

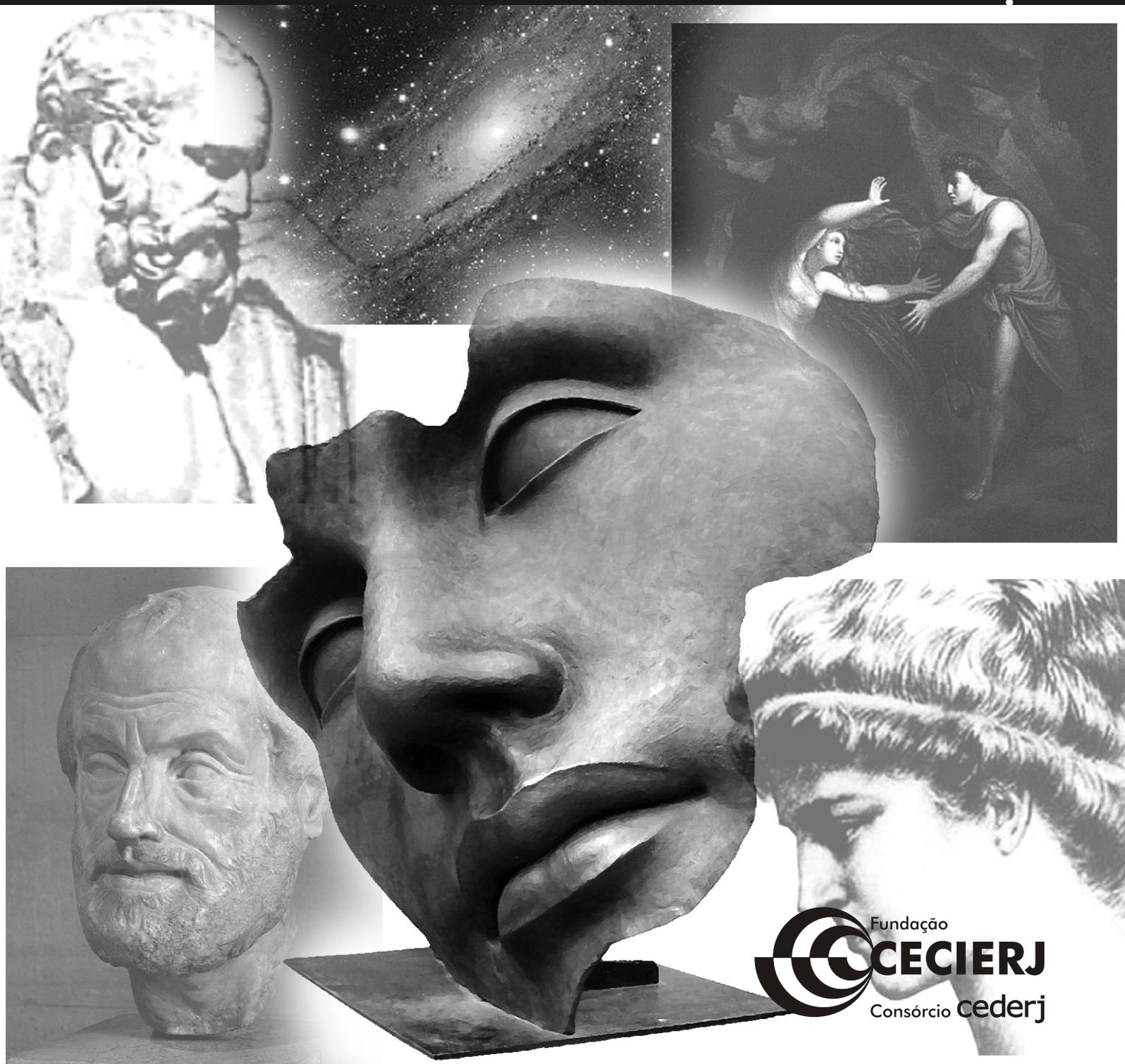
Claudia Beltrão

Patrícia Horvat

Volume 2



História e Filosofia





Fundação

CECIE RJ

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

História e Filosofia

Volume 2

Claudia Beltrão

Patrícia Horvat



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA



Ministério
da Educação



Apoio:



Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua Visconde de Niterói, 1364 – Mangueira – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20943-001

Tel.: (21) 2334-1569 Fax: (21) 2568-0725

Presidente
Masako Oya Masuda

Vice-presidente
Mirian Crapez

Coordenação do Curso de História
UNIRIO – Mariana Muaze

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Claudia Beltrão

Patrícia Horvat

COORDENAÇÃO DE DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristiane Brasileiro

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL E REVISÃO

Marcelo Oliveira

Mariana Pereira de Souza

Departamento de Produção

EDITORA

Tereza Queiroz

REVISÃO TIPOGRÁFICA

Cristina Freixinho

Daniela de Souza

Elaine Bayma

Patrícia Paula

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Jorge Moura

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Alexandre d'Oliveira

ILUSTRAÇÃO

Clara Gomes

CAPA

Clara Gomes

PRODUÇÃO GRÁFICA

Oséias Ferraz

Verônica Paranhos

Copyright © 2009, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

B453h

Beltrão, Claudia.

História e Filosofia. v. 2 / Claudia Beltrão, Patrícia Horvat – 2. ed. –
Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.

300 p.; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-551-3

1. História. 2. Filosofia. 3. Conhecimento filosófico. 4. Pensamento
medieval. II. Horvat, Patrícia. II. Título.

CDD: 100

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Alexandre Cardoso

Universidades Consorciadas

UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
Reitor: Almy Junior Cordeiro de Carvalho

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Vieiralves

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Aloísio Teixeira

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Motta Miranda

UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO
Reitora: Malvina Tania Tuttman

Aula 8 – A organização do conhecimento filosófico na Grécia Clássica _____	7
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 9 – Aristóteles e a consolidação da Filosofia _____	49
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 10 – A Filosofia no final da Antiguidade _____	87
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 11 – O pensamento medieval _____	125
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 12 – O espírito científico e o método _____	173
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 13 – A certeza como critério da verdade _____	215
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 14 – O Iluminismo e o sujeito da razão _____	247
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Referências _____	293

Aula 8

A organização
do conhecimento
filosófico na
Grécia Clássica

Meta da aula

Delimitar as contribuições de Sócrates e Platão para a consolidação e a organização do conhecimento filosófico na Grécia Clássica, designadamente no que tange às questões relativas aos estudos da linguagem.

Objetivos

Ao final desta aula, você deverá ser capaz de:

1. conhecer os elementos do método do diálogo crítico de Sócrates, base da chamada “questão socrática”;
2. conhecer a teoria das ideias de Platão e a importância do estabelecimento de princípios sólidos para o discurso.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é imprescindível ter em mão um bom dicionário da língua portuguesa. Buscar conhecer os termos constantes de dicionários da língua portuguesa é atribuição do bom estudante.

INTRODUÇÃO

A diversidade que há entre os homens e as ações e, por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas não admite, em nenhuma arte e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos (PLATÃO, 1974, p. 294b).

Os primeiros filósofos gregos equipararam, de um modo ou de outro, *linguagem* e *logos*. Se o ser humano é definido como um *animal racional*, é porque é um **ente** capaz de falar e, ao falar, refletir sobre o universo físico e humano e sobre a sua própria fala. A linguagem seria, então, ou um momento do *logos* (como em Pitágoras) ou o próprio *logos* (como em Heráclito e Parmênides), ou o equivalente da estrutura inteligível da realidade (como para os sofistas, que examinaram a linguagem tanto do ponto de vista gramatical quanto lógico e retórico).

Desde muito cedo, portanto, a questão da linguagem e a questão do real estão imbricadas. A despeito das diferenças entre as ideias desses *sophoi*, todos são unânimes em considerar a linguagem como *um* – ou *o* – aspecto formador da realidade. A linguagem é, para os primeiros *sophoi* gregos, a “linguagem do ser”. Vamos conhecer, nesta aula, outras abordagens da questão, voltando o nosso olhar para as ideias de Sócrates e Platão.

O pensamento, a linguagem e o ser em Sócrates

Lidar com as ideias filosóficas de pensadores como Sócrates e Platão implica a leitura atenta dos textos e fragmentos que chegaram até nós e o esforço, sempre inatingível, de ler as noções dos filósofos a partir de seu próprio contexto de pensamento, ou seja, procurando

Os **entes** são os objetos do mundo, reais ou ideais, que podemos nomear, qualificar, classificar, e dos quais podemos dizer que são. Para Martin Heidegger, os entes são bimórficos, caracterizam-se por mostrar-se, aparecer, manifestar-se, mas também por dissimular, desaparecer, sendo ausentes, errantes. Os entes estão, para ele, sempre no ser, que ele chama de *verdade*, e no não-ser, na dissimulação e na ausência, que ele chama de *não-verdade* (MARCONDES, 1998, p. 266).

suas reflexões no movimento dos diálogos e respeitando o modo específico de sua prática filosófica, isto é, o modo de expor suas ideias paulatinamente, segundo seu modo didático particular. Esse modo de pensar e expressar o pensamento pode causar uma surpresa e um certo estranhamento nos leitores hodiernos, acostumados a leituras mais ágeis e técnicas.

O movimento do pensar filosófico não é – nem nunca foi – uma espécie de “autoestrada” em linha reta, na qual atingimos velocidades extremas. Ao contrário, o pensar filosófico radica no movimento dialógico das ideias e de sua exposição, argumentação e crítica. Esse movimento não se configura como uma pesquisa esclarecedora e cabal de um objeto encoberto (que é a atitude do saber técnico e científico), mas sim como reflexão que nasce em união com o *logos* que se estuda, num modo de pensar e expor ideias pouco adequado aos hábitos (e vícios) “tecnicistas” atuais, que tendem a esvaziar o pensamento, priorizando o acúmulo de informações.

Longe de buscar “estocar” informações, o pensamento filosófico tenta assemelhar o nosso olhar ao de Zeus, o deus de larga visão, para participarmos do *logos*. Depois, segundo a própria origem da filosofia grega, a filha da *polis*, tenta olhar além do que vemos no presente, buscando o invisível nele, para melhor compreendê-lo.



Figura 8.1: Sócrates, segundo uma representação moderna (anônimo).

Fonte=http://byfiles.storage.msn.com/y1pk3YMrezAbX31apefMxZLEjtT7li-m22Pz8cqwuBZYBUin-WBx64r1oNRTfeSC30nZXFcsR_7Hvl

Sócrates (ca. 470–399 a.C.), um dos filósofos mais conhecidos de todos os tempos, não deixou nada escrito e o que sabemos sobre seu pensamento provém dos textos de seus discípulos e de seus adversários. Segundo Diógenes Laertios (II, 18 ss), era filho de Sofronisco, o escultor, e de Faenarete, a parteira. Provavelmente se dedicou à escultura durante um certo tempo e é possível que tenha sido levado a esculpir uma representação do ser humano à luz de suas ideias.

Nascido quando findavam as guerras contra os persas (490–480 a.C.), que marcaram o início da fase clássica da democracia ateniense, só deixou sua cidade para ingressar nas fileiras do exército ateniense, quando se tratava de defender a *polis* em conflito bélico contra Esparta (Guerra do Peloponeso). Sua atividade constante era conversar nas ruas e na praça principal de Atenas (a *agora*), com quantos quisessem conversar com ele. Sua habilidade principal consistia em persuadir e dissuadir, e seu método não era a exposição, mas o diálogo e, sobretudo, a interrogação.

Sócrates viveu no chamado “Século de Péricles”, ou seja, na época de maior brilho da cultura ateniense. Atenas, nesse momento, dominava os mares e era a cabeça de um poderoso império marítimo e comercial. Graças à proteção do político Péricles, artistas como Fídias e Ictino criaram as obras de arte que tornaram a cidade o centro artístico do Mediterrâneo da época, assim como filósofos como Protágoras de Abdera e Hípias trouxeram para Atenas o pensamento filosófico que vinha se desenvolvendo nas cidades gregas da Ásia Menor e do sul da Itália e Sicília.



O poder significativo da linguagem é uma questão fundamental no teatro grego. Termos éticos de importância crucial como justiça, bondade, nobreza, pureza etc. são constantemente postos em causa e redefinidos. O paradoxo de uma piedade ímpia está no centro da *Antígona* de Sófocles. O significado dos termos *sophrosyne* e *sophia* é fundamental, respectivamente, para o *Hipólito* e para as *Bacantes* de Eurípedes. As ambiguidades da linguagem, próprias das profecias e dos oráculos, determinam os acontecimentos destas e de outras peças. Sob este ponto de vista, o teatro não só reage ao minucioso exame crítico da linguagem, característica dos sofistas, mas também antecipa o propósito platônico de conferir estabilidade aos valores éticos no interior desse meio instável e traiçoeiro que são as palavras.

Esse foi o momento, também, do auge do teatro ateniense: Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, por exemplo, foram contemporâneos de Sócrates. Suas amigas, a filósofa Aspásia de Mileto e a sacerdotisa Diótima de Mantinéia (a quem Platão atribuiu a ideia de amor que apresenta no *Banquete*), assim como os médicos Hipócrates e Helena, são nomes de destaque numa Atenas cosmopolita, um centro de convergência cultural e artística, que se firmara como a cidade democrática por excelência.

Na democracia ateniense, exercida por todos os que usufruíam os direitos de cidadania, a função pública da palavra tornou-se fundamental. Era preciso estar preparado para a vida pública, saber falar em público, argumentar e defender suas ideias, assim como compreender os discursos que se contrapunham na praça pública. Competia ao ser humano investigar, desenvolver e aprimorar a linguagem para atender aos seus interesses e necessidades, pois o clima cultural e político de Atenas valorizava a "medida

humana”, a relativização dos valores tradicionais e a laicização das questões morais (VERNANT, 1969).

Assim, Sócrates desenvolvia suas ideias filosóficas em conversas com pessoas da *polis*, nas quais demonstrava que era preciso unir a vida cotidiana ao pensamento. Suas ideias eram desenvolvidas mediante diálogos críticos, dos quais os momentos fundamentais são a *ironia* e a *maiêutica*. Saber e fazer unidos, unindo o intelecto à **praxis**, este era o *modus operandi* socrático. Assim como os sofistas, Sócrates não se ligou aos temas do *kosmós* físico, mas se concentrou no *kosmos* humano.

Se na linguagem cotidiana a palavra ironia tem um significado depreciativo, em grego ironia significava o que chamamos de “interrogação”. Sócrates interrogava seus companheiros sobre aquilo que pensavam saber. No decorrer do diálogo, ele desconstruía as respostas dos interlocutores, evidenciando as contradições e os problemas que surgiam a cada nova resposta, levando os discípulos à consciência de sua própria ignorância quanto às consequências que podiam ser tiradas de suas afirmações, na maioria das vezes vagas e imprecisas (o *só sei que nada sei* socrático). A ironia era então um instrumento dos seus discursos. O método socrático por excelência, a maiêutica (em grego, “a arte de trazer à luz”), tinha como objetivo a concepção de ideias, ou seja, a reconstrução das ideias após sua desconstrução por meio da análise dos conceitos.

A figura de Sócrates é muito complexa e suas ideias têm sido objeto de longos debates através dos tempos. As diversas fontes pelas quais o conhecemos (principalmente os escritos de Platão, Xenofonte e as peças da comédia ateniense) não permitem que formemos uma imagem clara e inequívoca do filósofo. A imagem de Platão é, provavelmente, a que mais impregnou a tradição filosófica, mas, em muitas passagens, o Sócrates de Platão é muito idealizado. A imagem platônica apresenta Sócrates como um sábio inteiramente voltado à identificação da virtude e do saber. Já a imagem de Aristófanes é caricatural e nela há muitos traços que podemos considerar vulgares,

A palavra grega **praxis** se refere à realização de uma tarefa, à prática de algo. A *praxis* pode ser orientada para a realização de algo fora do sujeito agente: o exercício profissional de projetar edifícios, realizado pelos arquitetos, ou pode ter como finalidade o próprio sujeito: o estudo dos diálogos de Platão.

mas é possível pensar que tal imagem devia fazer sentido para os espectadores, pois do contrário, nas encenações de *As nuvens*, a figura de Sócrates sequer seria reconhecida.

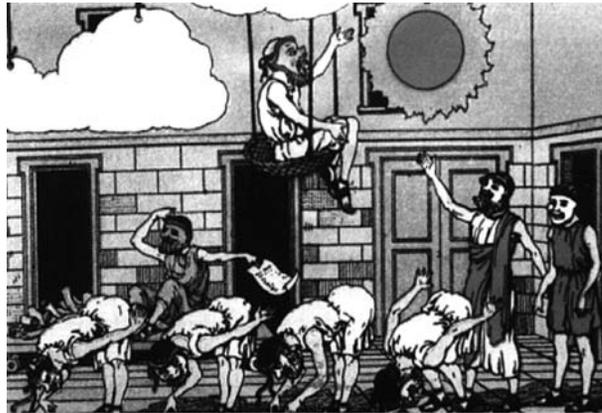


Figura 8.2: Representação satírica de Sócrates, baseada na peça *As nuvens*, de Aristófanes. Sócrates aparece, aqui, perscrutando os céus, enquanto seus discípulos estudam o Hades. Essa cena faz referência à criação satírica do “Pensatório”, o “criadouro de filósofos” mantido por Sócrates e ridicularizado pelo comediógrafo.

Fonte: www.paideuma.net/pensatorio.jpg

Empiria é um vocábulo oriundo da língua grega que significa experiência, que pode ser considerada como a aquisição de conhecimentos proporcionada pelos sentidos perceptivos em contato com os objetos externos, ou pela vivência, que é o conjunto de percepções, afetos, sentimentos e emoções que um sujeito organiza na memória no decorrer da vida (MORA, 1998).

