feuerbach:

> Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu não sabe nada de mim. A questão de se Deus existe ou não, a contraposição entre teísmo e ateísmo pertence aos séculos XVII e XVIII. Eu nego a Deus. Isto quer dizer em meu caso: eu nego a negação do homem. Em vez de uma posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real se converte necessariamente em negação do homem, eu proponho a posição sensível, real e, portanto, necessariamente política e social do homem. A questão sobre o ser ou não ser Deus é em meu caso unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem (FEUERBACH apud ARRAYÁS, 1993, p. XXXI).

4. Semelhante perspectiva sombria, negativa, que impõe este rótulo dispensável, servindo a carapuça de ateísta inveterado, sendo sem solução total sobre Feuerbach, mas que desejo, mesmo assim, amenizar, estreitando-a em algum grau, para ressaltar o que o interessa de fato; haja vista que essa não é de toda correta, verdadeira, legítima. É certo que poderia reunir a colaboração de Friedrich Engels, neste projeto, ao estabelecer sua escrita visando homenageá-lo, mas carrega seus preconceitos, transportando também, sem se importar muito, seus contrapesos visíveis.

Esse, perto do final de sua vida, conforme narra na "Nota preliminar", do texto que pretendia escrever em versão atualizada, destaca que havia certa dívida para com Feuerbach, visto em separado, por ele mesmo. Essa ideia se reforçou ao retomar o contato com o propósito de A *ideologia alemã* que ainda não havia sido publicada, acontecendo só recentemente, no século XX, e que escrevera com Marx em Bruxelas, na Bélgica, em 1845-6, numa espécie de exílio intelectual; pois devido "*novas circunstâncias imprevistas*" no próprio espaço em que haveriam de

ser impressas inicialmente, tiveram de esperar o momento propício, encontrando neles o entendimento disto, mesmo com a surpresa gerada, pois o papel havia se cumprido que era, segundo eles, se afastarem, de vez, da consciência filosófica anterior, fundada em fontes idealísticas, abstratas, enfim, hegelianas. Então Engels sentencia na aludida e já famosa nota: "*entregamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, de muito bom grado, pois nosso objetivo principal – esclarecer nossas próprias ideias – já fora atingido*" (ENGELS, 2016, p. 13); com o que se imprime uma espécie de consolidação do fundamento materialista de suas ideias.

5. É certo frisar que aquele desejo simples de homenagear Feuerbach, nutrido pelo parceiro intelectual de Marx já ao final de sua vida, com a retomada do material produzido na década de quarenta, do qual terminou por resultar a necessidade de uma nova versão para o texto, donde adveio *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* talvez tenha assumido efetivamente essa ambiguidade maior, pois despertou o senso de compromisso dele com toda uma vivência cuja diferença com o que seria um trabalho estritamente teórico se sabe que existe possuindo um poder maior de contágio. Neste movimento de recuperação da memória deles, da lembrança da publicação de *A essência do cristianismo* por Feuerbach em 1841, originariamente, neste período em que triunfa em definitivo a ação dos hegelianos de esquerda, contrários ao conservadorismo político, próprio do abstracionismo e da inércia da ala reacionária, conservadora, dos adeptos de Hegel à direita, se fizeram todos, diz Engels, por um momento feuerbachianos, beneficiando-se ele com o atendimento de uma demanda estabelecida por Starcke que lhe pediu que redigisse sobre Feuerbach. Passemos em suma a palavra a Engels:

.... a grande maioria dos jovens hegelianos mais combativos, levados pela necessidade prática de lutar contra a religião positiva, tiveram que se voltar para o materialismo anglo-francês. E, ao chegar aqui, viram-se envoltos num conflito com o sistema de sua escola.. (ENGELS, 206, p. 26-27)

Foi então que apareceu *A essência do Cristianismo* de Feuerbach. De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia, ela constitui a base sobre a qual os homens cresceram e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; e os entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, nada mais são que outros tantos reflexos fantásticos de nossa própria essência. Quebrara-se o encantamento: o 'sistema' explodia em pedaços e era posto de lado – e a contradição ficava resolvida, pois existia apenas na imaginação. Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode fazer uma ideia do que significou. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em 'feuerbachianos'. Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em *A Sagrada Família.*[1] (Id., p. 27)

Feuerbach quebrou o sistema e o pôs simplesmente de lado. Para liquidar uma filosofia não basta, porém, proclamar pura e simplesmente que ela é falsa. E não se podia eliminar uma obra tão gigantesca como a filosofia de Hegel, que exercera tão vasta influência sobre o desenvolvimento espiritual da Nação, pelo simples fato de fazer caso omisso dela. Era necessário 'superá-la', de acordo com seus próprios postulados – isto é: destruindo criticamente sua forma, mas conservando o novo conteúdo adquirido por ela. Veremos adiante como isso se fez (idem, p. 28)

[1] Escrito por Marx e Engels e publicada em Frankfut em 1845, possuindo traduções em vários idiomas e edições atualmente.

Antes de encerrar, contudo, meu propósito no texto, é útil transcrever as últimas linhas que vem apresentar o fecho da primeira seção, já que o objetivo é mapear quando este deixa de ser admirado pelos jovens hegelianos, combativos e progressistas, especialmente por Marx & Engels. Ei-lo: "*Nesse interim, veio a revolução de 1848 e pôs de lado toda a filosofia, com a mesma desenvoltura com que Feuerbach pusera de lado seu Hegel. E, com isso, o próprio Feuerbach passou a segundo plano*" (id., ibd.)

6. Não foi objetivo aqui dedicar, por certo, o estudo ao ensaio de Engels, mas parece válido essa indicação de alguns pouquíssimos elementos prós e contras, que retiram a oportunidade do escrito, aliás, representar algo somente positivo no trabalho de história do pensamento, de fidelidade à memória sem mascará-la, esclarecendo porquê tem de ser lido com atenção no quesito ser justo para com Feuerbach.

Afastando o descuido ou despreocupação muito presente em quem não está pesando o prejuízo que pode significar sua fala no desinteresse, na incompreensão, em face do autor ou escritor que quer, que deseja, motivar a ampliação da leitura para observar que o seu senso mítico, seu impulso teológico, para encontrar no homem a figura que tanto busca louvar e enaltecer, sinaliza onde radica o problema, indica onde aporta a dificuldade que é a do mundo ocidental, não se podendo nem o tirar nem o pôr, mas aceitar que o é, pois não se trata de uma excessão a regra, a rigor, ainda que possa exalar simpatia por gerar alguma ressalva e proteção ao homem, antes de mais nada, pecando por divinizá-lo, mesmo que contestasse se aqui estivesse.

14

NO APAGAR DAS LUZES

à Maria Marlene Barbosa da Silva

23-02-1945 [76 anos]

Parabéns à Você
Muitos anos de vida
Nesta data Querida
Muitas Felicidades

A

Se consolo há, está no fato de que a essência, do pensamento, está no diálogo,
Quer dizer, se não há diálogo, não há pensamento.
Mas, como se dá o diálogo? É preciso que haja a presença de várias pessoas!
Para este terminar, efetivamente, por se estabelecer?
Parece que não, bastando haver um ser único!
Em atividade, de ser humano, que este se processa
Então, é isso que surge colocado!

B

A distância é grande, mas, proximidade e distância, se constituem no
Detalhe desta unidade.
E isso quer também dizer que o que pode haver de pior,
tem a companhia do melhor, que é seu oposto, para existir.
A certeza de que precisaria estar, aqui e agora, que é acompanhada,
neste momento, pela dúvida, que é seu oposto.
É o que me permite, nesta distância, fazer-me próximo,
Para dizer que, se tristeza há, estar aqui,
Longe,
É uma alegria, poder tê-la,

Aqui conosco, para iniciar, este novo ano de vida,
Desejando-lhe saúde, se foi seu oposto, a doença,
Que, por bem pouco,
A nós, quase, privou,
Desta
Possibilidade!

C

Ora, a chance, terei, da dedicatória,
Que ficou, pra trás,
A qual, é certo, quem sabe, virá,
Mais, pra frente!
neste, sim, que é,
Sábio!
Ser!