Sócrates, então, desde a antiguidade, é um “problema” de interpretação. Apesar disso, podemos entrever e expor algumas de suas idéias que exerceram grande influência sobre outros pensadores. Podemos, então, conhecer um pouco daquilo que se chamou de *questão socrática*.

Segundo os sofistas, o sujeito humano é uma espécie de espelho da realidade e, em sendo a realidade multiforme, o reflexo também o é. Sócrates dá um novo sentido a essa ideia, mudando a direção do pensamento sofístico. Rejeitando o relativismo sofístico, Sócrates buscava um fundamento seguro para interrogações humanas como: *O que é o bem? O que é a virtude? O que é a justiça?*, a partir do qual a realidade **empírica** pudesse ser avaliada.

Segundo Sócrates, o sujeito é o centro de toda busca do conhecimento, mas esta busca se resume a uma questão: *conhecer o bem*. Para Sócrates, o pensamento deveria tratar de buscar conhecer, antes de tudo, aquilo que o ser humano deve conhecer para conseguir a felicidade (**eudaimonia**), que é, em primeiro lugar, a felicidade interior, e não o gozo das coisas externas. Não que Sócrates condenasse os bens exteriores; estes não são eliminados de seu pensamento, mas são, podemos dizer, “suspensos”. Do mesmo modo, o sujeito pode se perguntar pelas coisas externas, mas tendo sempre presente que este saber é vão se não for dirigido a iluminar a vida humana. Podemos dizer, então, que as especulações de Sócrates não têm um caráter cosmológico (como as dos *sophoi* anteriores), tampouco epistemológico (como as dos sofistas), mas têm um caráter moral. As questões socráticas, deste modo, põem a moralidade no centro da Filosofia.

À pergunta: *O que é o ser humano?* Sócrates respondia dizendo que a **essência** humana é a sua alma, a *psyché*, a sede do *logos*. A alma, para Sócrates, distingue o ser humano de todos os outros seres da natureza. Daí o autoconhecimento ser um dos pontos-chave de sua filosofia, o *Conheça a si mesmo*, do Oráculo de Delfos, que Sócrates recomendava a seus interlocutores.

Eudaimonia, palavra derivada do vocábulo grego *eudaimon*, que tem boa sorte, feliz. Modo de pensar que admite ser a felicidade individual ou coletiva o fundamento da conduta humana moral (FERREIRA, 1999).

Essência Termo polissêmico que pode significar a natureza de qualquer realidade, a substância constitutiva do ente, ou o predicado de um ente que lhe é necessariamente característico e que o define.



Psyché – sopro, alma. Personificação grega da alma humana. Segundo o relato do autor romano Apuleio, Psyché era a mais bela das três filhas de um rei, cuja beleza incomodou Afrodite. Afrodite enviou, então, seu filho alado, Eros, para que provocasse em Psyché um grande amor pelo mais indigno e feio mortal que ela encontrasse. Eros, no entanto, apaixonou-se perdidamente por ela e ela por Eros, que a visitava todas as noites, com a condição que ela jamais procurasse conhecer o seu rosto, tal que nunca soubesse quem era o seu bem-amado.

Psyché, instigada por suas irmãs, desobedeceu e deixou cair uma gota de óleo da sua lâmpada, descobrindo a identidade de Eros. Ele a reprovou pela transgressão e a deixou. Desde então, Psyché percorre o mundo inteiro à procura do seu amante para que possam se reunir (AKEN; BOTTÉ; LEEMAN, 1962).



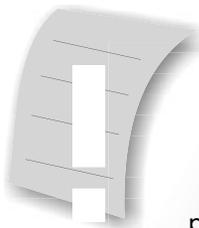
Figura 8.3: *Eros e Psyché* – pintura sobre óleo de Nicholas de Courteille (1768 -1830).

Fontes : <http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Psyche>

http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:%D0%9A%D1%83%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%B9%D0%BB%D1%8C_-_D0%90%D0%BC%D1%83%D1%80_%D0%B8_%D0%9F%D1%81%D0%B8%D1%85%D0%B5%D1%8F.jpg

A *physis*, termo grego que nós traduzimos por “natureza”, foi o tema precípua dos *sophoi* de Mileto e, como você já viu, não tem muito em comum com o que constitui o objeto das nossas ciências naturais ou da física moderna. Quer faça crescer as plantas na terra ou mover os astros em suas órbitas, a *physis* é um poder animado e vivo e é parte da *psyché*, ou seja, simultaneamente sopro e alma, enquanto para nós o primeiro destes termos tem uma conotação “física” e o segundo “espiritual”. Animada, inspirada, viva, a natureza é dinâmica, assim como a *psyché*.

O *kosmós* é belo e esse termo é aplicado a tudo o que, devidamente ordenado e regulado, confere graça e beleza, atingindo o Bem. Harmonioso na sua diversidade, o *kosmós* é semelhante a uma obra de arte pela sua perfeição.



As palavras *beleza* e *bem* não têm, na língua grega, nenhuma conotação moral no sentido vulgar atual. É preciso atinar para o sentido das palavras para evitarmos equívocos. Na antiguidade, a moral é parte da estética. Uma ação não era jamais considerada boa ou má; ela era bela ou feia. Os gregos ignoravam completamente os sentimentos judaico-cristãos de culpa (ou de “consciência pesada”). Uma ação sensata não é apenas moral, ela é bela; não agir “belamente” é diminuir-se por um comportamento ainda mais feio do que usar uma roupa suja no corpo.

Eidos é uma palavra grega traduzida amiúde como “forma inteligível”, “essência” ou “ideia”, e que significa também a noção de “aparência”, “aspecto visível” que uma realidade oferece quando é vista naquilo que a constitui como tal realidade. Deste ponto de vista, o *eidos* é o tipo de realidade a que pertence determinada coisa. Como tipo de realidade que algo “é”, é “visível”, ou supõe-se que é apreensível, por meio de alguma operação intelectual, o *eidos* é entendido como uma ideia de realidade. Assim, o *eidos* é um “aspecto essencial” que parece oferecer, por sua vez, dois aspectos essenciais: o da realidade e o da apreensão, inteligível, conceitual, da realidade (MORA, 1999).

O ser humano contempla e admira esse grande ser vivo que é o mundo na sua globalidade, e do qual faz parte. Inicialmente, esse mundo revela-se e impõe-se ao ser humano na sua irrefutável realidade, como um dado primário. Mas, para os gregos, o ponto de partida no processo de conhecimento do mundo não é a consciência subjetiva. Para o grego, o mundo que queremos conhecer não é captado, em primeiro lugar, “pelo nosso espírito”. Nada mais distante da cultura antiga do que o “penso logo existo” moderno como condição de todo o conhecimento do mundo e de si mesmo, ou do que a concepção do ser humano como um indivíduo isolado, que contém em si, como se fosse uma sala de cinema fechada, todo o filme que narra a sua existência.

O mundo, à maneira dos gregos, não é transmutado em um dado da consciência humana. Ao contrário, é o nosso pensamento que faz parte do mundo e é presença no mundo. O ser humano pertence ao mundo, que conhece por ressonância ou por convivência. Para o pensamento grego, o ser humano é, essencial e fundamentalmente, um “ser no mundo”. Se esse mundo lhe fosse estranho, como hoje pensamos, se fosse um mero objeto constituído por extensão e movimento – como o define a ciência newtoniana – só poderíamos nos comunicar com ele, assimilando-o à nossa consciência.

Todavia, para o grego antigo, o mundo não é um universo externo a ele, algo reificado (tornado coisa, *res*, em latim), separado de si pela barreira moderna que divide a matéria do espírito, o físico do psíquico. A relação dos gregos antigos com o *kosmos* que o circunda e do qual faz parte é uma relação de comunhão.

Um bom exemplo para compreendermos melhor a concepção de mundo e de vida humana grega é a questão da vista e da visão. Para os gregos antigos, o ato da visão ocupa uma posição hegemônica no conjunto das capacidades humanas. Para os gregos, somos, em primeiro lugar, “olhar”. E o somos por dois motivos determinantes: para eles, *ver* e *saber* são uma e a mesma coisa e os termos que os designavam, respectivamente *idein* e *eidenai*, são duas formas do mesmo verbo **eidos**.

Do mesmo modo, para o grego *ver* e *viver* são equivalentes. Para se estar vivo, há de estar à luz do sol, há de *estar no mundo*. Morrer significa abandonar a luz do dia para penetrar em outro mundo, no qual se é despojado da imagem. Mas os gregos não interpretaram esse ver, que é conhecimento e vida, segundo os nossos parâmetros. Na modernidade – e depois de Descartes e outros pensadores, que você conhecerá no decorrer da nossa disciplina – distingue-se três níveis no fenômeno visual: a luz (realidade física, quer se trate da onde ou do corpúsculo), depois o órgão do olho (o mecanismo óptico, cuja função é projetar na retina uma imagem do objeto) e o ato propriamente psíquico de captar a distância o objeto observado. E, entre o ato final da percepção, que pressupõe uma consciência, um “eu” e o fenômeno material da luz, existe a mesma e radical distância que separa o sujeito do mundo exterior.

Para os gregos, então, a ideia de visão implica uma total reciprocidade entre o que é visto e aquele que vê. O sol que ilumina tudo é também um olho que tudo vê. O objeto visto e o sujeito que vê pertencem à mesma categoria do real, e com isso podemos dizer que os gregos não opunham a *physis* e a *psyché*. Ao contrário, a natureza física e a natureza psíquica estão unidas inexoravelmente, e só falamos delas separadamente para fins analíticos.

A própria linguagem filosófica grega expressa essa ambivalência. O nosso olhar opera no mundo, onde tem o seu lugar como fragmento desse mundo. Assim, podemos perceber que os gregos não tinham a mesma concepção da existência humana no mundo que temos hoje. O ser humano, para os antigos, não estava desligado do universo e jamais se esquecia do mundo, pois pensava e agia em função do *kosmos*, em suma, o grego antigo era um sujeito *cósmico*.

É preciso ressaltar que *cósmico* não significa “perdido no universo”, sem individualidade, mas sim que a forma de relação do sujeito consigo mesmo, com as outras pessoas e com o mundo é diferente da nossa. O imperativo *Conheça a si mesmo!*, de Delfos, não convida o grego a debruçar-se sobre si próprio, para

descobrir, pela autoanálise, um “eu oculto” e que seria mero ato de pensamento. Como já dissemos, o *penso logo existo* remetendo a uma subjetividade individual é estranho ao grego. Para o grego, o oráculo de Apolo dizia: *aprenda a conhecer os seus limites, saiba que é mortal e não tente colocar-se ao nível dos deuses*. E é isso que acontece com o Sócrates de Platão, que reinterpreta o oráculo e confere-lhe um alcance filosófico: saiba o que você verdadeiramente é, aquilo que é em si mesmo, por outras palavras, a sua *psyché*. Mas isso não significava voltar o olhar para a interioridade do “eu”. Para os gregos, se existia uma evidência irrefutável era a de que os nossos olhos não podem ver a si mesmos, eles têm sempre de apontar seus raios luminosos para um objeto situado no exterior.

Para os gregos, então, só podemos contemplar o *signo* visível da nossa realidade, ou seja, o ser que oferecemos ao olhar dos outros para eles nos reconhecerem, buscando nos olhos dos outros o espelho que transmita, do exterior, a nossa própria imagem.

Vejamos um trecho do diálogo de Sócrates com Alcebiades:

Sócrates – *Pois bem, notaste que o rosto daquele que olha os olhos de outrem aparece na parte do olho que está na sua frente, como num espelho. É a parte a que chamamos pupila, porque é como uma imagem daquele que olha.*

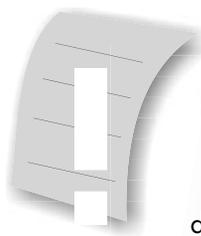
Alcebiades – *É verdade.*

Sócrates – *Portanto, se uns olhos olham outros olhos e fixam o que neles há de melhor, aquilo que lhes permite ver, podem ver-se a si mesmos. [...] Ora, meu caro Alcebiades, também a alma, se se quiser conhecer a si mesma, terá de fixar uma alma, e sobretudo a parte onde se encontra a virtude da alma, a sabedoria, ou qualquer outro objeto que se lhe assemelhe (Platão, Alcebiades. 133 a-b).*

E quais são os objetos que se assemelham à sabedoria? As formas inteligíveis. Sejam quais forem esses objetos – um outro ser humano, os conceitos abstratos etc. –, é sempre olhando não para dentro, mas para fora, para um ser outro que lhe é afim, que

a nossa alma pode conhecer-se. A identidade de cada um revela-se no contato com o outro, pela troca de olhares e das palavras na *polis*.

Com suas indagações, Sócrates surge como o iniciador da busca pelas definições dos conceitos de cunho político e moral. Podemos dizer, em linhas gerais, que a *definição (definitio)* equivale à delimitação, ou seja, à indicação de fins ou limites conceituais de um ente relacionando-o aos demais. Por isso, a definição é concebida como uma negação: define-se um ente em relação aos demais porque negamos as demais realidades até ficarmos *vis-à-vis* mentalmente com o ente definido. Daí que definir é diferente de discernir, posto que discernimos um ente dizendo A é verdadeiramente A; definimos, por sua vez, *no que consiste o A*, em outras palavras, definimos a sua *essência*.



A ação de discernir supõe a comprovação empírica da verdade ou da falsidade do objeto considerado, enquanto a ação de definir supõe a delimitação intelectual da sua essência.

Definir uma coisa por meio de sua essência expressa a hipótese monovalente sobre o conhecimento, segundo a qual é possível afirmar somente uma verdade acerca de um aspecto do mundo, ou coisa. Ou seja, existe uma essência verdadeira de cada coisa e cumpre ao pensamento captá-la.

As definições bivalentes supõem que há pelo menos dois modos de se afirmar a verdade acerca de um aspecto do mundo: a primeira é por meio da experiência, que é o saber empírico e que expressa a sua realidade como ente ou seja, no âmbito *ôntico*, e a outra, a sua realidade como ser, o seu significado, no âmbito **ontológico**.

Ontologia

A ciência do ser (em grego *tó on*) enquanto ser, do ser considerado em abstrato. Segundo Heidegger, a Ontologia é a busca do sentido do ser, em contraposição à Metafísica, que se ocuparia da busca do conhecimento dos tipos de entes. Heidegger critica a tradição ocidental por ter esquecido o ser dos entes e propõe o resgate de uma Ontologia. É usual referir-se aos entes como o aspecto ôntico da coisa e ao significado como o aspecto ontológico da coisa (HEIDEGGER, 1988, p. 1-3).

Sócrates foi um dos primeiros pensadores a tratar da questão da definição de um modo amplo. Para ele, definir um ente consistia fundamentalmente em delimitar a classe da qual este ente era membro e em situar essa classe no “lugar ontológico” correspondente por meio de dois elementos de caráter lógico: o gênero e a diferença específica.

Como exemplo, analisemos a definição: *o homem é um animal racional*. *Animal racional* é aquilo, então, que define o ser humano. Com efeito, dizemos que *animal* é o gênero mais próximo no qual está incluída a classe *homem*. E *racional* é a diferença específica, por meio da qual distinguimos os seres humanos dos demais animais existentes.

Por outro lado, é necessário que em toda definição estejam incluídos os elementos essenciais do ente definido, para não confundi-lo com outro ente. Na definição de *circunferência* como *figura plana fechada equidistante em todos os seus pontos de um ponto interior que é o seu centro*, enumeramos todos os elementos essenciais que delimitam tal figura em relação a todas as outras figuras geométricas.

Vemos, então, que a definição é uma operação que ocorre no nível linguístico, na qual se une uma expressão que se trata de definir (o *definiendum*), a uma expressão que define a citada expressão e que recebe o nome de *definiens*. Na lógica, os signos que se colocam entre o *definiendum* e o *definiens* são o “= def.” ou o “→”, que se leem: “se define” ou “é por definição”, como no exemplo a seguir:

<i>Homem = def. animal racional</i>



Os estudos filosóficos, com o tempo, delimitaram vários tipos de definição, como os que seguem:

- a) *definição real* – alguns pensadores, como o próprio Sócrates, entendem pela definição real uma expressão por meio da qual se indica o que é uma coisa (a sua essência);
- b) *definição nominal* – outros, como os sofistas, entendem a definição como uma expressão pela qual se indica o que é um conceito objetivo;
- c) *definição verbal* – neste tipo de definição lidamos com a sinonímia entre duas expressões cujos significados são conhecidos. A *definição verbal* também é chamada *definição de dicionário*, como em: *decidir* = def. *dar solução a, resolver*;
- d) *definição causal* – também chamada *definição genética*, é aquela na qual o *definiens* é a expressão que designa a causa que produz a realidade designada pelo *definiendum*. Este é o caso das definições matemáticas ou médicas, como vemos na definição: *círculo* = def. *área engendrada por uma linha reta finita que dá voltas ao redor de uma de suas extremidades*.

Em todos os tipos apresentados como exemplos, vemos que a definição sempre se refere ao conceito da coisa e não à coisa em si.

As ideias e a forma de agir de Sócrates lhe trouxeram muitos críticos e inimigos. Alguns o acusavam de querer substituir os antigos deuses da *polis* por novos deuses. Poetas fizeram caricaturas suas, como Aristófanes na comédia *As nuvens*, e outros o acusavam de corromper a juventude com suas ideias. Em 399, a partir de uma acusação pública dos políticos Melito, Anito e Lícon, Sócrates foi julgado e condenado a se suicidar, bebendo cicuta.