Londrina/PR
Verão 2021

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente escrito encontra a oportunidade de sua produção e atualização, agora pouco mais de duas décadas de sua versão inicial, passando a se constituir praticamente em um outro trabalho, com a ampliação e implemento de textos e o próprio amadurecimento e consolidação do projeto originário, sem mudar, notadamente, a direção teórica e metodológica, mas sim assumir maior verticalidade e clareza.

O mesmo desafio de achar um modo intermediário de expressão trazendo o propósito de manter o estatuto da sabedoria especulativa e política descartando que filosofia prática é menos filosofia, entendendo-se que a maneira de se relacionar com o objeto é que define a natureza do conhecimento e do discurso, e aquele informado pela pergunta é que gera complexidade maior quando busca apreender o fundamento, a essência última, que faz desaparecer, mas enquanto um projeto apenas, todo o enigma. Logo, não é por vaidade, arrogância, impafia, prepotência, que a linguagem filosófica ganha toda sua densidade e que as questões seguem abertas, geralmente.

Aqui neste esforço da mediação, de não nos deixarmos abandonado aos falsos saberes e os produtos culturais descartáveis de fato, vem juntar-se, dando suas razões, a pesquisa filosófica desenvolvida, por mim, como um todo, e seu amadurecimento obtido ao longo dos anos de estudos contínuos, não interrompidos, e persistentes. Ora, daí se inserem também as investigações da pós-graduação, para formação de pesquisador, as várias experiências com atividades e projetos, o volume de

produção intelectual com a publicação de artigos, livros, organização de livros, orientações, etc.

O curioso é que não aconteceu uma ruptura com um dado modo de entender a vida concreta e o pensamento, e toda a relação converge para o desenvolvimento desta unidade natural. Então, aquela iniciativa do começo de escrever para os jornais se conecta a este despertar das origens do filosofar de que fala Karl Jaspers, com este móbil do presente, que nos cobra sem precisarmos mergulhar no isolamento absoluto do mundo produzindo, pois, essa conexão geral que é até da natureza, apesar de nunca estar terminada a trajetória que sempre é projeto em curso, em algm estágio do caminho. Digamos que estaria eu aqui gerando minha creditação da extensão não esquecendo que existe o mundo e o grande público, mas que há esta esfera, do silêncio necessário, para a geração deste saber específico, mesmo que se apresente em nível de iniciação uma vez que para conhecer é preciso exercitá-lo, e desde o começo.

Ora, creio que cabe registrar, então, o que aparecia enquanto explicação para a escrita do livro na edição inicial e ver-se-á que a mola propulsora é idêntica. Este encontrou a fonte geradora de seu projeto, primeiramente, em duas experiências práticas muito significativas: aulas de filosofia ministradas em cursos de graduação de outras áreas do conhecimento humano e artigos produzidos para jornais e revistas acadêmicas no começo da carreira profissional onde se discutiu questões morais e políticas buscando ponto de apoio no pensar filosófico, no legado da tradição. A ideia era organizar o livro, inicialmente, mantendo os escritos, que haviam sido elaborados, na sua forma original, mas foi necessário reavaliar essa decisão a partir do momento em que passei a dar aulas no curso de filosofia em Toledo/PR.

Seria um equívoco levar ao público em geral, na forma de livro, os trabalhos do modo como estes se apresentavam, pois se constituíam em reflexões lacônicas que careciam de serem aprofundadas um pouco mais, lapidadas. O resultado que se tem agora, com doutorado, pós doutorado, etc., segue sendo um modesto escrito estruturado a partir de textos que não representam reflexões prolixas, densas, enfadonhas, mas uma tentativa de definir o sentido da filosofia, o papel facultado à escrita, esforço de falar do primado da ética, do valor da liberdade, e da função que compete ao saber científico e filosófico na sociedade atual, sem operar com um jargão hermético, acessível somente aos especialistas e abdicando de estender-se demais nas discussões relativas aos assuntos tratados.

Desse empenho, de chegar ao meio termo no que tange à forma de expressão, resultou que o trabalho não é próprio, dizendo por modéstia quiçá, aos estudiosos avançados de filosofia e ciências humanas, mas pode ter utilidade para quem está se iniciando na pesquisa, tem condições de servir ao estudante de outras áreas do saber, mas sem afungentar e apagar o desejo e interesse do indivíduo leigo, afastado do ambiente acadêmico, mas pressionado, tocado, pela sã curiosidade.