Dois bons relatos do seu processo judicial, a *Apologia* de Platão e a *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte, falam que lhe fora feita a proposta de fugir da prisão, de deixar Atenas e viver em

segurança em outro lugar. Sócrates, segundo as duas narrativas, não aceitou a oferta de seus discípulos e preferiu fazer cumprir o veredicto do tribunal, culminando com uma morte livremente aceita, uma vida que se dirigira a dar a entender às outras pessoas que a filosofia não era uma especulação afastada do mundo, mas um modo de ser-no-mundo.



1. Atende ao Objetivo 1

Em nossa vida cotidiana, constantemente aprendemos sobre nós mesmos e sobre o mundo. O processo de aprendizagem é contínuo e interminável. Aprendemos com Sócrates que quanto mais sabemos, mais sabemos que nada sabemos. Explique o método filosófico de Sócrates, que estabelece o chamado “diálogo crítico”.

Resposta Comentada

O método do diálogo, partindo de supostas “verdades” do senso comum, permitia a Sócrates estabelecer que tipo de perguntas sucessivas faria ao seu interlocutor, de tal forma que suas respostas sucessivamente se contradissem até o ponto em que ele reconhecesse que a sua opinião inicial era inconsistente e encontrasse, ou “parisse”, um conceito adequado à questão colocada.

Platão, o ser, as ideias e a linguagem

Platão (427-347 a.C.) nasceu em Atenas e era membro de uma das mais antigas e nobres famílias da *polis*. Seu nome era Arístocles, mas ficou conhecido desde jovem pelo apelido “Platão”, que em grego quer dizer “de ombros largos”, por ter um porte atlético, formado nas *palestras* (o nome grego para ginásio) atenienses.

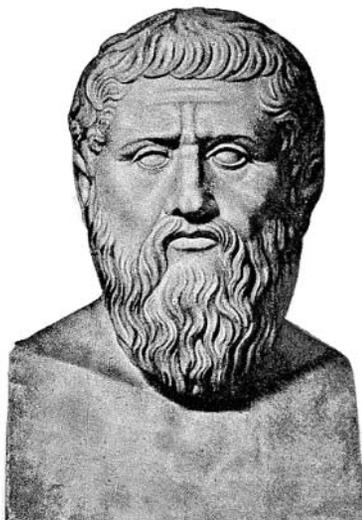


Figura 8.4: Busto de Platão.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Platon-2.jpg>

Platão foi discípulo de Sócrates e, quando veio ao mundo, Atenas estava devastada por uma epidemia de peste e estava cercada por espartanos e seus aliados. Iniciava-se a Guerra do Peloponeso, em que defrontariam, durante mais de 30 anos, Atenas e Esparta, e que terminaria com o esgotamento político, econômico e cultural de ambas as cidades.

Fundou a *Academia*, sua escola filosófica nos jardins de seu amigo Academus (daí o nome “Academia”). Nesses jardins, Platão, seus companheiros e alunos se dedicaram à pesquisa da ciência,

da política e do pensamento filosófico. Suas reflexões e conclusões nos foram transmitidas em diálogos, cujo personagem principal era seu mestre da juventude, Sócrates.



No diálogo *A República*, Platão imaginou uma sociedade ideal, governada por reis-filósofos. Esses reis seriam pessoas capazes de atingir o conhecimento do mundo das ideias, que consiste na ideia do bem. O aristocrático Platão, inimigo da democracia ateniense, acreditava no governo da assembleia popular e acreditava que era necessária uma formação política para os dirigentes da *polis*. Na Academia, buscava alternativas que expressassem aquilo que considerava ser a regeneração do universo político de Atenas.

Para atingir esse objetivo, centrou suas atenções sobre a alma, que considerava imortal e defendia que a salvação do indivíduo e da cidade só poderia ser alcançada quando as pessoas compreendessem os valores ideais da verdade, da beleza e da bondade, que podiam ser atingidos por meio do método dialético. Essa posição era complementada pela ideia de que a Filosofia, ao permitir superar as crenças e as opiniões do senso comum, era o método capaz de estabelecer a distinção entre o verdadeiro e o falso, assim como de estabelecer o caminho que devia ser aceito por todos. Autoritário, não? É útil, porém, observar o momento histórico em que viveu Platão para compreendermos suas motivações.

A juventude de Platão se desenrolou em um momento crítico da história de Atenas, no qual a democracia ateniense se mostrava incapaz de dar conta dos problemas que assolavam a cidade. A Guerra do Peloponeso, que começou em 432 a.C., que envolveu quase todas as cidades da península grega foi uma grande crise, e Platão considerava que a democracia era incapaz de elaborar uma estratégia de longo prazo, assim como pensava que a assembleia popular não sabia organizar uma defesa e uma ofensiva eficazes. Com a morte de Péricles, em 429 a.C., a situação da *polis* se agravou e exército e frota atenienses sofreram vários reveses.

Em 404 a.C., Atenas capitulou diante de Esparta e perdeu boa parte de seu império, de seu exército e de sua frota. Uma guarnição espartana tomou a cidade e demoliu suas muralhas. Muitos atenienses então – e, dentre eles, Platão –, consideraram o regime democrático precedente como o responsável pelo desastre ateniense. Esparta impôs a Atenas um governo oligárquico constituído por trinta magistrados (muitos deles parentes ou amigos de Platão), que ficou conhecido como Governo dos Trinta.

Os excessos dos oligarcas foram tais que perderam rapidamente o apoio do povo. Assim, chegando à idade adulta, Platão via parentes e amigos colaborando com Esparta, visando seus próprios interesses e sendo chamados de “Trinta Tiranos”. Esta foi uma decepção muito grande para o jovem Platão, que o levou a consagrar sua vida à “reta filosofia”.

Na época do Governo dos Trinta, condenou-se à morte mais de 1.500 pessoas, dentre elas, Sócrates, cuja acusação usou do expediente da irreligião e da corrupção da juventude, mas que encobria motivos políticos. Morto Sócrates, Platão tornou-se um crítico da política, como vemos no trecho a seguir:

Quando eu era jovem, tive o mesmo sentimento que muitos outros rapazes. Queria entrar para a política, logo que pudesse dispor de mim mesmo. Ora, eis em que estado encontrei então os assuntos da Cidade.

O regime político existente era abominado por muitas pessoas: ocorreu uma revolução. Tomaram a frente desta 51 cidadãos e foram estabelecidos como chefes, onze na cidade, dez no Pireu (o porto de Atenas), mas trinta constituíam a autoridade superior e gozavam de um poder absoluto. Vários deles eram meus parentes ou conhecidos; apelaram a mim como se eu fosse feito para esses casos. Como eu era muito jovem, achei isso muito natural. Acreditava ingenuamente que eles administrariam a Cidade de modo tal que, arrancando o Estado a uma existência injusta, o conduziram para o caminho da justiça; e observava ansiosamente o que eles iriam fazer. Ora, vi esses homens fazerem com que a ordem antiga parecesse uma idade de ouro. Entre outras coisas, quiseram que o meu caro e velho amigo Sócrates, que não temo proclamar como o homem mais justo do seu tempo, se juntasse a alguns outros, encarregados de procurar um cidadão e levá-lo à força para ser executado, com a finalidade evidente de fazer de Sócrates, quisesse ele ou não, cúmplice de suas ações. Mas Sócrates recusou-se a obedecer e preferiu correr os piores perigos a associar-se aos seus crimes (PLATÃO, 1974, p. 324a).

Consagrar-se à reta filosofia seria, para Platão, opor-se a todos os desvios, principalmente a opiniões que pervertem a vida política e social. A primeira função do filósofo era, então, pensar a política do Estado e a formação dos cidadãos. Seria possível ensinar a **virtude** (em grego *aretê*)? Essa foi a questão principal de um dos diálogos de Platão, o *Menon*.

Dar a palavra a Sócrates em seus diálogos era, para Platão, uma maneira de mantê-lo vivo e influenciar a vida política, afastando-a da ambição e do amor ao poder. Com essa preocupação, fundou em 387 a.C. a sua escola filosófica. Como acreditava que o melhor dos dirigentes seria o filósofo, sua escola tinha o propósito declarado de formar um novo tipo de cidadão.

O vocábulo **virtude** (*virtus*, em latim) atualmente eivado de significações religiosas, tinha um sentido político na antiguidade. Assim como seu correlato grego *aretê*, designa o valor pessoal do cidadão, o conjunto das qualidades que lhe permite, na cidade, conduzir-se com correção, com justiça.

Para ele, formar era buscar a verdadeira **paideia**, ou seja, buscar uma nova cultura baseada na Filosofia.

Um bom exemplo dessa busca é encontrado em seu diálogo *Protágoras*, no qual Sócrates polemiza com o sofista homônimo. Platão apresenta uma boa síntese das bases antropológicas do pensamento de Protágoras e retoma, como o sofista, o mito de Prometeu e Epimeteu, que você já conhece.

Retomemos o mito segundo a versão platônica: numa época em que os mortais ainda não existiam, Prometeu e Epimeteu ficaram encarregados de organizar o mundo da fauna e da flora, e deviam fazer com que todas as espécies pudessem viver e prosperar. Segundo Platão, fora Epimeteu quem esquecera do *anthropos* (ser humano).

Platão apresenta o ser humano como um esquecimento dos deuses e da natureza (*physis*) que não tem nenhuma possibilidade de integrar-se nela por si só. Totalmente despojado, o *anthropos* estava condenado a desaparecer no mesmo momento em que se defrontava com uma natureza da qual era o refugio. Mas o ser humano sobreviveu graças a um “roubo” perpetrado, em seu proveito, por Prometeu. O ser humano também não pode viver sozinho, mas lhe falta a virtude, que tornaria a vida em comum justa e perfeita.

Segundo Platão, Zeus então, preocupado com o ser humano, enviou seu mensageiro Hermes para entregar-lhe dois outros dons: o sentido da honra e o sentimento da justiça. Esses dons, para o filósofo, são constitutivos da essência política do ser humano.

Tanto para Platão como para Protágoras, então, o ser humano está lançado diante do mundo e não pode apoiar-se nele sem transformá-lo. Mas se para Protágoras o fundamento da justiça era o consenso social que vinha à luz, a partir do debate, Platão desejava fazer da justiça algo mais do que um consenso social e linguístico. Ele desejou introduzir algo universal na linguagem. Buscou, portanto, o universal, a concordância em um conceito que daria consistência ao diálogo. Um verdadeiro diálogo não é um confronto de certezas, mas uma procura complexa do comum. Assim,

Segundo o dicionário de Filosofia Kröner, **paideia** significa “educação para a formação através da factualidade da *polis*”, ou seja, uma educação plena do cidadão para a experiência poliade (*Philosophisches Wörterbuch Kröner*, s.v. paideia).

seu personagem Sócrates sempre desloca a questão em pauta para um universal.

E somos remetidos novamente à linguagem. Qual é o valor da palavra? Como a linguagem pode ser portadora de verdade? Como sair da opinião? Não basta, então, dizer o que nós consideramos belo; é preciso saber o que é o belo.

Apoiando-se em Pitágoras, Platão acreditou na possibilidade de se chegar a proposições universais sobre as coisas. Seu ponto de partida, portanto, era o mesmo dos sofistas: o ser humano é lançado diante da natureza sem outro apoio senão o *logos*. Mas, para Platão, é possível decifrar a ordem do mundo, do *kosmós*, buscando um princípio de ordem e harmonia que regulasse as relações entre os diversos seres e definisse as proporções entre os elementos constitutivos tanto do *kosmós* quando da *polis* e do indivíduo: *um certo kosmós próprio à constituição de cada ser é aquilo que, por sua presença, o torna bom.*

No diálogo *Hípias Maior*, vemos a questão do universal na linguagem apresentada com clareza. A linguagem é apresentada como o *locus* do espírito, que produz a si mesmo enquanto realidade inteligível, simultaneamente material e espiritual. A linguagem é o meio, o cruzamento de um duplo movimento, um movimento do espírito à procura da ideia e um movimento da ideia que se insinua em nosso espírito e o transforma. Esse duplo movimento da linguagem permite usos distintos da palavra, como a seguir: um uso *lexicográfico*, um uso *retórico*, um uso *político*, um uso *poético* etc. Platão se interessou pelo uso *filosófico* da palavra.

O uso *filosófico* da palavra remete à função que a palavra tem no conjunto da linguagem. Por exemplo: a palavra “beleza” põe em jogo tudo o que a linguagem exprime no movimento entre o sujeito e o objeto. Quando pronunciamos a palavra “beleza”, não designamos um objeto, mas buscamos um fundamento ao pensamento e colocamos a palavra em relação com outras palavras

e não com a impressão que a palavra pode despertar no sujeito ou em seus ouvintes (como ocorre no seu uso *retórico* ou no *político*).

Vejamos um exemplo do *Hípias Maior* (p. 287d):

Sócrates – *As coisas belas não são belas por efeito da beleza?*

Hípias – *Sim, pela beleza.*

Sócrates – *A beleza é uma coisa real?*

Hípias – *Muito real. Não há problema nisso.*

Sócrates – *Então, o que é a beleza?*

Hípias – *Você está me perguntando que coisa é bela?*

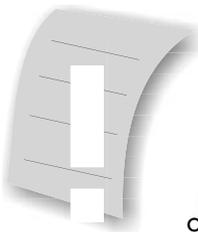
Sócrates – *Não exatamente, Hípias. Pergunto o que é o Belo.*

Hípias – *Qual é a diferença?*

Sócrates – *Você não vê nenhuma?*

Hípias – *Não, nenhuma.*

Quando Sócrates pede a Hípias que lhe explique o que é a beleza, Hípias não consegue, pois, para ele, só existe a relação simples da palavra com a coisa. Só conhece a *extensão* do conceito e se limitaria a citar uma série de coisas belas. Mas fazer uma lista de coisas belas não é o mesmo que definir o que é a beleza.



O esforço do pensamento filosófico consiste em pôr a palavra em relação com outras palavras, situando-a em uma rede de relações e não mais em relações simples com um único objeto. Em outras palavras, trata-se da passagem da extensão da palavra a sua compreensão.

Platão, então, desenvolve os estudos da lógica.

Há palavras que designam simplesmente seres particulares (gato, cadeira etc). Há outras que falam à imaginação, evocando imagens e não simples objetos (como no uso *poético* da palavra). Outras ainda são empregadas para despertar sentimento e emoções (é o uso *retórico* da palavra). Em linhas gerais, usamos as palavras no dia a dia para designar coisas, o retórico usa as palavras para convencer e o poeta as emprega para expressar um mundo imaginário. As palavras do poeta não são destinadas a apreender uma realidade, mas a mover-se em um mundo de imagens. E, recebidas pelo leitor ou ouvinte, essas imagens conservam a marca do poeta que as suscitou.

Certamente esses usos se mesclam. O uso poético da linguagem, por exemplo, multiplica o seu efeito retórico e por isso Platão coloca os poetas em uma posição ambígua, pois, ao nos fazer entrar em um mundo de beleza, suscitando imagens com palavras, ficamos marcados, segundo Platão, por aquele que suscitou esse mundo, presos em uma barreira – o pensamento do poeta – criada entre a imagem e o mundo. Isso não significa que Platão condenasse a arte poética em absoluto. Ao contrário, cita poetas com frequência em seus diálogos e ele mesmo utiliza muitas vezes a linguagem no registro poético em seus textos, como é o caso da “Alegoria da Caverna”, que você conheceu na Aula 1, quando é preciso romper a barreira do uso lexicográfico das palavras, que aprisionam os indivíduos no mundo das aparências, ou seja, do senso comum.

A palavra *belo*, por exemplo, seria uma espécie de “rótulo” colado em uma multiplicidade de coisas. Certamente esse “rótulo” não é totalmente arbitrário, pois essas coisas têm em comum o fato de despertarem um sentimento ou uma emoção em um certo grupo de pessoas. É preciso, então, proceder a um exame do emprego da palavra no duplo percurso do espírito que procura e do inteligível que se revela. As palavras põem o espírito em contato com o objeto a ser conhecido: a *ideia*. E essa ideia, segundo Platão, tem um valor universal; ela é válida para todos, independentemente das imagens diferentes que a palavra que a designa evoca nos indivíduos, ou

das marcas particulares que cada época, cada sociedade, cada indivíduo lhe imprime em referência em cada tempo e lugar.

Deste modo, Platão distingue entre *palavra-sinal* (seu uso lexicográfico) e *palavra-pensamento* (seu uso conceitual, ou *filosófico*). Essa distinção é fundamental na Filosofia, um saber que não pretende descrever o mundo nem apresentar um espetáculo poético, mas pretende *fazer pensar*.

Em sua maturidade, Platão se dedicou a estudar questões relativas à teoria do conhecimento, retomando um problema com o qual trabalharam outros filósofos: *como conhecer as coisas do mundo, se elas estão em constante transformação?* Tratava-se, portanto, do problema da mutabilidade das coisas observadas no mundo sensível. Buscando resolvê-lo, Platão apoiou-se em sua teoria da alma e criou uma distinção clara entre o chamado *mundo das ideias* e o *mundo dos sentidos*.

Vejamos um exemplo dessa teoria: imaginemos que estamos olhando para uma pintura, por exemplo, de Leonardo da Vinci, como a que vemos na **Figura 8.5**. Olhamos a pintura e vemos que ela é diferente de todas as outras existentes no mundo. Pelos sentidos, percebemos seu desenho e, se estamos diante dela, podemos perceber outras diferentes características, como a cor, a textura do material com que foi feita etc. Contudo, apesar das especificidades daquela pintura, detectadas por meio dos nossos sentidos e da percepção da inexistência de uma outra exatamente igual àquela, conseguimos ter a certeza de que aquele corpo é uma pintura e não, algo diferente.