A satisfação é alcançada, para completar a atualização da escrita aqui, ao encontrar-se saídas criativas, diferentes, para demandas novas. Afinal, não poderia gerar um desmerecimento da obra especulativa a ampliação de seu alcance popular, seguindo informado verdadeiramente pela pergunta. Igualmente, a trama das ideias, o modo de constituição do discurso, para garantir o elo, a unidade natural, entre autor e texto, não primar pela artificialidade e pelo formalismo vazio, haveria de reforçar a coerência e nexo geral.

Este é um aspecto amplo, batendo bem com, a maneira como é descrito Jean-Jacques Rousseau, o lugar que é a ele reservado, e este destaque que recebem suas ideias, as quais ultrapassam as barreiras de uma empresa excessivamente teórica e abstrata, como o é a de grandes pensadores, destacados academicamente por enfrentarem problemas filosóficos importantes, sendo contemplados com o êxito e reconhecidos no quadro do iluminismo [estou pensando aqui em Hume e Kant]. Vale transcrever parcialmente o comentário, brilhante exegese, extraído de um texto donde não se esperaria, por seu caráter de introdução:

> Rousseau foi contemporâneo de grandes pensadores como Kant e Hume, mas, ainda assim, sua obra teve um alcance popular bem maior que a de ambos. Kant e Hume podem ter sido filósofos superiores em um sentido acadêmico, mas o mero poder das ideias de Rousseau foi inigualável em sua época. Na verdade, ele foi, certamente, o menos intelectual de todos os grandes filósofos [...]. Foi ele o primeiro a deslocar os temas da liberdade e da irracionalidade para um domínio menos intelectualizado (Strathern. 2004, p. 7).

Malgrado essa noção, esse entendimento, pessoal mesmo, acerca de Rousseau, tenho claro o ganho de não se viver de produzir idolatrias, de o saber especulativo ser marcado por sua singularidade, e que o caráter abstrato, teórico, criado pelo idealismo, deve lhe acompanhar, permitindo uma visão da totalidade do real. Cabe perguntar, porém, se é consumada a unidade que se estabelece na realidade social, se nos resumirmos a essa unilateralidade. Em termos práticos, é claro, vai haver um ponto de aproximação entre o objetivo e o subjetivo, entre o teórico e o prático, entre o elemento espiritual e o material, enfim, entre a esfera individual e a dimensão coletiva, mas criam-se abismos maiores ou menores, etc.

Por ter esse conceito é que não me furto de trazer a reflexão de Hegel para cá, sugerindo ou mostrando avanços e limites até, em relação ao pensar anterior, da filosofia do direito, de Hegel, e também , de certa forma, de Feuerbach, não tão evidentes em sua crítica da religião talvez, mas pelo poema que termina autorizando justo uma ideia abstrata, teórica, de homem, que tanto este quer supostamente condenar, embora sua geração aqui esteja associada a uma sensibilidade rousseauniana.

A dimensão dialógica, pioneira, elogiável, que é manifestada em Feuerbach, se for radicalizada na forma como ele a apresenta no despertar, no nascer, da religião, na *Essência do cristianismo*, sendo melhor este podendo alcançá-la na sua origem, na origem da religião, fora da atmosfera alienada em que aquele estaria colocado, encontrando em Marx um argumento de repúdio, buscando este desfazer-se da necessidade que o homem tem da presença viva desta instituição, quer dizer, da religião mesmo. Certos intérpretes do pensamento de Marx, como é o caso de Celso Frederico (2009) vêem aqui uma preparação da ruptura do filósofo de Trier com o pensamento de Hegel e de Feuerbach, consumando-se com esta sua visão ateística.

Apesar de enxergar Marx enquanto alguém que reconhece a importância do papel desempenhado por Feuerbach ao assumir uma posição firme ante o pensamento de Hegel à época que se tornou teologizado precisando reinventar o ponto de partida da filosofia, como propôs, criando o materialismo. Ao assumir essa posição, o pensador de Landshut traz a garantia do existencialismo cristão com o acento para a volta da transcendência. Ao momento presente é nesse ponto que consumamos, segundo Karl Jaspers, o fechamento, enquanto projeto, do ideal, preenchendo os vazios necessários.

Essa imagem, a imagem da "*orientação filosófica da vida*", embora não possa ser entendida enquanto alvo facilmente alcançável é projeto a ser perseguido, mesmo correndo-se riscos, representando um desafio para o homem, e que este tem de viver ele mesmo, mas buscando a comunicação com o outro:

> O filósofo, depois de se ter orientado na terra firme – a experiência realista, as ciências particulares, a metodologia e estudos das categorias e ter percorrido por tranquilas sendas o mundo das ideias, chega aos confins dessa terra e, qual borboleta que quisesse fazer-se ao largo, esvoaça por fim à beira-mar, tentando enxergar um navio onde embarque para a descoberta e exploração da unidade que está presente como transcendência. À espreita da nave – o método do pensamento filosófico e da orientação filosófica da vida – que avista e, todavia, não alcança definitivamente, não se poupa a esforços e porventura às mais bizarras cabriolas (Jaspers, 1993, p. 124-125).

E depois completa, ainda, o filósofo alemão do século XX:

> Nós somos como essas borboletas e estamos perdidos se desistirmos da orientação da terra firme. Mas não nos contentamos em permanecer nela. Daí a insegurança do nosso esvoaçar, talvez ridículo aos olhos de quem assenta arraiais na terra firme, seguro e satisfeito, e apenas compreensível para quem esteja possuído da mesma inquietude. Para esse o mundo é um ponto de partida para o voo de que tudo depende, que cada qual tem de fazer por si embora acompanhado, mas nunca poderá ser objeto de uma doutrina propriamente dita (Idem, p. 125).

Direcionar o foco, nestas palavras conclusivas, para uma ponderação do posicionamento de Feuerbach, desde uma crítica de Marx, a partir de Frederico (2009), julgando-a procedente, mas recorrendo a uma defesa, por meio do existencialismo de Karl Jaspers, é justo porque, meditado por mim há anos, não me parecem fora de propósito suas

considerações; este autor apresenta rica contribuição, para o momento vivido, presentemente pela humanidade, no sentido global.

A discussão proposta por este ensaio aqui, sendo atualizada e ampliada, tem muito que ganhar com a contribuição lúcida e inteligente de Karl Jaspers, alargada por mim gradativamente na reflexão, assim como faço, sabendo da atualidade e da riqueza, pelo pensamento de Rousseau, de Sêneca, dentre outros, que costumam exigir atenção, neste esforço particular, de minha parte, tomando um pouco do tempo de que disponho, mas fazendo parte de uma escolha que realizo, sem informar-lhe com um agir dogmático, incorporando um modo cego de ver, à medida que se trata de uma filosofia de vida. Por outro lado, teoricamente falando, estamos diante de propostas de leitura, embora diferenciadas, sendo produzidas por mediadores de outra plana, que lêem o mundo e a vida com fineza, valendo sempre ser observados pelo público. Tomara que o leitor tenha tido oportunidade de conferir isso que termino de dizer, mesmo que seja parcialmente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência*; introdução ao jogo e suas regras. 12ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1981

ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar*. 22ª edição. São Paulo: Cortez/ Autores Associados, 1988.

ANTONIO REZENDE (org.). *Curso de Filosofia* – para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação. RJ: Zahar, 1986.

ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou La transformation du sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

ARVON, Henri. *Feuerbach*; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

BARATA-MOURA, J & MARQUES, V.S. (org.). *Pensar Feuerbach* – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de Essência do Cristianismo (1841-1991). Lisboa: Colibri, 1993.

BARRETO, Luís Pereira. *Obras filosóficas.* São Paulo: Grijalbo, 1967.

BLACKBURN, Simon. *Ética uma brevíssima introdução*. Trad. de Renato Prelorentzou. SP: Editora Unesp, 2020.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*: direito, sociedade civil, Estado. Tradução Brasileira de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson coutinho. 2ª edição. São Paulo: Editora da Unesp/Brasiliense, 1995.