Segundo Platão, essa certeza ocorre porque temos em nossa mente uma ideia de pintura, antes mesmo que um objeto-pintura, um



Figura 8.5: *Dama com arminho*, de Leonardo da Vinci (óleo sobre tela, 1485-1490).

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Leonardo_da_Vinci_046.jpg

quadro qualquer, apareça à nossa frente. O verdadeiro conhecimento, portanto, não se daria pelas sensações e opiniões advindas do mundo sensível, mas pela compreensão do mundo perfeito e imutável das ideias. Assim, a prática filosófica seria essencialmente teórica, proporcionando, por meio de abstrações sucessivas, o abandono do mundo sensível e a superação da experiência concreta. Para Platão,

o mundo verdadeiro era o mundo das ideias, ou seja, aquilo que, da realidade, nos aparece na linguagem.

O processo do conhecimento se desenvolve por meio da passagem progressiva do *mundo sensível*, o “mundo das sombras e das aparências” para o *mundo das ideias*, o “mundo das essências”. Na tradição filosófica ocidental, essa teoria é conhecida como “teorias das ideias”. Vejamos, em linhas gerais, como se dá esse processo.

O processo do conhecimento tem o seu ponto de partida nas impressões ou sensações advindas dos nossos sentidos. Essas impressões sensíveis são as responsáveis pela primeira abordagem que temos do mundo e da vida, formando as nossas opiniões (*doxa*). Para Platão, a opinião é o saber que se adquire sem método e sem consciência crítica, pois nasce da percepção simples das aparências e da diversidade das coisas.

O conhecimento, por sua vez, ultrapassa a esfera das impressões sensíveis, ou o plano das opiniões, da *doxa*, e penetra na esfera racional das ideias. Para tal, o ser humano deve abandonar a *filodoxia* (o amor às opiniões) e abraçar a *filosofia* (o amor ao saber). O conhecimento é elaborado quando se rompe com as aparências sensíveis e se alcança as ideias das coisas.

O método platônico para atingir o conhecimento, a *episteme*, é o método dialético, desenvolvido a partir das propostas de Sócrates, e que consiste, em linhas gerais, na contraposição de opiniões sobre as coisas com a crítica que dela podemos fazer. Em outras palavras, trata-se da afirmação de uma proposição qualquer, seguida da discussão da mesma com o objetivo de eliminar seus erros e equívocos.

Quando o ser humano conseguia abandonar as opiniões advindas das sensações e atingia o mundo racional das ideias, alcançava também o domínio do ser absoluto, no qual só se poderia entrar pelo do pensamento filosófico. Este é o domínio da beleza. Daí que, segundo Diógenes Laertios, na entrada da Academia estava gravada a frase: *Que não entre quem não souber geometria*.

Nas palavras do filósofo inglês Bertrand Russell:

Assim, chegamos à conclusão de que a opinião se forma do mundo apresentado pelos sentidos, enquanto o conhecimento é de um mundo eterno; a opinião, por exemplo, trata de coisas belas determinadas; o conhecimento ocupa-se da beleza em si (RUSSELL, 1946, p. 140).

Podemos dizer que Platão conciliou a concepção do ser eterno e imutável de Parmênides e a concepção do ser plural e móvel de Heráclito. O ser eterno e imutável habita o plano das ideias, da luz da razão e do universal. E os seres individuais habitam o mundo das sensações, das aparências e ilusões do particular. Para Platão, portanto, há muitas coisas belas, mas só podemos encontrar a beleza em sua plenitude no mundo das ideias. Nesse mundo, moram os seres “perfeitos”: a justiça, a bondade, a coragem, a sabedoria etc.

E Platão apresenta a questão do ser:

O que quereis significar quando pronunciais a palavra ser? Evidentemente, são coisas que há muito vos são familiares. Nós mesmos, até agora, pensávamos compreendê-las, e, hoje, estamos confusos (*O sofista*, p. 244a).

O que significa a palavra “ser” nas proposições que enunciamos? Qual é esse ser que a linguagem nos faz atingir e nomear? Em geral, falamos de essências ou existências. Platão experimenta a necessidade de sondar os fundamentos do conhecimento no interior da linguagem e pergunta que sentido dar, então, à palavra ser?

É no diálogo *O sofista* que Platão apresenta tal questão e relativiza o sentido da palavra ser, retirando-lhe da unidade em que Parmênides a colocara, ou seja, Platão coloca o ser em questão.

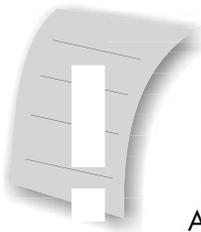
O que significa esse verbo? Sem dúvida, significa a existência: *Sócrates é* = Sócrates existe. Mas o verbo também é usado para dizer sobre uma coisa que ela é outra coisa, ou seja, atribuindo-lhe qualidades: *Sócrates é justo*. Para Platão, o verbo ser não exprime a identidade absoluta dos termos. Tal proposição une dois termos diferentes, efetuando uma síntese entre eles expressa pelo verbo ser. Conseguimos determinar o que é Sócrates, como também somos capazes de definir o que é justo, mas isso não nos garante a segurança de pronunciar uma proposição verdadeira. Eis o paradoxo da linguagem: unir o uno ao múltiplo.

Só apresentamos um objeto como uno para dizer logo depois que ele é múltiplo, e designá-lo com uma multiplicidade de nomes (O sofista, 251b). Mas como podemos chamar uma coisa por vários nomes?

Platão nos fala da distinção entre o que chamamos o emprego copulativo do verbo ser e o seu emprego existencial, e essa distinção fundamentou a dialética moderna. É a introdução do movimento no inteligível que permite a dialética. Delimitar o que é um ser é traçar seus limites para incluir ali o que está no interior desses limites e excluir dali o que está no exterior. Deste modo, não se trata de uma simples afirmação tautológica como *A é A*, *cavalo é cavalo*, *belo é belo*, posto que as ideias não são inconciliáveis e podemos dizer “o cavalo é belo”, mas nem tudo é atribuível a tudo, por exemplo, o repouso não é atribuível ao movimento.

A aproximação às ideias de Heráclito pode ser vista na concepção platônica de que a verdade é algo construído no movimento da alma na linguagem e aceitar que esse movimento pertence tanto ao sensível quanto ao inteligível. É impossível conhecer algo sem que ajamos. A linguagem, assim como a alma humana, é movimento: *se admitirmos que conhecer é agir, daí resulta forçosamente que ser conhecido é sofrer ação; e, pelo próprio fato de que ela é conhecida, a existência real está em movimento (id. 248d-e)*. Deste modo, ser e não-ser se reconciliam no devir.

Certamente, não há proposição inteligível sem pessoas que pensem. Mas a vida de um grupo humano transborda de cada um dos pensamentos individuais e do próprio conjunto de todos os pensamentos que só existem nele. Neste ponto, aproximamo-nos de Ferdinand de Saussure (1987) e dizemos que o sentido nos é dado (na linguagem platônica, é dado à nossa alma) ao mesmo tempo em que a linguagem. Mas o que é dado na linguagem é o *logos*, que sempre escapa a cada indivíduo, que precisa descobri-lo, pois o mundo das ideias ultrapassa a cada um de nós, assim como ultrapassa cada um dos pensamentos individuais. O mundo das ideias é descoberto na linguagem, mas não é imediatamente apreendido na nossa vida quotidiana. É preciso, segundo Platão, descobri-lo pelo diálogo, na linguagem na qual ele reside, em recuo da experiência diária. O *logos*, então, se revela nas formas inteligíveis e só existe o que está constantemente presente no recuo do ser.



Na proposição: *a rosa é vermelha*, o vermelho é imanente à rosa, ou seja, ela tem sua “parte de vermelho”, mas tal implica que haja outro vermelho que não faz parte desta rosa. As outras partes de vermelho estão noutras rosas. O vermelho é algo que se encontra em muitas rosas, mas que permanece um e o mesmo, onde quer que seja encontrado. Isto implica que haja algo uno e indivisível chamado “vermelho”, independente de qualquer coisa física.

Do mesmo modo, na proposição: *Maria é corajosa*, em vez de se interrogar sobre o procedimento capaz de tornar um sujeito particular, no caso Maria, corajoso, preocupa-se antes com o ideal de coragem que, pela determinação, o ser humano ergue perante si próprio. Se a forma da coragem fosse totalmente imanente ao indivíduo, seria passageira e não haveria meios de definirmos uma continuidade da coragem ou dos atos corajosos.

Em sua teoria do conhecimento, Platão parte do exemplo dos objetos fabricados por artesãos. O artesão que fabrica uma mesa, por exemplo, tem na cabeça uma “ideia” do objeto que vai fabricar, uma idéia que é produzida a partir de outras mesas existentes. O artesão, então, dá uma realidade nova à ideia de “mesa”.

O filósofo prossegue examinando o artista, que efetua um processo análogo ao do artesão, porém mais sutil, pois que intervém a “invenção”. O escultor, por exemplo, tem a ideia de um volume, o que confere à escultura de, por exemplo, um cavalo, um movimento sutil e harmonioso. Essa ideia de uma harmonia entre o volume e o movimento está primeiro na cabeça do artista, que a concretiza na configuração da escultura. O artista não se contenta em observar ou imitar, mas cria formas inteligíveis.

Platão, contudo, demonstra que artesãos e artistas só fazem o que fazem porque já há uma “ideia” ou uma “forma” – de mesa ou de cavalo, segundo nosso exemplo – comum ao artesão ou ao artista, ao objeto criado e àqueles que o recebem e percebem, ou seja, as outras pessoas que se depararão com o objeto criado.

Mas e se pensarmos em coisas totalmente abstratas, como as figuras matemáticas? O formalismo matemático está na mente de todos aqueles que aprenderam tal linguagem. A ideia do círculo, por exemplo, está para além de toda realização de círculos numa lousa escolar ou na areia da praia. Quando traçamos um círculo na areia da praia, por exemplo, uma ideia guia a nossa mão, não é mesmo?

Até aqui, vimos ideias que podem ser concretizadas materialmente em desenhos ou outros suportes materiais. Mas o que fazer com noções inteligíveis difíceis de serem “encarnadas”, como a de justiça, virtude, beleza, coragem, sabedoria etc.? Usamos tais palavras “a torto e a direito”, concorda?

Platão, então, demonstrará em seus diálogos que a linguagem é o meio pelo qual construímos não somente um mundo de objetos,

mas também pelo qual construímos um mundo de ideias, de objetos inteligíveis, um mundo no qual o ser e a realidade se dão a ver. Segundo Platão:

Trata-se daquilo que a razão atinge sozinha, pelo poder da dialética, considerando as suas hipóteses não como princípios, mas como o que elas são de fato, hipóteses, isto é, pontos de apoio e impulsos para ir em direção ao princípio universal. E, uma vez adquirido esse princípio, o raciocínio, dedicando-se a tirar todas as consequências decorrentes, retorna para uma conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas apenas às ideias, procedendo de ideia em ideia, para chegar às ideias (PLATÃO, 1974, p. 511b).

Então, o que é o inteligível? É o que é pensado na linguagem, ou seja, uma ideia cuja realidade e consistência são tais que a tomamos como juíza daquilo que é expresso. Isso significa que o inteligível puro é imanente à linguagem.

Resumindo, no nível mais baixo do sensível, encontramos os fenômenos, o fluxo das aparências. Mas o sensível comporta um segundo nível, o dos seres vivos e dos objetos fabricados, nos quais constatamos a presença de uma "forma" ou de um "gênero". Esse segundo "grau" do sensível corresponde ao mundo das opiniões.

É preciso, então, distinguir um domínio de conhecimento por conceitos em que a linguagem possa escapar à opinião e dar lugar a proposições universais, como as proposições matemáticas. O inteligível se superpõe ao sensível em dois graus: o primeiro é a *mathesis*, o conhecimento discursivo que opera por hipóteses, e o segundo é uma intelecção pura no interior da linguagem e à qual só se chega por meio da dialética, que permite fundar o discurso não mais sobre hipóteses, mas sobre "princípios", por meio de uma reflexão sobre o conhecimento em vista de um "falar verdadeiro". As ideias, então, derivam de uma reflexão que se refere à linguagem e ao conhecimento do real que se manifesta na e pela linguagem.

A teoria da transcendência (tanto no mundo físico como no moral) surge para que o ser humano possa precaver-se e proteger-se da mutabilidade das coisas (da “imanência”). Assim, no pensamento grego, influenciado pelo platonismo, as ações e as coisas individuais são aproximações das coisas ideais. Isso conduziu a uma concepção transcendente do real – o mundo das formas puras, das ideias torna-se o único real, porque é imutável e, portanto, o único inteligível. Daí, um certo desprezo das artes práticas (*techné*) e das disciplinas que buscavam aquilo que justamente era o transitório, como a história e a psicologia.

Buscava-se o eterno, o “tipo”, concretizando-se sempre em “acidentes”, na “aparência”, que tentava incansavelmente aproximar-se do ideal. O mundo das ideias pode ser conhecido pela contemplação (*theoria*) e é o único mundo real. O mundo natural, conhecido somente pela percepção, não pode ser conhecido ou compreendido pela razão, posto que é mutável, mas podemos conhecer seus elementos formais, ou melhor, aquilo que há nele de ideia. O que há, pois, no mundo natural e no social, onde vivemos, são tendências a aproximações das formas puras e não, formas puras em si. Daí que o mundo da percepção seja uma imitação ou aproximação do mundo das ideias.

Não se trata, porém, de “redobrar” o *kosmós*, criando um mundo sensível e um mundo de ideias isolado um do outro. Não há dois mundos em Platão. Há, sim, diferentes níveis de apreensão e conhecimento do mundo. Esse mundo é o mundo do ser, que sempre nos escapa, mas que é dado a ver na linguagem em que toma forma. O ser como tal só é apreendido por sua forma, o princípio de sua inteligibilidade.

CONCLUSÃO

Na *Apologia* de Platão, Sócrates, antes de morrer, falou sobre o conteúdo do seu ensino e da sua maneira de ensinar:

Nunca fui um mestre à procura de discípulos. Se alguém tem vontade de me escutar quando falo, quando cumpro o meu dever, não nego esse direito a ninguém, jovem ou velho. Não falo para ser pago, não me recuso a falar quando não me pagam. Estou pronto a responder às perguntas do pobre e do rico, ou, se preferirem, a fazer-lhes as perguntas para que escutem o que tenho a dizer. Depois, se algum deles se tornar ou não um homem de bem, não tenho nenhuma responsabilidade por isso, já que nunca prometi ou dei lições a ninguém (PLATÃO, 1974, p. 30c).

Não faço nada mais que circular pelas ruas para conclamar-vos, jovens e velhos, para que não tenhais maior preocupação com vosso corpo e vossa fortuna do que com vossa alma, que deve se tornar a melhor possível. Digo que a virtude não deriva da fortuna; pelo contrário, é da virtude que provém a fortuna e tudo o que é vantajoso para os indivíduos e para o Estado. Se é falando assim que corrompo a juventude, é porque essa linguagem deve ser realmente nociva (PLATÃO, 1974, p. 33 a-b).

A irritação que Sócrates causava em muitas pessoas de seu tempo provavelmente tinha sua origem no fato de que lhe viam como o destruidor de certas crenças tradicionais. Podemos dizer, do mesmo modo, que tal irritação se devia ao fato de que intervinha naquela região onde as pessoas mais resistem a intervenções: em suas próprias crenças. Por meio de suas constantes interrogações, Sócrates transformava em problema aquilo que antes não era considerado assim. De fato, Sócrates parecia lançar mais problemas

do que propor soluções, e as pessoas costumam resistir muito a isso, não é mesmo? Suas interrogações desconstruíam os saberes superficiais, as ignorâncias encobertas pelas aparências etc., por meio do raciocínio, que lhe mostrava a vida “virtuosa”, pois, para Sócrates, só pelo raciocínio se pode chegar à descoberta do bom, do justo e do virtuoso.

Àqueles que aceitavam o desafio, Sócrates oferecia o reconhecimento da ignorância do significado das palavras, o que representava um nascimento da consciência de si mesmo, condição *sine qua non* para o conhecimento filosófico, apartado da certeza dos preconceitos e das crendices que minavam a alma humana, na interrogação pelo significado das palavras – e conseqüentemente dos valores, costumes, leis e instituições – que regiam a vida humana.

Quanto ao próprio Platão, há muito mais a dizer do que aquilo que você leu nesta aula e, em um curso introdutório, corremos sempre o risco de reduzi-lo a esquemas que esvaziam seu pensamento. Múltiplo e diverso, seu pensamento é, muitas vezes, mal compreendido. Fala-se em “amores platônicos”, por exemplo, de um modo equivocado, como se fosse algo separado do mundo dos seres reais que se amam e muitas vezes fala-se de um “platonismo” que desdenharia o mundo dos seres reais e concretos. Essa imagem é equivocada. No *Fedro*, Platão descreve-nos o prazer de deitar-se na grama e escutar o canto das cigarras (FEDRO, 230b), nas *Leis*, vemos o filósofo interessado, ninando o bebê que mama, e cantando canções para fazê-lo dormir. Vemos o filósofo que se comove com a beleza do jovem Lísias, pois o amor é um belo corpo que abre caminho para a beleza mais elevada.

Decerto, para Platão, é necessário ter cuidado com o fascínio do sensível, para apreciar a harmonia do invisível. Mas também é necessário saber dosar as experiências: a aridez da razão pura destrói a harmonia, pois impede o equilíbrio das faculdades humanas. O filósofo deve percorrer todas as etapas que Diotima

revela, e que permitem vislumbrar o rosto da beleza suprema, mas com o propósito de voltar à caverna e explicar aos outros o jogo das sombras.