BOBBIO, N. *Liberalismo e democracia.* SP: Brasiliense, 1988.

BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos.* 9ª edição. São Paulo: Cultrix, 1993.

BRITO, Raimundo de Farias. *O mundo interior*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

BRITO, Raimundo de Farias. *A base física do espírito.* 2ª edição. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.

BRITO, Raimundo de Farias. *Inéditos e dispersos*. Compilação de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1966.

CABADA CASTRO, Manuel. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach.* Madrid; La Editorial Catolica, 1975.

CAMPOS, Victória. *Concepciones de la ética.* Madrid: Editorial Trotta, 1992.

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado.* Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *La antropologia de Feuerbach y sus claves*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1999.

CECCON, Claudius et alii. *A vida na escola e a escola da vida.* 16ª edição. Petrópolis: vozes, 1987.

CHÂTELET, François. *Uma história da razão.* Entrevistas com Emile Noël. Prefácio Jean-Toussaint Desant. Trad. de Lucy Magalhães. Revisão Técnica de Carlos Nelson Coutinho. RJ: Zahar, 1994.

CHEVALIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas*: de Maquiavel a nossos dias. 3 ed. RJ Agir, 1973.

CONSTANT, Benjamin. "De la liberté des anciens comparée a celle des modernes". Paris: Librairie Guillaumin, 1872. Tradução Brasileira de Loura Silveira. *Revista Filosofia Política 2.* Porto alegre: L&PM, 1985.

CORBISIER, Roland. *Enciclopédia filosófica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

COSTA, Cruz. *A filosofia no Brasil.* Porto Alegre: Globo, 1945.

D'ALEMBERT, Jean Leron. *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines.* Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986. Tradução Brasileira de Denise Bottmann. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris: Gallimard, 1953. Tradução Brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Les principes de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953. Tradução Portuguesa de Alberto Ferreira. 3ª edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

DIDEROT, Denis. *De l'interpretation de la nature.* Oeuvres. Paris: Éditions Assézat, 1875, T.II. Tradução Brasileira de Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.

DIDEROT, Denis; ALEMBERT, Jean Leron d'. *Encyclopedie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Paris: Flammarion, Vol. II, 1986.

DOTTI, J.E. *Dialética y derecho*: el projecto ético-político hegeliano. Buenos Aires: Hachette, 1983.

D.W. HAMLYN. *Uma história da filosofia ocidental.* Trad. de Ruy Jungmann. RJ: Zahar, 1990, 416 p.

DUSAULX, Jean. *Des mes rapports avec Jean Jacques Rousseau.* Paris, 1798.

ENGELS, Friedrich. *Lette à Conrad Schmidt de 05 de auguste de 1890.* Paris: Éditions Sociales, 1951.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Edições ISKRA, 2016.

ESPÍNDOLA, Arlei de. *Rousseau-iluminista às avessas*. Campinas/SP: Editora PHI, 2019

ESPÍNDOLA, Arlei de. "Jean-Jacques Rousseau e a instituição política legítima". *Revista Tempo da Ciência.* Toledo-PR, nº 02, vol. 01, 1994. p.85-92.

ESPÍNDOLA, Arlei de. "A efetivação da liberdade no interior da sociedade civil burguesa de Hegel". *Revista Estudos Leopoldenses.* Série ciências Humanas. São Leopoldo-RS, vol. 34, nº 152, 1988, p.23-46.

ESPÍNDOLA, Arlei de. *Delineamentos de reflexões filosóficas e políticas*. Londrina/PR: Editora UEL, 2001.

FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes philosophiques* – Textes choisis (1839-1845). Traduit de l'Allemand par Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

FEUERBACH, Ludwig. *L'essence du christianisme*. Trad. de Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 2011.

FLEURI, Reinaldo Matias. *Educar para quê?* Contra o autoritarismo da relação pedagógica na escola. 6ª edição. São Paulo: Cortez, 1992.

FILHO, Barreto. Introdução. In.: BRITO, Raimundo de Farias. *O mundo interior*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. "Rousseau: o mundo político como vontade e representação". *Revista Filosofia Politica 2.* Porto alegre: L&PM, 1985.

FOULQUIE, Paul. *Le problème de la connaissance.* Paris: Éditions de l'École, 1964.