Segundo Karl Jaspers:

Graças a Platão, o leitor que reflete se sente levado para a frente; é preciso que ele supere o que se oferece incessantemente como uma tentativa de doutrina. Mas, nessa superação, ele encontra uma satisfação filosófica pessoal. Parece-lhe sempre que se aproxima do essencial; daí a poderosa força de atração de Platão. O que se procura, nunca se conserva definitivamente; assim, é necessário volta com novas forças. Platão parece prometer o extraordinário. Mas, para obtê-lo, seu discípulo também deve contar consigo mesmo. Platão propicia a reflexão filosófica que, por sua própria natureza, nunca é conclusiva e acabada (JASPERS, 1963, p. 286).

A leitura de Platão é a descoberta de um pensamento sempre em movimento, no qual descobrimos no ser humano um animal estranho, capaz de construir modelos matemáticos do universo que primam pela beleza e pela perfeição matemática, mas que nunca é apreendido em sua totalidade.

essencial” é exatamente aquilo que Platão chama de *forma* ou *ideia*, partindo da *questão socrática*, mas dando-lhe uma nova interpretação, de modo que, quando perguntamos *o que é x?*, a definição obtida satisfaça a critérios rigorosos de verdade/validade da proposição, tal que o conceito ao qual chegamos signifique especificamente o que pensamos e seja determinativo daquele objeto e só dele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta aula, vimos como Sócrates conduzia o diálogo com seus interlocutores de modo a fazê-los criticar os seus conhecimentos, as suas crenças, as virtudes e habilidades que lhes eram atribuídos, levando o interlocutor a falar sobre as suas próprias opiniões, para em seguida, interrogá-lo a respeito do sentido das palavras faladas. Com suas interrogações, em geral tornava patente a fragilidade ou a inconsistência dos argumentos de seus interlocutores, assim como a obscuridade das suas opiniões, relevando-as como meros hábitos mentais ou simples repetição de construções frasais sem base crítica.

Com Platão, vimos um pensamento que harmoniza o rigor geométrico e a poesia, num movimento ativo que gera uma *sabedoria que se mistura com a atividade concreta da vida; não entende um metafísico de gabinete e sem utilidade* (DURANT, 1996, p. 56). Na fala da sábia Diotima, que guia o leitor no *Banquete*:

Seguir o verdadeiro caminho do amor, ou ser conduzido por outro, é partir, para começar, das belezas deste mundo para ir em direção àquela beleza, elevar-se sempre, como que por degraus, passando de um só belo corpo para dois, depois de dois para todos, depois dos belos corpos para as belas ações, depois das ações para as belas ciências, até que, das ciências, se chegue, enfim, a essa ciência que não é outra senão a ciência do Belo, para conhecer enfim a beleza em si mesma.

Como o prisioneiro da caverna, aquele que atingir o ápice narrado por Diotima poderá descer novamente e contemplar todas as faces que o Belo assume no universo e tornar-se capaz não só de contemplar a beleza, mas de produzir coisas verdadeiramente belas.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você será apresentado ao pensamento de Aristóteles de Estagira, com ênfase nas questões relativas à cosmologia e à linguagem.

Aula 9

Aristóteles e a
consolidação da
Filosofia

Meta da aula

Apresentar alguns princípios do pensamento de Aristóteles, com ênfase em suas contribuições para o desenvolvimento dos estudos da linguagem.

Objetivos

Ao final desta aula, você deverá ser capaz de:

1. conhecer os princípios gerais da cosmologia aristotélica;
2. conhecer os principais elementos da lógica aristotélica;
3. conhecer os fundamentos da *questão dos universais*.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da língua portuguesa.

INTRODUÇÃO

Platão deixou como herança a seus discípulos um universo hierarquizado de ideias. Através do discurso, a Filosofia encadeava agora ideias puras, esforçando-se principalmente para conduzir o pensamento até os seus níveis mais abstratos, a fim de conhecer os termos mais universais e mais límpidos. Mas a Filosofia corria o risco de se fixar na busca das formas puras e das essências, descurando do sensível.

Aristóteles (384-322 a.C.) assinalou um retorno às coisas da terra, ao sensível, buscando em cada indivíduo, considerado em sua originalidade, singularidade e existência concreta, aquilo que poderia se tornar objeto do conhecimento. Para ele, a busca maior do filósofo era: como dar ao conhecimento um estatuto mais vasto, que abrangesse o elemento sensível e mutável no mundo como objeto do pensamento *per se*?

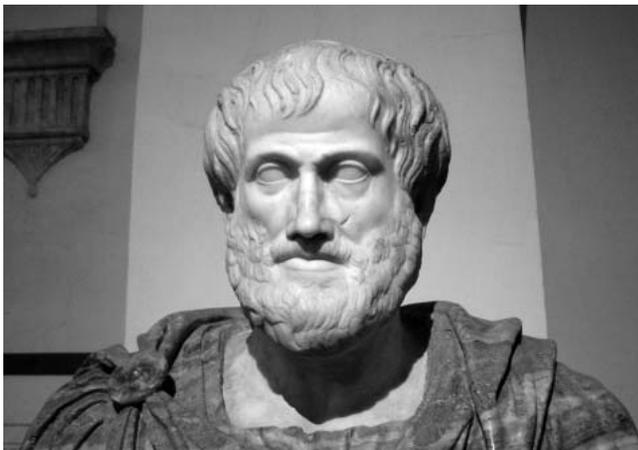


Figura 9.1: Aristóteles de Estagira (busto do período romano).

Fonte: http://es.wikipedia.org/wiki/Imagen:Busto_di_Aristotele_conservato_a_Palazzo_Altaemps%2C_Roma._Foto_di_Giovanni_Dall%27Orto.jpg

Aristóteles, nascido em Estagira, na Macedônia, ao norte da península grega, ligava-se a uma tradição de ciência empírica e de observação. Seu pai, Nicômaco, era o médico particular de Felipe da Macedônia – pai de Alexandre, o Grande, de quem Aristóteles foi professor – e amigo de Ctésias, médico particular de Artaxerxes, o Grande Rei da Pérsia. Aristóteles teve excelentes mestres de Anatomia e Biologia, como Siênesis e Diógenes de Apolônia. Aos 17 anos, chegou a Atenas, tornando-se discípulo de Platão, e só deixou a Academia após a morte do mestre, quando fundou a sua própria escola, o Liceu. Ali estabeleceu seus muitos alunos, que ganharam o apelido de peripatéticos (que em grego significa “aqueles que andam de um lado para o outro”) devido ao costume de seu professor dar suas aulas enquanto passeavam pelos jardins.

Aristóteles foi, antes de tudo, um professor; e a imagem que os escritores antigos nos transmitiram dele é a de um homem austero, pensativo e meditativo. Com seus alunos, organizou o corpo de conhecimentos da Filosofia e da ciência de seu tempo e o transmitiu, criando um *organon*, cuja influência será tremenda na tradição ocidental, chegando aos nossos dias como um dos pensadores mais importantes de todos os tempos. Ele ampliou e consolidou o campo do conhecimento filosófico.

Corpus aristotelicum

É uma expressão que se refere ao conjunto das obras de Aristóteles que chegaram até nós por meio da edição de Andrônico de Rodes, do século I a.C., filósofo peripatético que compilou e classificou os livros do fundador do Liceu.

A filosofia e seu organon

Aristóteles foi um dos mais prolíficos escritores de todos os tempos, e sua produção bibliográfica é imensa. Boa parte de suas obras chegou até nós e, mesmo representando uma pequena parte da totalidade do que escreveu, o **corpus aristotelicum** é monumental. Sua obra foi determinante para a tradição filosófica do Ocidente.

O *kosmós* aristotélico

A obra de Aristóteles, a partir do século IV a.C., dedicava atenção especial ao conhecimento das causas dos fenômenos naturais. As análises aristotélicas foram originais. Além disso, ele foi um dos principais doxógrafos, ao retomar, refutar ou redimensionar as teses e propostas de *sophoi* anteriores.

Assim como Heráclito e Platão, Aristóteles também se dedicou ao problema da mutabilidade constante da natureza.

Para Aristóteles, todos os seres do universo continham em si mesmos duas dimensões indissociáveis, as quais denominou *matéria* e *forma*. Para exemplificar, provavelmente há uma mesa no ambiente em que você lê esta aula. Observe a mesa. A *matéria* é aquilo que dá particularidade a ela, ou seja, o material do qual é feita, com sua cor específica e todas as características captadas pelos seus sentidos. Já a *forma* é aquilo que há de universal na mesa, sua essência ou seu *eidos*. A forma é o princípio de especificação e generalização dos seres, algo comum a todas as mesas, sejam elas quadradas, redondas, retangulares, com três, quatro, ou seja lá com quantos pés a lhes sustentarem.

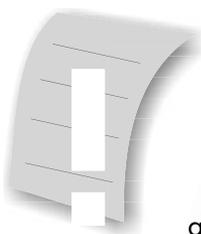
Analisemos, agora, o caso de uma pedra de mármore. Segundo Aristóteles, ela possui a *forma* de pedra e sua *matéria* é o mármore. A forma – o que há de comum a todas as pedras – era, como em Platão, imutável.

Imagine agora um escultor realizando uma escultura a partir daquela pedra, fazendo assim com que a matéria “mármore” ganhe uma nova forma. Sim, uma nova *forma*, pois que uma escultura não é o mesmo que uma pedra! Como explicar, então, essa “transformação”? É possível explicá-la mediante os conceitos aristotélicos de *ato* e *potência*.

Aristóteles diria que originalmente a pedra de mármore, possuía a forma de pedra, sendo uma pedra *em ato* na natureza.

Mas uma pedra de mármore é passível de se transformar em uma escultura, então, a pedra de mármore era uma escultura *em potência*. Ocorre que o mármore não passa espontaneamente de pedra a escultura. Para que isso aconteça, é necessária a ação de algo externo, de um agente capaz de produzir a mudança. Nas palavras de Aristóteles, existiria uma *causa eficiente*, ou seja, um agente responsável pela transformação. No caso do nosso mármore, a *causa eficiente*, entre a pedra e a escultura, é o escultor.

Uma pedra de mármore pode se transformar em uma escultura, mas não pode se transformar em uma árvore, pois as transformações não ocorrem ao acaso. Todas as transformações no *kosmós*, para Aristóteles, são necessariamente guiadas por uma finalidade, ou seja, elas visam a um fim, pressupondo uma *causa final*. No caso da nossa pedra de mármore tornada escultura, a causa final é a ideia que o escultor tinha em mente ao esculpi-la. Em toda e qualquer transformação, Aristóteles associava uma *causa material* (o mármore), uma *causa formal* (a escultura), uma *causa eficiente* (o escultor) e uma *causa final* (a ideia que guiou a ação do escultor).



Um bom exemplo da teoria das quatro causas de Aristóteles é a análise da mudança de cor da pele do camaleão, à medida que ele se desloca de uma folha verde a uma pedra cinzenta:

A *causa formal* é o processo da mudança. Descrever a causa formal é especificar uma generalização sobre as condições sob as quais ocorre a mudança de cor.

A *causa material* é a substância contida na pele do camaleão, que sofre a mudança de cor.

A causa *eficiente* é a transição da folha para a pedra, transição que é acompanhada pela mudança de luz refletida e uma variação química correspondente na pele do camaleão.

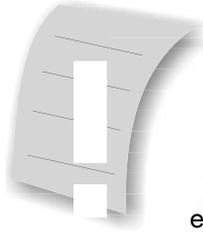
A causa *final* do processo é que o camaleão deve escapar à detecção por seus predadores.

Aristóteles insistia no fato de que toda explicação de uma correlação ou processo deveria incluir um relato da sua *causa final*, ou **telos**. Explicações teleológicas são explicações que utilizam a expressão “a fim de”, ou assemelhadas. Ele admitia explicações teleológicas não apenas para o crescimento e o desenvolvimento de seres vivos, mas também para o movimento ou a mudança dos objetos inanimados. Para ele, por exemplo, o fogo (um dos quatro elementos) sobe a fim de alcançar o seu “lugar natural”, ou seja, a fim de alcançar uma camada esférica próxima e abaixo da órbita da lua.

As diferentes transformações observadas decorriam do fato de que todos os seres tendem, segundo Aristóteles, à imobilidade. De mudança em mudança, cada ser procurava se aproximar da sua finalidade (de seu *telos*), ou seja, da sua forma perfeita. Assim, a matéria, ao adquirir uma forma, não a recebia pronta e acabada, mas como algo inacabado, com uma potencialidade que precisava ser realizada. Cada ser possuía uma forma atual e uma forma potencial, de modo que sempre passava de uma situação mais imperfeita para outra, mais perfeita e acabada.

Vemos, então, que Aristóteles, ao contrário de Platão, punha a ênfase do conhecimento naquilo que obtemos pelos sentidos, pois matéria e forma coabitam os seres.

Telos, em grego, significa “finalidade”, “meta”, “destinação”. Teleologia é o âmbito da filosofia ocupado com os fins das coisas, e não, com as suas causas.



É importante ressaltar que interpretações teleológicas prescindem de deliberação e de escolha conscientes. Dizer, por exemplo, que os camaleões mudam de cor para escaparem à detecção e que o fogo sobe para encontrar seu lugar natural não é atribuir uma atividade consciente ao camaleão e ao fogo. Também não significa afirmar que o comportamento de camaleões ou do fogo siga algum “propósito divino” ou coisa parecida, como à primeira vista pode parecer. No entanto, interpretações teleológicas pressupõem que um futuro estado de coisas determina o desenrolar de um estado presente. Uma semente de Acácia desenvolve-se do modo que o faz, a fim de realizar a sua finalidade natural de se tornar uma árvore plenamente desenvolvida; um bebê cresce, a fim de se tornar um ser humano adulto; uma pedra cai, quando lançada, a fim de atingir sua meta natural, ou seja, um estado de repouso tão próximo quanto possível do centro da Terra. Em cada caso, o estado futuro determina a sucessão de estágios que leva a ele.

Para tratar da constituição do *kosmós*, Aristóteles seguiu uma teoria já antiga, a teoria dos quatro elementos primordiais, atribuída ao *sophós* Empédocles (século V a.C.). Os quatro elementos – terra, água, ar e fogo – formariam todos os seres do chamado mundo sublunar, ou seja, o mundo terrestre. Um outro elemento, o éter (ou *quintessência*), comporia os corpos do mundo celeste.

Os quatro elementos primordiais eram aspectos de uma mesma substância, a *matéria primeira* que possuía diferentes formas, em função das qualidades que a afetavam. A matéria estava, portanto, submetida à ação de um princípio que se encontrava fora dela, mas sem dela estar separado.

Os seres se constituíam porque a matéria pura, ao conter as formas (as qualidades do sensível e os aspectos de tempo e espaço), organizava-se nas quatro qualidades do sensível (seco, úmido, frio e quente), nos diversos aspectos do espaço (alto, baixo, longe, perto, pesado, leve etc.) e nos quatro aspectos do tempo (novo, velho, agora, depois). Essa matéria qualificada foi chamada de *matéria segunda* e era considerada o princípio da identificação dos seres.

A forma, portanto, era geral e universal; o diferencial era a matéria na qual ela se inseria. Com essa concepção dos seres, Aristóteles negava a existência de uma matéria sem uma forma a ela associada, assim como defendeu que a forma pura, caso existisse, só poderia ser aquela associada ao *primeiro motor imóvel*, que Aristóteles identificava com a divindade.

As quatro qualidades do sensível apareceriam nos elementos primordiais sempre em dupla, sendo que os pares *seco-úmido* e *frio-quente* não eram possíveis, simplesmente porque essas qualidades contrárias não podem se agregar. Desse modo, Aristóteles argumentava que, quando a matéria era afetada pelo par *frio-seco*, ela se tornava terra. A água surgia a partir do par *frio-úmido*; o ar, do par *quente-úmido* e o fogo, do par *quente-seco*.

Esses quatro elementos – que, a partir de diferentes combinações, geravam todos os corpos existentes no mundo sublunar – poderiam se transformar desde que as duas qualidades formadoras do par original não desaparecessem simultaneamente. Para além dessa condição, todas as transformações eram possíveis. Assim, do par *calor-úmido* só poderiam ser obtidos os pares *calor-seco* e *frio-úmido*.

O *kosmós* aristotélico, que você já conheceu na Aula 5, era composto por várias esferas concêntricas. A Terra, imóvel, ocupava o centro do universo, e os corpos celestes estavam no mundo supralunar, separados e totalmente incomunicáveis em relação aos corpos terrestres, uma vez que, segundo Aristóteles, eles não eram passíveis de sofrer transformação.

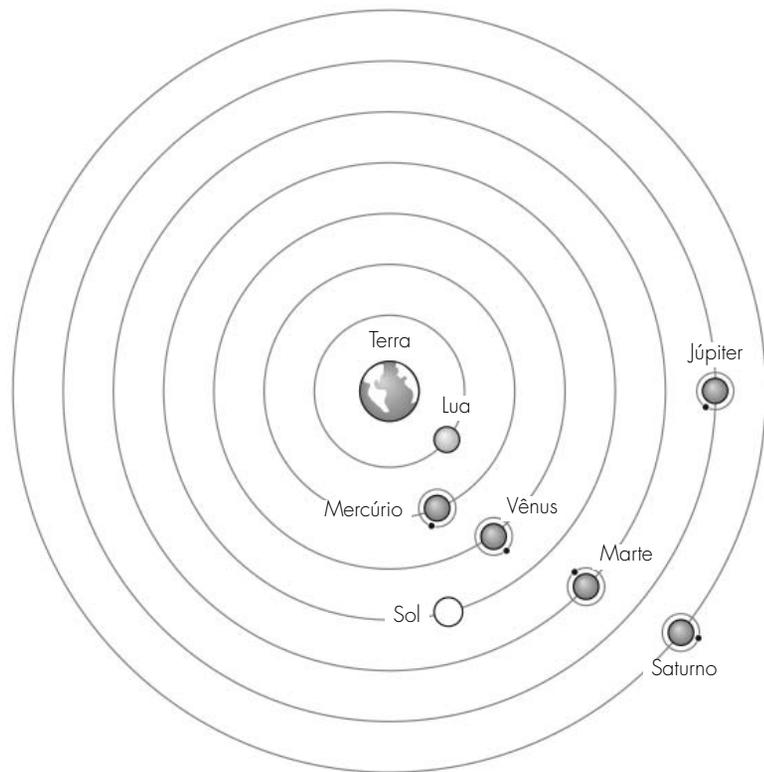


Figura 9.2: Representação do *kosmós* aristotélico, segundo a projeção de Ptolomeu.