FRAILE, Guilhermo. *História de la filosofia*. 2 ed. Madrid: Editorial Católica, 1966, Vol. III.

FREDERICO, Celso. *O jovem marx; 1843-1844:* as origens da ontologia do ser social. 2 ed. SP: Expressão Popular, 2009.

FROMM, Erich. *Análise do homem.* 9ª edição. Tradução Brasileira de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação* – uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.

HARVEY, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion.* Cambridge: University Press, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia.* Lisboa: Edições 70, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas.* SP: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio.* Textos Didáticos: IFCH/UNICAMP, 1996.

HEGEL, G.W.F. *Princípios fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio.* Revista Ideias, Campinas (2), jul/dez, 1994.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del espirito.* México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Trad. de Rémi Laureillard. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

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

JASPERS, Karl. *Iniciação filosófica.* 8ª edição. Tradução Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

MACHADO, Geraldo Pinheiro. *A filosofia no Brasil.* 3ª edição. São Paulo: Cortez e Morais, 1976.

MATTOS, Carlos Lopes de. *O pensamento de Farias Brito.* São Paulo: Herder, 1962.

MARX, Karl. *A liberdade de imprensa.* Tradução Brasileira de Claúdia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 1980.

MARX, Karl. *Notas sobre as recentes instruções prussianas relativas à censura.* In.: MARX. K; ENGELS, F. *Sobre literatura e arte.* 3ª edição. Tradução Brasileira de Olinto Beckerman. São Paulo: Global Editora, 1986.

MIRANDOLA, Pico della. *Da dignidade humana.* Tradução Portuguesa de Maria De Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições Setenta, 1992.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideias da filosofia da Renascença.* Tradução Brasileira de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MONDOLFO, Rodolfo. *Estudos sobre Marx;* históricos-críticos. Trad. de Expedito Alves Dantas. SP: Editora Mestre Jou, 1960.

MORIN, Edgar. "A construção da sociedade democrática, após a queda do socialismo dito real e o papel da educação e do conhecimento para a formação do imaginário do futuro". Tradução Brasileira de Ester Grossi (Texto apresentado no: Seminário Internacional Sobre Aprendizagem: Construtivismo Pós-Piagetiano. Porto Alegre, 05 a 08 de dezembro de 1992).

NASCIMENTO, Milton Meira. *A farsa da representação política* – ensaios sobre o pensamento político de Rousseau. SP: Discurso Editorial, 2016, 224 p.

PALAVRAS que frutificam. *Revista Veja*, São Paulo, nº , p.126, jan. 2001.

PHILIPPE Sabot (éd.) *Héritages de Feuerbach.* Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

PHILONENKO, Alexis. *La jeunesse de Feuerbach* 1828-1841. Introduction a ses positions fondamentales. Paris: Vrin, 1990, Tomo I e II.

PLATÃO. *A república.* 6ª edição. Tradução Portuguesa de Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

REDYSON, Deyve; CHAGAS, Eduardo Ferreira (org.). *Ludwig Feuerbach*; filosofia, religião e natureza. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.

RIAZANOV, David. *Marx e Engels e a história do movimento operário.* Tradução Brasileira de Antonio Roberto Bertelli e Jorge Santana. São Paulo: Global Editora, 1984.

ROMANO, Roberto. "Autoridade científica e poder" (aula inaugural/curso de graduação). IFCH/UNICAMP, 1985.

ROMANO, Roberto. *Silêncio e ruído*; a sátira em Denis Diderot. Capinas: Editora da Unicamp, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire.* Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1959, T.I. Tradução Brasileira de Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3ª edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation.* Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1964, T.IV. Tradução Brasileira de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts; Lettres écrites de la montagne.* Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1964, T.III. Tradução Brasileira de Lourdes Santos Machado. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contrat social.* Oeuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard, 1964, T.III. Tradução Brasileira de Lourdes Santos Machado. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social.* 2 ed. SP: Nova Cultural, 1987.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social e outros escritos*. SP: Cultrix, 1971, 235p.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau*: o bom selvagem. SP: FTD, 119p.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. "Rousseau: o mundo político como vontade e representação". *Revista Filosofia Política,* Porto Alegre, RS L&PM, Vol. 2.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo.* 3ª edição. Tradução Brasileira de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada.* Trad. de Julio Carabaña. Madrid: Taurus, 1975.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Pensar a sensibilidade*; Baumgartem; Kant; Feuerbach. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

SÉNÈQUE, Lucius Annaues. *De la tranqüilité de l'âme*. Paris: Gallimard, 1962. Tradução Brasileira de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre; Edipucrs, 1993.