O estudo do movimento recebeu atenção especial de Aristóteles. Os movimentos foram divididos em dois tipos: o movimento *natural* e o movimento *violento* (do latim *vis*, "força"). O primeiro tipo de movimento ocorria tanto no mundo supralunar quanto no sublunar. No caso do mundo supralunar, o movimento natural seria circular e eterno. No mundo sublunar, seria retilíneo e vertical, podendo o corpo ir ao encontro do centro da Terra ou dela se afastar. O movimento natural dos corpos sublunares seria decorrente de suas diferentes composições.

Apesar de defender que todas as substâncias encontradas no mundo sublunar eram formadas pelos quatro elementos básicos, Aristóteles reconhecia que cada uma delas tinha um elemento específico predominante que, buscando encontrar seu lugar natural, provocava no corpo em questão um movimento ascendente ou descendente em relação à Terra. Desse modo, os

corpos que tivessem maior quantidade de terra em sua constituição apresentariam naturalmente um movimento retilíneo para baixo, quando largados. Já aqueles em que predominasse o elemento fogo se afastariam do centro da Terra.

Além disso, todo movimento pressupunha um motor, que era distinto da coisa em movimento, embora não estivesse separado dela física ou espacialmente. No caso dos corpos celestes, o motor seria o espírito divino. No caso dos seres humanos, seria a alma. E a causa primária do movimento natural foi relacionada a um agente particular, que teria sido o responsável pela produção da coisa observada e analisada pela mente humana. Por exemplo, o fogo produz fogo e, ao fazê-lo, confere ao novo fogo todas as suas propriedades, inclusive aquela referente ao seu movimento natural, ou seja, a de se afastar da Terra, quando livre da ação de qualquer outro corpo.

Apesar desses argumentos, quando analisou o movimento natural de queda dos corpos sublunares, Aristóteles defendeu que o “peso” era a causa imediata daquele movimento, de modo tal que a velocidade de queda dos corpos seria proporcional ao seu “peso” e inversamente proporcional à resistência do meio.

De um modo geral, Aristóteles considerou que a velocidade do movimento de um corpo seria proporcional à força a ele aplicada e inversamente proporcional à resistência do meio. Essa e outras conclusões levaram-no a negar a possibilidade lógica da existência do vácuo, pois, se a resistência de um meio fosse zero, como no vácuo, o movimento seria instantâneo, o corpo se deslocaria com uma velocidade infinita, não gastando tempo algum para realizar o movimento, o que, para Aristóteles, era um absurdo.

Quanto aos movimentos violentos, ou seja, aqueles que necessitam de um agente externo ao corpo para ocorrer, Aristóteles se interessou sobremaneira pelas situações em que esse corpo continuava se movimentando, após ter sido abandonado pelo motor. Esse é o caso, por exemplo, dos lançamentos de flechas por arcos.

Para Aristóteles, uma flecha, após abandonar o arco, não poderia continuar em movimento sem que uma força estivesse em contato com ela. Assim, para Aristóteles, o ar – o meio em que a flecha se movimenta – torna-se o motor do movimento, ou seja, torna-se o responsável pela força que mantinha o corpo em movimento após ser lançado pelo arco. Porém, como rejeitava a possibilidade de um movimento sem resistência, ele atribuiu também ao ar o papel de resistência. Desse modo, na física aristotélica, o ar tem uma dupla função: a de motor que mantém os seres em movimento e a de resistência a esse movimento.

Aristóteles também se dedicou ao estudo dos seres vivos. Construiu uma teoria da classificação na qual eles foram organizados e hierarquizados de acordo com a sua finalidade no mundo. Essa finalidade era determinada pela forma que, no caso dos seres vivos, era o seu princípio vital, a *psyché* (*anima*, em latim) de cada um.

No primeiro estágio, estavam os vegetais, possuidores de uma alma que lhes dava as faculdades de nutrição e de reprodução. A seguir, vinham os animais, com uma alma que lhes garantia as duas capacidades anteriores e mais outras duas: locomoção e sensibilidade. Essa alma dava aos animais uma condição superior à dos vegetais, porque a sensibilidade fazia com que sentissem dor e prazer e, ao mesmo tempo, abria para eles as portas do conhecimento, por meio dos sentidos. Por fim, estava o ser humano, com uma alma que lhe facultava, além das quatro capacidades anteriores, mais uma, o *logos*, que o colocava no ponto culminante da escala dos seres vivos. O ser humano tinha essa condição especial porque, além de conhecer pelos sentidos, era capaz de organizar as informações com o intelecto.

A alma dava aos seres vivos uma finalidade no *kosmós*. Assim como a queda dos corpos era explicada pelo retorno ao “lugar natural”, fazendo com que cada corpo cumprisse o seu destino, os seres vivos tinham em suas almas a expressão de sua finalidade. Na filosofia de Aristóteles, não existia o acaso. Todos os seres vivos exerciam um papel no *kosmós*.

Aristóteles e seus alunos estudaram por muito tempo os animais, elaborando uma classificação a partir das suas observações. Eles faziam dissecações e os estudavam minuciosamente. Suas análises os levaram a dividir os animais em vivíparos e ovíparos, no que tange ao processo de geração de novos seres, e em sanguíneos e não sanguíneos, quanto à presença ou ausência de sangue. E atribuíram, no que tange à formação dos corpos dos animais, um papel preponderante ao fogo. Esse elemento seria responsável pelo calor gerado pelos animais, estando ligado a um princípio vital, o sopro (*pneuma*), que era transferido aos novos seres pela semente (*sperma*) do animal macho. Ao animal fêmea, segundo Aristóteles, cabia a função de abrigar e alimentar o feto durante a gestação, como a Terra abriga todos os seres.

Essas ideias científicas de Aristóteles influenciaram o pensamento científico durante muitos séculos. Algumas delas estiveram no centro dos debates científicos até meados do século XIX.



1. Atende ao Objetivo 1

Complete o quadro, segundo a teoria das causas de Aristóteles:

Caso	Causa formal	Causa material	Causa eficiente	Causa final
Um camaleão passa de uma pedra a uma folha, e sua pele muda de cor.				
O escultor Fídias esculpe a estátua da deusa Atena.				
A geneticista brasileira Mayana Zatz recebe o Prêmio Isto é "Personalidade do Ano em Ciência".				

Resposta Comentada

Tendo em vista que o pensamento aristotélico é um pensamento teleológico, ou seja, um pensamento que supõe que tudo na realidade tem uma finalidade e que nada ocorre por acaso. Todas as coisas do mundo, para Aristóteles, sejam concretas ou imaginárias, apresentam uma ordem que pode ser percebida e compreendida pelo intelecto humano. Assim, podemos completar o quadro se partirmos dos seguintes pontos: 1) que a causa formal é a forma ou modelo que faz com que a coisa seja o que é, respondendo à questão "o que é x?"; 2) que a causa material é o elemento constituinte da coisa, respondendo à questão "de que é feito x? "; 3) que a causa eficiente consiste na fonte primária da mudança, ou seja, o agente transformador da coisa, respondendo à questão "por que é x? " ou "o que fez com que x viesse a ser x? " 4) que a causa final é o objetivo, propósito ou finalidade da coisa, respondendo à questão "para que x?".

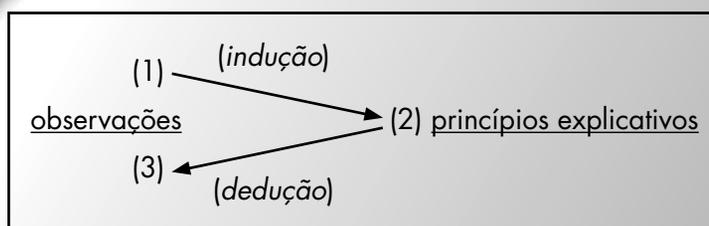
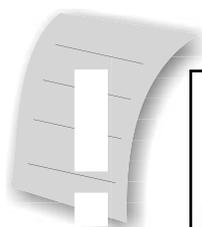
Logos e linguagem

Vamos conhecer agora os fundamentos da lógica aristotélica, que está na base do desenvolvimento da Lógica ocidental. Mas o próprio Aristóteles não chamou de Lógica a disciplina da qual fundou as bases e sim, de **Analítica**. Foi com esse nome, Analítica, que ele designou a disciplina filosófica que trata das questões da linguagem e do conhecimento.

Aristóteles via o método do saber rigoroso como uma progressão das observações até os princípios gerais, e daí de volta às observações. Os filósofos, para ele, deveriam *induzir* princípios explanatórios dos próprios fenômenos a serem conhecidos e, em seguida, *deduzir* afirmações sobre esses fenômenos a partir de premissas que incluíam esses princípios.

O termo **análise** tem origem grega e quer dizer “corte, divisão em camadas, clivagem”.

Analisar é cortar, dividir, desmontar, para conhecer algo. Assim Aristóteles concebeu o ramo da Filosofia que decompõe os dados da realidade e os recompõe em um procedimento formal, visando ao conhecimento rigoroso.



O processo indutivo-dedutivo começa com a observação de que algum fato ocorre ou que certas propriedades coexistem em um objeto (1) e são induzidas afirmações (princípios explanatórios) sobre tais fatos ou propriedades (2). Com tais princípios explanatórios, retorna-se às observações e verifica-se sua pertinência (3). O saber rigoroso é obtido apenas quando as afirmativas sobre tais fatos ou propriedades são deduzidas a partir de princípios explicativos, ou seja, quando se deduz afirmações sobre os fenômenos a partir de premissas que incluem esses princípios. Desse modo, o saber é uma transição

do conhecimento de um fato (1) ao conhecimento das razões para o fato (3), por meio da operação efetuada pelos princípios explicativos (2).

Segundo Jolivet (1963, p. 55-56), a indução é um raciocínio pelo qual o espírito, a partir de dados singulares, infere uma conclusão, como no raciocínio a seguir:

O ferro conduz eletricidade, o cobre também, o zinco também

Ora, o ferro, o cobre e o zinco são metais

-
- *Os metais conduzem eletricidade*

A definição apresentada nos permite compreender que a indução difere essencialmente da dedução. Com efeito, está no raciocínio dedutivo a conclusão contida nas premissas, como a parte está contida no todo, enquanto no raciocínio indutivo, a conclusão está para as premissas como o todo para as partes. Podemos percebê-lo nos exemplos apresentados por Jolivet:

Dedução {

- metal conduz eletricidade.
- Ora, o ferro é um metal.
- ○ ferro conduz eletricidade.

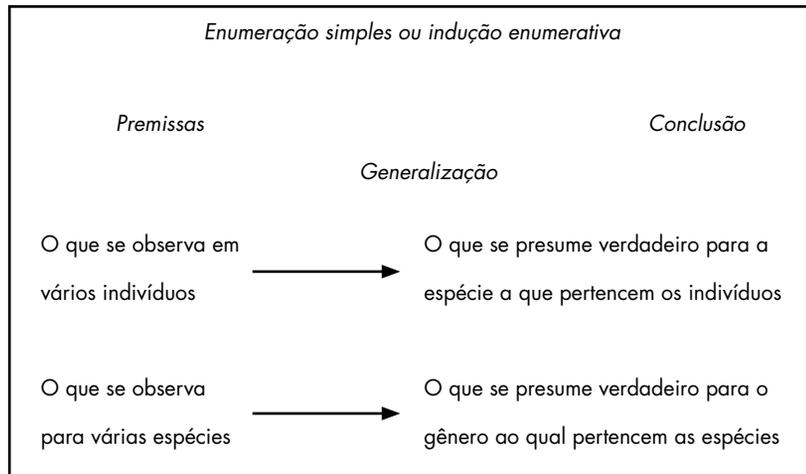
Indução {

- ferro, o cobre e o zinco conduzem eletricidade.
- Ora, o ferro, o cobre e o zinco são metais.
- ○ metal conduz eletricidade.

Vejamos outro exemplo: imaginemos um eclipse lunar. O método indutivo-dedutivo aristotélico começaria pela observação do escurecimento progressivo da superfície da lua. Em seguida, induziria dessa observação alguns princípios gerais, a partir da comparação com outros fenômenos observados: um foco de luz provoca sombras em corpos opacos que se coloquem diante dele; uma configuração particular de dois corpos opacos perto de um corpo luminoso coloca um desses corpos na sombra do outro. Desses princípios gerais, e tendo como premissa que terra e lua são corpos opacos, ele deduz uma afirmativa sobre o eclipse lunar, que deve ser verificada e validada. Assim, progride-se do conhecimento factual de que a superfície da lua escureceu a uma compreensão do que se passou.

Aristóteles afirmava que os princípios explicativos são generalizações de formas que são obtidas a partir da experiência dos sentidos pela indução. Discutiu, então, dois tipos de indução: a enumeração simples e a intuição indutiva, sempre tendo em vista que ambos os tipos têm a característica comum de procederem de afirmativas particulares às gerais. Vamos conhecer, em linhas gerais, os dois tipos de indução.

O primeiro tipo é a simples enumeração, na qual afirmativas sobre objetos ou eventos individuais são tomadas como base para uma generalização sobre a espécie de objetos ou eventos de que eles são membros. Em outras palavras, afirmativas sobre espécies individuais são tomadas como base para uma generalização sobre um gênero, como no esquema a seguir:



No caso de um argumento indutivo por enumeração simples, as premissas e as conclusões contêm os mesmos termos descritivos. Um argumento típico por enumeração simples tem a forma:

a_1 tem a propriedade P

a_2 tem a propriedade P

a_3 tem a propriedade P

• Todos os a 's têm a propriedade P

Um exemplo deste tipo é:

A borboleta azul tem asas

A borboleta branca tem asas

A borboleta amarela tem asas

• Todas as borboletas têm asas

O segundo tipo de indução é o estabelecimento direto dos princípios gerais exemplificados pelos fenômenos. Indução intuitiva é a capacidade de ver o que é essencial nos dados da experiência sensorial. O exemplo dado por Aristóteles é o do cientista que observa várias vezes que o lado brilhante da lua acha-se voltado para o sol, e conclui que a lua brilha devido à luz solar refletida (*Análíticos Posteriores*, p. 89b, p. 10-20).

A indução intuitiva pode ser comparada à operação da visão do taxonomista. Este é o cientista que aprende a ver os atributos genéricos e as diferenças específicas de um espécime. De certo modo, o taxonomista vê mais do que um observador destreinado, pois sabe o que deve olhar. Essa habilidade é alcançada apenas com a experiência e um longo treinamento. Provavelmente, Aristóteles pensava em si mesmo quando descreveu a indução intuitiva; ele próprio era um excelente taxonomista e classificou várias espécies biológicas. Sua classificação foi a mais aceita no Ocidente até o século XIX, quando foi substituída pela classificação dos seres vivos proposta por Lineu.



Carolus Linnaeus (1707-1778), Lineu, foi um naturalista sueco, cientista e expedicionário que conjugava conhecimentos de medicina, botânica, zoologia e geologia. Realizou expedições científicas na Escandinávia e classificou inúmeras espécies, lançando pela primeira vez a ideia de que no reino vegetal também se operava a gametogênese, ou seja, a ideia de sexualidade das plantas. Em um intervalo de suas expedições à Lapônia, classificou a sua coleção de insetos, estabelecendo a moderna taxionomia, que substituiu a taxionomia aristotélica. A sua taxonomia classifica hierarquicamente os seres em reinos, filos, classes, ordens, famílias, gêneros e espécies.



Figura 9.3: Lineu – gravura *mezzotinto*, datada de 1807, de H. Kingsbury, segundo uma pintura de Martin Hoffmann de 1737, que retrata Lineu como ele mais apreciava, vestido de lapão.

http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Carl_Linnaeus_dressed_as_a_Laplander.jpg

O **silogismo** é um argumento composto de duas proposições, que se constituem como premissas daquilo que se quer saber, que são comparadas entre si e, a partir dessa comparação, se chega a uma terceira, que é a sua conclusão.

No segundo estágio do método indutivo-dedutivo de Aristóteles, as generalizações alcançadas pela indução são utilizadas como premissas para a dedução de declarações sobre as observações iniciais. E o filósofo criou um paradigma da explicação científica que chegou até os dias de hoje como um dos elementos fundamentais da Lógica: o **silogismo**.

Forma do silogismo da declaração científica

Todos os M são P

Todos os S são M

-
- Todos os S são P

Este é o chamado silogismo perfeito (ou categorial), no qual o universal explica o particular, e P, S e M são, respectivamente, os termos ou premissas “maior”, “menor” e “médio” do silogismo.

Vemos então que, para Aristóteles, a validade de um argumento é determinada somente pela relação entre as premissas e a conclusão. Se é verdade que todo S está incluído em M e todo M está incluído em P, também deve ser verdade que todo S está incluído em P. E isso ocorre independentemente das classes e dos objetos designados por S, P e M.

Um exemplo clássico do silogismo categórico é:

Todos os homens são mortais (premissa maior)

Sócrates é um homem (premissa menor)

-
- Sócrates é mortal (conclusão)

Aristóteles apresentou o estágio dedutivo da explicação científica como uma interposição de termos médios entre o sujeito e o predicado da declaração a ser demonstrada. Vejamos um outro exemplo:

Todas as estrelas são corpos celestes que brilham continuamente (premissa maior)

Aldebaran é uma estrela (premissa menor)

-
- Aldebaran brilha continuamente (conclusão)

Segundo o filósofo grego, “aplicando o estágio dedutivo do processo do saber, avançamos do conhecimento de um fato à compreensão do porquê desse fato” (ARISTÓTELES, 1988).

Certamente, uma declaração que predica um atributo de um termo identificador de uma classe pode ser deduzida de mais de um conjunto de premissas. Em outras palavras, argumentos sobre coisas resultam diferentes ao selecionarmos termos médios diferentes, e alguns argumentos são mais satisfatórios do que outros. O silogismo anterior é mais satisfatório do que o seguinte:

Todas as estrelas são corpos celestes que brilham continuamente (premissa maior)

A lua é uma estrela (premissa menor)

-
- A lua brilha continuamente (conclusão)

Por que afirmamos que um silogismo é mais satisfatório do que o outro se ambos têm a mesma conclusão e a mesma forma lógica? Se você reparar bem, um deles tem uma premissa falsa, pois a lua não é classificada como estrela. Aristóteles insistia em

que as premissas de uma explicação satisfatória devem ser válidas. Com isso, vemos que podemos criar silogismos aparentemente verdadeiros, mas que têm premissas falsas; logo, são silogismos falaciosos, isto é, coerentes apenas aparentemente.

Aristóteles, então, impôs ao silogismo quatro requisitos extralógicos (ou empíricos) para que seja um silogismo verdadeiro (isto é, válido):

- a) que as premissas sejam verdadeiras;
- b) que as premissas sejam indemonstráveis;
- c) que as premissas sejam mais bem conhecidas do que as conclusões;
- d) que as premissas sejam as causas da conclusão.

Quando dizemos que as premissas devem ser *verdadeiras*, significa que elas devem ser válidas e corresponder à coisa que desejamos conhecer; dizemos que elas devem ser *indemonstráveis* fazendo referência ao contexto de sua apresentação, a fim de evitar uma profusão infinita de explicações. Em outras palavras, em todo conhecimento, há princípios consensuais, indiscutíveis, que fundamentam o processo do conhecimento e que dão origem a um gênero distintivo de sujeitos e a um conjunto de predicados próprios. Esses princípios consensuais são os chamados *primeiros princípios*.

Um bom exemplo é encontrado na ciência que denominamos “Física”. O gênero dos sujeitos da Física, por exemplo, é a classe dos casos em que os corpos mudam de posição no espaço. Entre os predicados próprios dessa ciência estão “posição”, “velocidade” e “resistência”. Aristóteles enfatizou que uma explicação satisfatória de um fenômeno deve utilizar os predicados da ciência a que pertence o fenômeno. Não seria apropriado, para o filósofo, explicar o movimento de um projétil em termos de predicados nitidamente biológicos como “crescimento”, “nascimento”, “desenvolvimento”. Tampouco seria apropriado ao historiador, por exemplo, usar conceitos específicos de outra ciência, sem definir exatamente, e de antemão, o que quer dizer com eles.

O princípio do **terceiro excluído** (em latim, *tertium non datur*) pode ser exemplificado do seguinte modo: uma coisa é isso ou não é isso. Podemos dizer *hoje é domingo* ou *hoje não é domingo*, e são, ambas, proposições válidas. Mas se dissermos *hoje é domingo* e *não é domingo*, essa proposição é falsa, pois um dia pode ser ou pode não ser domingo, mas jamais ser e não ser domingo ao mesmo tempo.



Logo depois dos primeiros princípios de toda a demonstração, estão os primeiros princípios e as definições do corpo particular do saber em questão. Os primeiros princípios da Física aristotélica, por exemplo, são os seguintes:

Todo movimento é ou natural ou violento.

Todo movimento natural é movimento na direção de um lugar natural.

O movimento violento é causado pela ação contínua de um agente.

O vácuo é impossível.

Você já conhece a cosmologia aristotélica, então pode compreender o sentido dos primeiros princípios da Física antiga e, como tal, a aristotélica. Um bom exemplo de movimento natural é dizer que os corpos sólidos se movem, pela sua natureza, para o centro da Terra, e vemos que, para Aristóteles, a possibilidade de ação à distância e a possibilidade do vácuo, que são primeiros princípios da Física contemporânea, são inexistentes. Eis o porquê de qualquer afirmação só fazer sentido e só ter validade no contexto de sua produção.

Os primeiros princípios são indemonstráveis por constituírem os pontos de partida, ou pontos de apoio, das demonstrações de uma ciência. Funcionam como premissas para a dedução das correlações a serem encontradas em níveis mais baixos de generalidade. Mudando-se os princípios, as conclusões são outras.

A exigência de que as premissas sejam *mais bem conhecidas do que a conclusão* reflete a crença de Aristóteles, de que as leis gerais da ciência devem ser evidentes. Aristóteles afirmava que um argumento dedutivo não pode conter mais informação do que a implicada pelas suas premissas e insistia que os primeiros princípios da demonstração devem ser tão evidentes quanto as conclusões dela obtidas.

O último requisito extralógico aristotélico é o do *relacionamento causal*. É possível construir silogismos de estrutura formal correta com premissas verdadeiras, de tal modo que as premissas deixem de afirmar a causa da atribuição feita na conclusão. Vejamos um exemplo:

Todos os animais ruminantes com estômagos de quatro câmaras são animais sem os dentes incisivos superiores

Todas as vacas são ruminantes dotados de estômago de quatro câmaras

-
- Todas as vacas são animais privados dos incisivos superiores

Vemos, no silogismo anterior, que o fato de os ruminantes apresentarem estômagos de quatro câmaras torna-se a causa do fato de as vacas serem desprovidas dos dentes incisivos superiores, ou seja, a forma do estômago é relacionada ao fato de esses animais não apresentarem tais dentes. Mas observe o silogismo a seguir:

Todos os animais ruminantes com cascos bífidos são animais sem os dentes incisivos superiores

Todas as vacas são ruminantes com cascos bífidos

- Todas as vacas são animais privados dos incisivos superiores

Nesse caso, o fato de as vacas apresentarem cascos bífidos é mostrado como a causa de não terem dentes incisivos superiores, ou seja, a forma de seus cascos é relacionada com o fato de não terem tais dentes. Aristóteles chamaria o primeiro silogismo de *silogismo do fato raciocinado*, enquanto o segundo seria o *silogismo do fato*. A capacidade dos ruminantes de armazenar o alimento parcialmente mastigado em uma das câmaras do estômago (o barrete N.T.) e de fazê-lo retornar à boca para mastigação posterior explica por que eles não necessitam de (e não têm) dentes incisivos superiores. Trata-se, então, de uma declaração científica propriamente dita, pois afirma uma verdade necessária.

Já a correlação da estrutura dos cascos da vaca, do segundo silogismo, não explica satisfatoriamente o fato de tais animais não terem os incisivos superiores. Contudo, os ruminantes têm cascos bífidos. Desse modo, o segundo silogismo não é falso, mas é insatisfatório. Aristóteles diria que a correlação entre a estrutura dos cascos e a estrutura da mandíbula dos ruminantes não é causal, é acidental.



Danilo Marcondes nos apresenta boas distinções entre termos comuns no discurso aristotélico, como *essência*, *acidente*, *necessidade* e *contingência*, como a seguir:

(...) a essência é aquilo que faz com que a coisa seja o que é, a unidade que serve de suporte aos predicados. (...) Os acidentes são as características mutáveis e variáveis da coisa, que explicam, portanto, a mudança, sem que isso afete sua natureza essencial, que é estável. Por exemplo, a distinção entre “Sócrates é um ser humano”, o que designa sua essência, e “Sócrates é calvo”, o que descreve uma característica accidental: Sócrates não foi sempre calvo (MARCONDES, 1998, p. 73).

Em relação à distinção entre *necessidade* e *contingência*, o mesmo autor nos diz que:

É correlata à distinção entre *essência* e *acidente*. As características essenciais são necessárias, ou seja, a coisa não pode deixar de tê-las, caso contrário deixaria de ser o que é, ao passo que as contingentes são variáveis e mutáveis. No exemplo acima, Sócrates é necessariamente um ser humano e apenas contingencialmente calvo (MARCONDES, 1998, p. 74).



2. Atende ao Objetivo 2

Observe os seguintes silogismos e comente-os, de acordo com o que você aprendeu sobre o silogismo aristotélico:

a) Os gatos são mamíferos e têm quatro patas.

Mimi é uma gata.

-
- Mimi é mamífera e tem quatro patas.

b) O cão late.

Cão é uma constelação.

-
- Uma constelação late.

Resposta Comentada

No silogismo (a), vemos um exemplo do silogismo perfeito, no qual a conclusão atende aos requisitos aristotélicos da declaração científica. No silogismo (b), por sua vez, vemos um exemplo de uma conclusão equivocada, que consiste em tomar, no raciocínio, uma mesma palavra em dois sentidos diferentes (homonímia), levando a uma falácia, ou seja, uma fonte de erros. Uma conclusão derivada de um silogismo não é verdadeira *a priori*, pois muitos equívocos podem ser deduzidos de silogismos formalmente perfeitos. Desse modo, o silogismo não garante o conhecimento verdadeiro, pois é necessário que as premissas sejam válidas, mas garante um rigor metodológico fundamental ao conhecimento.

A questão dos universais

Vamos conhecer agora uma questão-chave no pensamento de Aristóteles, que surge na introdução de seu livro *Categorias* (Cat. 1a–1b16): o tratamento sistemático dos gêneros em que se divide tudo o que é. Aristóteles propõe, de modo extremamente sintético, três temas fundamentais para a Filosofia, todos em relação ao *dizer*, à *linguagem*.

O primeiro tema se refere ao que podemos chamar de alcance cognitivo da palavra humana, ou seja, como podemos dizer coisas sobre as coisas. Aristóteles costumava partir das próprias coisas, tratando primeiro *das coisas que são dizíveis* e, depois, do *indizível*.

Tendo em vista que o *dizível* das coisas não é o particular, e sim o *universal*, delimitamos o segundo tema, que representa um problema para os estudos filosóficos desde Platão até os nossos dias: o *problema dos universais*.

O terceiro tema se refere ao que podemos denominar *efeitos transitivos* da universalidade no plano do discurso: a relação de sinonímia e a relação de homonímia.

Vejamos o primeiro tema. Perguntemo-nos que profundidade do ser as palavras podem alcançar. Dito de outro modo, o que podemos dizer das coisas que são dizíveis? Aristóteles nos dá algumas respostas, que se apresentam sob a forma de assertivas.

Imaginemos, agora, Aristóteles com os seus alunos, descrevendo um grande círculo com os braços, como para abarcar tudo o que existe, e propondo, então, a primeira assertiva: *das coisas que são, umas se dizem de um certo sujeito, mas não são em nenhum sujeito* (Cat. 1a20).

Parece obscuro, não é? O que poderia ser *esta realidade* que não tem o modo de ser naquilo do qual se diz? E onde, então, poderia estar o seu modo de ser?

Para Aristóteles, as expressões *ser em* e *estar em* têm o sentido de “pertencer a algo”, de depender ontologicamente deste algo a que pertence, isto é, de não poder ser, nem ser compreendido sem aquilo.

Vamos dar um exemplo: suponhamos que de um sujeito chamado Maria dizemos que é uma mulher: *Maria é uma mulher*. Compreende-se que a realidade que chamamos de Maria – ser uma mulher – *não está no sujeito Maria*, no sentido de ser um elemento, um aspecto dependente da tal Maria. *Não está em Maria* ser uma mulher, pois há muitas e variadas mulheres, de todo o tipo. Ocorre o mesmo quando dizemos *a mesa é branca*. Há, então, algo que se diz de um sujeito – dizer “mulher”, “árvore”, “mesa” etc. – mas isso que se diz dos sujeitos não é um aspecto dependente do sujeito do qual se diz. Ao contrário, tudo o que concretamente Maria é, lhe vem da sua humanidade expressa em determinados modos de sentir, de raciocinar, de conduzir-se na vida; o *ser mulher* lhe vem de uma humanidade que não se esgota em absoluto em Maria, nem sequer em todos os seres humanos atualmente existentes. Devemos falar, então, em um sentido rigoroso, que o que se diz do sujeito não só não está no sujeito, senão que o transcende, isto é, que é um *universal*.

Continuemos com Aristóteles: *Das coisas que são, há outras que são em um sujeito, mas que não se dizem de nenhum sujeito* (Cat. 1 a 23). Assim, por exemplo, a cor branca de uma mesa é distinta do branco de uma parede, do branco de uma camisa, mas está, certamente, na mesa, na parede, na camisa. Não obstante, não dizemos “esta mesa tem aquela determinada cor branca”, pois se o fizéssemos, não só não seríamos compreendidos pelo senso comum, como também estaríamos propondo, sem querer, uma identidade impossível entre um sujeito e uma qualidade que tem. Dizemos simplesmente: é *branca*, expressando, assim, não a sua universal brancura, mas simplesmente um aspecto que tem em comum com algumas outras coisas. A brancura *universal*, enquanto universal, não pode ser nem estar em nenhum objeto sensível.

Universal é um conceito-chave no pensamento aristotélico. Um *universal* é o que se diz de muitos seres; é o meio pelo qual as coisas particulares participam de unidades maiores do que elas mesmas. O *universal* é o nome específico que *corresponde* a cada coisa. Quando dizemos: *Maria é mulher*, este termo *mulher* corresponde a uma maneira de nomear Maria, apontando a um seu modo específico de ser, e não aos aspectos individualizantes e acidentais que fazem de Maria uma entidade única e irrepetível.

Assim, pois, cabe falar de *nomes específicos* (mulher, homem, mesa etc.) e *nomes genéricos* (virtude, justiça, amor etc.). E, então, por princípio se dão duas possibilidades a respeito do alcance real da comunidade que eles denotam, caracterizando o terceiro tema aristotélico:

1º) uma dessas possibilidades é que duas ou mais coisas possuam um nome (específico ou genérico) comum e a mesma definição para a entidade correspondente ao nome (Cat. 1 a 5). Por exemplo, *animal* é o nome genérico tanto para o leão como para o gato. E a definição é a mesma, para ambos os casos. Estamos perante *coisas*, e não perante *palavras* sinônimas;

2º) a outra possibilidade é que duas ou mais coisas possuam um nome comum (específico ou genérico), mas que a definição correspondente ao nome, não seja, em cada caso, a mesma (Cat 1a1). Falamos aqui de *coisas homônimas*.

É certo que há coisas homônimas como, por exemplo, no caso do termo "são". "São" pode se referir a um verbo (*As rosas são belas*), a um santo do cristianismo ("*são*" Pedro) e a alguém sadio (*Pedro está são*). Mas tanto a relação de homonímia como a de sinonímia podem se dar em três planos:

1º) o *plano das coisas*, isto é, as coisas que têm um nome comum e sua definição pode ser outra ou a mesma, conforme o caso;

2º) o *plano causal*, isto é, as coisas que têm uma causa comum, mas que a definição de cada uma pode ser a mesma ou outra, conforme o caso;

3º) o *plano das proposições*, que é delineado desde as primeiras linhas das *Categorias* e ao qual dedicaremos a nossa atenção.

Vamos agora ao exame lógico: primeiro na relação de homonímia e, depois, apresentaremos algumas considerações sobre a sinonímia e o papel do silogismo, que depende dela.

Alguém diz, por exemplo, que *João é branco*. O que está fazendo essa pessoa é *nomear* duas coisas com um mesmo nome: chamar *branco* a certa cor e chamar *branco* a um sujeito, João, que tem essa qualidade cromática. *Branco* tem, no primeiro caso, uma definição; no segundo, outra.

Vejamos o mesmo com um exemplo um pouco mais complexo: *João é virtuoso*. *Virtuoso* é o nome que convém a João, enquanto cumpre certos atos que são tidos como virtuosos, não é mesmo? Mas, por outro lado, chamamos virtuosos certos atos *por causa da virtude que reconhecemos neles*, pelas quais receberam esse nome derivado. Definitivamente, a pessoa virtuosa é definida de uma maneira; a *virtude*, de outra. De tal modo que aquilo que se diz da virtude (que é um universal) não cabe, em absoluto, dizê-lo da pessoa virtuosa.

Em suma, uma proposição homônima nomeia o sujeito com um nome estranho a seu gênero, provocando assim entre sujeito e predicado um tipo de composição *accidental* e não transitável plenamente pela razão humana. Para Aristóteles, esta é uma situação insuperável porque, em primeiro lugar, os diversos modos de ser do real são *irredutíveis a um gênero único*. Em segundo lugar, em cada tipo particular de investigação há de exigir o rigor específico, e não outro.

Contudo, a estrita delimitação de um campo de coisas *sinônimas* segue sendo um ideal, ao menos no interior de cada ciência particular. Este é o cuidado que se deve ter ao escolhermos os termos que conduzirão qualquer pesquisa científica ou filosófica.

Além disso, o fato de uma ciência investigar coisas que têm o mesmo nome e uma única definição correspondente aos nomes, permite ao pensamento humano operar de modo seguro, mediante certas proposições de identidade. Por exemplo, um historiador usa o mesmo nome, “guerra”, para falar da “Primeira Guerra Mundial” e da “Guerra do Peloponeso”, embora sejam dois acontecimentos, a rigor, radicalmente diferentes. A primeira ocorreu na Europa do século XX d.C.; a segunda, na Grécia antiga. Certamente, os dois acontecimentos foram fenômenos distintos, mas os historiadores usam o mesmo nome para designá-los. “Guerra” é um universal, cujo uso se dá por serem identificadas algumas semelhanças gerais entre os dois fenômenos, que remetem à sua essência, tais como: conflito bélico, conquista, agressão, violência, morte etc.