STRATHERN, Paul. *Rousseau (1712-1777) em 90 minutos*. Trad. de Maria Lucia de Oliveira consultoria de Danilo Marcondes. RJ: Zahar, 2004.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. de Luciana Pudonzi. SP: Loyola, 2005.

TEIXEIRA, F.J.S. *Economia e filosofia no pensamento político moderno.* Campinas: Pontes, 1995.

TEIXEIRA, Antônio Braz. *Ética, filosofia e religião;* estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro. Évora: Editorial Pendor, 1997.

TEIXEIRA, Antônio Braz. *O espelho da razão;* estudos sobre o pensamento brasileiro. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 1997.

TEJADA, Francisco Elias de. "Meditação brasileira no centenário de Farias Brito". *Convivium*, São Paulo, ano 01, nº 06, vol 01, novembro de 1962. p.3-15.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. Trad. de Mônica Cristina Corrêa. SP: Editora Barcarolla, 2008.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo.* SP: Loyola, 2015.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Porto: Editora Educação Nacional, 1953.

VELASCO, Sírio Lopez. *Ética de la producción:* fundamentos. Campo Grande: CEFIL, 1994.

VIEIRA, Padre Antônio. *Os sermões.* São Paulo: Difel, 1968.

VITA, Luís Washington. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.

VOLTAIRE, François. *Lettres philosophiques.* Paris: Garnier-Flammarion, 1964. Tradução Brasileira de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

WEBER, Thadeu. *A filosofia como atividade permanente em Farias Brito.* Canoas: Editora La Salle, 1985.

WEBER, T. "Dialética e política em Hegel". *Veritas,* Porto Alegre, 40: 160, 1995.

WEBER, T. "Dialética hegeliana". *Estudos Leopoldenses.* Ano XXI, Série Filosofia, 5, 1985.

WEBER, T. *Hegel, liberdade, estado e história.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DADOS DO AUTOR

Arlei de Espíndola
Http://lattes.cnpq.br/1091402079716643

Universidade Estadual de Londrina, CLCH, Dept. Fil.
E-mails: earlei@sercomtel.com.br / earlei@uel.br
Tel (043) 33377115 ou 9 99 627369

- Professor Associado do Dep. de Filosofia na Universidade Estadual de Londrina/PARANÁ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Filosofia Política, e Educação.

- Fez graduação, licenciatura em Filosofia, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos entre 1987-1992.

- Tem especialização em filosofia em História do Pensamento Brasileiro, realizado na Universidade Estadual de Londrina, entre 1993-1994.

- Fez mestrado (1999) e doutorado (2005) na Unicamp, o primeiro sob a orientação do Prof. Roberto Romano e o segundo sob a orientação de José Oscar de Almeida Marques.

- Estágio Pos doutoral (2016) na PUC/RS, sob supervisão do Draiton Gonzaga

- Participa das atividades do GIP-Jean-Jacques Rousseau, nas suas reuniões da ANPOF, junto ao GT Rousseau e o Iluminismo, nas atividades bi-anuais. Ultimamente, com colaborações, nos trabalhos do GEINFO/UFAL, por ser online, a pedido do Israel Alexandria.

- Principal projeto em curso: O papel d'*As confissões* na construção da unidade da Filosofia de Rousseau (nº 12944) – Vigência 15/09/2021 a 14/09/2024. PROPPG/UEL

- Tem um volume grande de publicações, envolvendo: livros, artigos de revista, coletâneas, etc., cobrindo uma gama considerável de autores e saberes, em especial, o que mantêm relação com Rousseau, o iluminismo, Filosofia helenística, ou mesmo, Feuerbach, Filosofia no Brasil, etc., e Karl Jaspers.

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