Tal identidade ocorre devido a que um universal, dito no predicado, pertence ao esquema constitutivo da significação do sujeito. Neste ponto, Kant insistiu muito, mil anos mais tarde. Mas, ocorre também que o que é dito do sujeito, o *esquema*, expressa *uma apreensão do que a coisa é essencialmente*, de tal maneira que o predicado não se limita a *repetir* o já pensado no sujeito: explicita uma *apreensão essencial*.

Em suma, para Aristóteles, a proposição de identidade representa o conhecimento válido da coisa e, além disso, a garantida da univocidade do discurso que fazemos sobre ela.

Vimos que na proposição sinônima (que é uma proposição de identidade), o sujeito e o predicado têm um mesmo nome genérico, por exemplo, chamamos *animal* ao lobo e ao ser humano, e os chamamos assim empregando uma mesma definição, em um mesmo sentido.

Em virtude desta definição única tudo quanto se pode dizer da *animalidade* enquanto tal, aplica-se, sem perder o sentido e sem se tornar ambíguo, aos sujeitos *dos quais se diz* serem animais. Nas palavras de Aristóteles:

Quando se predica algo de algo como de um sujeito, todas as coisas que se dizem do predicado também se dirão do sujeito; por exemplo, *homem* se predica de um certo homem e o animal do homem; por conseguinte, também se predicará o *animal* deste certo homem. Com efeito, esse certo homem é tanto *homem* como *animal* (Cat. 1b10).

Destacamos que tal comunicabilidade do ser, tal transitividade ontológica, aparece aqui como o fundamento da *univocidade* do discurso e, concretamente, como o fundamento do silogismo categorial, cuja fórmula ideal, como você já sabe, é:

A se diz de todo B

B se diz de todo C

- A se diz de todo C

Mas como ocorre o processo do conhecimento? Segundo Aristóteles, o ser humano é um ser vivo dotado de entendimento.

E o conhecimento tem seu ponto de partida na percepção sensível, na qual a forma visível de um objeto, que se apresenta ao órgão da percepção humana, atualiza a capacidade de perceber, comparar e combinar os dados da percepção com as impressões já percebidas pela mente humana anteriormente.

Das percepções individuais derivam as representações gerais, como cor, som, etc. O conhecimento, para Aristóteles, começa pela percepção, pois, de fato, só as coisas individuais existem materialmente no mundo. Os conceitos e todo o conhecimento humano são abstrações do real, que falam do real, tornando-se reais e efetivos no mundo. E seus estudos analíticos buscaram resolver o problema de explicar como, a partir das representações gerais, se formam conceitos. Para tal, estudou a faculdade humana de abstrair conceitos das representações. À tal faculdade, seus discípulos denominaram *intellectus agens*, o intelecto agente, que cria conceitos e cosmologias, pelas quais vivemos e agimos no mundo.

CONCLUSÃO

A obra científica e filosófica de Aristóteles abrange o conjunto do saber do Mediterrâneo na Antiguidade. Em muitas áreas do conhecimento foi pioneiro, especialmente na Física e na Biologia. A sua *imago mundi* dominou a ciência até a modernidade. Séculos e séculos do pensamento ocidental navegaram em suas águas e, com muito custo, a filosofia e a ciência contemporâneas tentam superar suas ideias, sem abandoná-las completamente, especialmente no tocante aos estudos da linguagem e da lógica. Por fim, podemos dizer, com A. Gottlieb:

(...) A lógica não tem relação com a descrição da natureza, tão cara a Aristóteles, mas envolve o mesmo rigor classificatório que ele aplicava à biologia. Lançando mão dessa técnica, Aristóteles distinguiu e examinou os vários

tipos de inferências lógicas, coisa que antes dele ninguém cogitara de fazer. Por um tortuoso caminho da história da matemática, que passa por marcos diversos e curiosidades interessantes (...), foram os estudos lógicos de Aristóteles que levaram, em última instância, ao desenvolvimento das linguagens computacionais e máquinas digitais. Quando o cientista John Herschel disse ter sido “das especulações aparentemente mais inúteis que emanaram, quase que invariavelmente, as grandes aplicações práticas”, ele não conhecia ainda aquele que é provavelmente o exemplo mais notável desse fato, a saber, as aplicações da lógica formal. Todo mundo sabe o que é um computador, mas poucos sabem em que consiste exatamente a lógica (GOTTLIEB, 2007, p. 274).

Atividade Final

Atende ao Objetivo 3

Observe a proposição *Pedro é uma criança* e analise-a à luz da discussão aristotélica dos universais.

Resposta Comentada

Você deve considerar a proposição em questão à luz da distinção de Aristóteles entre o objeto individual, no caso *Pedro*, e o universal *criança*. O universal *criança* nos remete ao conceito que o define na proposição. O menino Pedro, sendo definido como “criança”, se associa a outros indivíduos que a ele se assemelham pela característica da faixa etária, em um gênero comum, de grau superior ao indivíduo Pedro: o gênero “criança”. Desta forma, no universal encontramos a definição comum a vários indivíduos, enquanto em Pedro encontramos um indivíduo específico e particular, que não pode ser confundido com nenhum outro. Um universal é, portanto, um conceito genérico que usamos para nomear e falar das coisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À época de Aristóteles, os estudos filosóficos já tinham uma longa tradição, e ele os organizou e desenvolveu, com seus alunos, num sistema metodológico coerentemente elaborado. Sua sistematização foi determinante para a tradição filosófica ocidental. Em seu sistema filosófico, o raciocínio demonstrativo tem importância central, investigando, pormenorizadamente, as diferentes modalidades de tal raciocínio. Ele sistematizou o corpo de conhecimentos filosóficos de tal forma que, durante quase dois milênios, dominou os estudos da Filosofia, a ponto de muitos pensadores se referirem a Aristóteles como “o Filósofo”.

Aristóteles concebe o conhecimento do mundo como um sistema de deduções que torna visível a estrutura interna do nosso conhecimento e, conseqüentemente, a garantia da sua não-contradição. Mas Aristóteles não parou neste ponto. Para se atingir

novos conhecimentos sobre as coisas, encontramos a indução, o exame metódico dos casos isolados e a passagem gradual para um conhecimento geral. Seus escritos são exemplos do processo indutivo que tão detalhadamente estudou, indicando os caminhos pelos quais, a partir de múltiplas percepções, se desenvolve uma representação geral do mundo. E o passo fundamental para a construção do conhecimento resulta da intuição humana que, na presença de diversas experiências empíricas, consegue captar a estrutura essencial das coisas. Desse modo, a sua teoria do conhecimento tem seu ponto de partida na *empíria*, mas não se trata de um empirismo em estado puro, pois o conhecimento dos universais é possibilitado por meio das experiências, e não extraído delas.

Para Aristóteles, os estudos da lógica são o pressuposto metodológico, ou o *organon*, da Filosofia e de toda a ciência e, como tal, permanecem atuais para nós.

Informações sobre a próxima aula

Na próxima aula, estudaremos o desenvolvimento da Filosofia no período helenístico e romano, enfatizando as escolas filosóficas epicurista e estoica e as principais questões da *philosophia togata* romana.

Aula 10

A Filosofia
no final da
Antiguidade

Meta da aula

Apresentar o quadro geral do pensamento filosófico no período helenístico e romano, enfatizando escolas e questões de destaque para a tradição filosófica ocidental.

Objetivos

Ao final desta aula, você deverá ser capaz de:

1. conhecer elementos básicos da teoria filosófica desenvolvida pelo estoicismo;
2. compreender as linhas gerais da filosofia epicurista;
3. conhecer as principais tendências filosóficas desenvolvidas no Império Romano.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da língua portuguesa. Use sempre o dicionário, a fim de dirimir dúvidas relativas ao significado das palavras.

INTRODUÇÃO

As campanhas e conquistas militares de Alexandre, o Grande, estenderam a cultura helênica para além das fronteiras do mundo grego. Alexandre conquistou um vasto território num curto período de tempo (*circa* 332-322 a.C.), um tema que você estudará na disciplina História Antiga, e suas conquistas resultaram em um império de gigantescas proporções, reunindo povos e culturas distintas sob a égide do general macedônico e de seus sucessores.

O império fundado por Alexandre disseminou a cultura grega no Egito, na Mesopotâmia, na Ásia Menor, na Síria e na Palestina, assim como a cultura grega sofreu a influência dos sistemas culturais com que entrou em contato e passou a conviver. Com as interações culturais ocorridas nesse rico período, ao qual denominamos *helenístico*, o pensamento filosófico foi renovado por novas contribuições e especulações, baseadas nas distintas experiências e tradições científicas, éticas, estéticas etc, dos diferentes povos que formavam o grande “mosaico cultural” que caracterizou o Mediterrâneo à época. Tais interações enriqueceram os debates e estudos das escolas filosóficas gregas anteriores.



O termo *helenístico* designa tanto a época compreendida entre as conquistas de Alexandre, o Grande, e a consolidação do Império Romano no Mediterrâneo – um tema que você estudará em História Antiga – quanto à cultura desse período. Esse termo faz óbvia referência ao adjetivo “helênico”, ou grego, e é utilizado para distinguir o período clássico da cultura grega do período que se seguiu a ele, que forjou uma relativa unidade cultural cuja língua oficial era o grego *koiné*, após a criação do Império de Alexandre. O termo *koiné* faz referência ao termo grego *koinonia*

(comunidade) e se refere a uma versão da língua grega criada para uso comercial, de modo semelhante ao inglês comercial atual.

A modernidade, durante muito tempo, considerou o período helenístico como um período de decadência cultural, de empobrecimento da cultura, mas essa consideração derivava de uma posição que valorizava os padrões clássicos atenienses e acreditava que os sincretismos culturais eram um sinal do enfraquecimento de uma cultura que se deixara “contaminar” por outras culturas. Atualmente, esse tipo de opinião passa por uma reconsideração, e o sincretismo e o cosmopolitismo do período em questão foram reavaliados. As interações culturais, longe de enfraquecerem seja lá que sociedade for, são sinais de vitalidade, ao passo que o fechamento em padrões rígidos são sinais de atrofia cultural.



A cidade de Alexandria, idealizada por Alexandre e Ptolomeu, amigo e sucessor do general macedônico no Egito, pode ser considerada a melhor expressão da riqueza cultural e do cosmopolitismo da época helenística.

Em Alexandria, egípcios, gregos, romanos, sírios, judeus e outros conviviam, e esse convívio gerava contínuas trocas culturais, sociais, econômicas etc. A cidade, localizada no delta do Nilo, tornou-se o mais célebre centro cultural do Mediterrâneo antigo, o que é expresso, principalmente, pelo *Museum*, que reunia a famosa Biblioteca de Alexandria, um templo, um anfiteatro, um observatório astronômico, um jardim zoológico etc. O *Museum* era um imenso complexo cultural que ocupava pelo menos um quarto do território da cidade. A Biblioteca de Alexandria, por exemplo, foi formada a partir do acervo de Aristóteles e chegou a ter mais de 500 mil *volumina* (livros feitos de rolos de papiro).

O plano de um dos mais famosos sucessores de Alexandre, Ptolomeu Filadelfo, era reunir, no *Museum*, nome que significa “Templo das Musas”, todo o conhecimento do mundo, criando um centro de irradiação científica e cultural.

Há poucos anos, o Egito atual renovou a ideia da criação de um imenso polo cultural, e o resultado foi a inauguração, em 2002, da moderna *Bibliotheca Alexandrina*, que você poderá conhecer visitando o endereço eletrônico: <http://www.bibalex.gov.eg/English/index.aspx>. O acervo da nova Biblioteca de Alexandria, que busca manter o espírito da antiga biblioteca, ou seja, pretende ser um centro irradiador do conhecimento, do diálogo e da tolerância entre os povos do mundo, está digitalizado e podemos ter acesso a ele pela internet.



Figura 10.1: A antiga Biblioteca de Alexandria, no *Museum*, como foi imaginada na modernidade.

Fonte: <http://www.portaldarte.com.br/literatura.htm>



Figura 10.2: Bibliotheca Alexandrina atual.

Fonte: <http://www.bibalex.gov.eg/English/Overview/overview.htm>

A cultura que se desenvolveu neste período valorizou as ciências naturais e a pesquisa empírica, com nomes de destaque, por exemplo, na Matemática e na Geometria, Euclides, Arquimedes, Apolônio e Hipátia; na Astronomia, Aristarco; na Geografia, Eratóstenes e Cláudio Ptolomeu. Na Filosofia, destacam-se quatro escolas de pensamento: além da renovação da Academia platônica e do Peripatos aristotélico, o estoicismo e o epicurismo.

Destacaremos nesta aula algumas contribuições de escolas filosóficas desse período, visando designadamente aos estoicos, aos epicuristas e ao pensamento filosófico que se desenvolveu no Império Romano, a *philosophia togata*, enfatizando os temas relativos à linguagem e ao discurso.

O estoicismo

O nome *estoicismo* é derivado do local de reunião do filósofo Zenão, natural da ilha de Chipre, e de seus discípulos, que se reuniam para conversar e debater num pórtico (*stoa*, em grego), em Atenas.

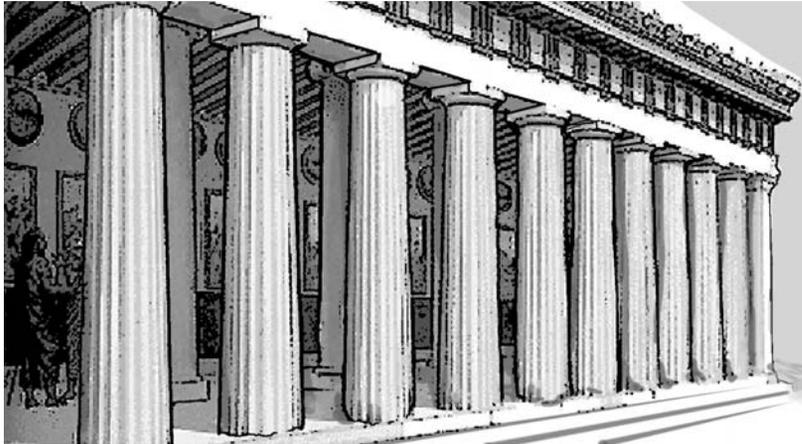


Figura 10.3: *Stoa Poikilé* – representação pictórica do pórtico, ao norte de Atenas, do qual derivou o nome do estoicismo.



A escola estoica era dividida tradicionalmente em três períodos:

1. A Primeira *Stoa* – cujos representantes principais eram Zenão, Cleantes e Crísipo.
2. A Média *Stoa* – período em que se destacavam Panécio, Posidônio e Antíoco.
3. A *Stoa* Tardia – no qual se destacavam Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

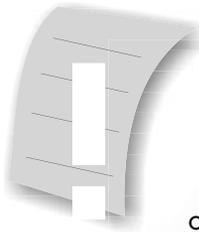
Os estoicos desenvolveram e discutiram temas caros a Aristóteles, como veremos a seguir. Para Aristóteles, podemos dizer com segurança que vemos uma coisa vermelha, assim como que temos uma sensação gustativa agridoce do morango. Significaria isso, porém, que o objeto morango é de fato vermelho e agridoce e assim também apareça para outro sujeito? Essa questão aristotélica pode ser resumida nos seguintes termos: os conteúdos da percepção

não são testemunhos da natureza dos objetos. Mas como podemos falar com propriedade sobre os objetos a partir dos nossos conteúdos de percepção?



Foram os estoicos que cunharam o termo *lógica*. Aos estudos daquilo que, a partir do estoicismo, denominamos *Lógica*, Aristóteles chamava *analítica*, ou seja, a disciplina que estuda as leis e as regras do pensamento e de sua expressão.

Os estoicos dividiram os temas da *Lógica* em duas seções: a *Retórica* e a *Dialética* (D.L, VII, 41). Vejamos a *Retórica* em primeiro lugar, posto que seu significado e sentido são, geralmente, desconhecidos ou mal compreendidos atualmente. Na Antiguidade, a *Retórica* era uma das subdivisões da *Lógica*, sendo compreendida como *a arte do discurso*, e a *Dialética* era considerada o seu método por excelência. O discurso e o raciocínio são as duas propriedades fundamentais da *retórica*, fornecendo aquilo que os estoicos definiram como o *conhecimento do que é verdadeiro, do que é falso e do que não é nem verdadeiro, nem falso* (D.L., VII, 42).



Para os estoicos, a Lógica é uma disciplina que se ocupa do sentido das proposições, dedicando-se a estudar como uma proposição consegue significar algo no mundo. Na busca da análise do sentido das proposições, a lógica estoica reduziu as categorias aristotélicas a apenas quatro, que vemos a seguir:

1. o sujeito ou *substância*, expresso por um substantivo ou por um pronome;
2. a *qualidade*, expressa por adjetivos;
3. a *paixão* (*pathos*, no grego, que exprime a vontade na ação), expressa pelos verbos;
4. a *relação*, que o juízo humano estabelece entre as três primeiras categorias.

É o significado que estabelece a relação entre a palavra (o exprimível) e a coisa (o real), estabelecendo a relação entre a palavra e o ser, por meio da representação mental que temos da coisa. Vemos, então, que o estoicismo compreende significado e sentido como sinônimos.

Para o estoicismo, uma proposição é um enunciado simples sobre um acontecimento referente a um significado (“Maria escreve”, “Maria anda”, “Maria senta-se”). Há cinco tipos de ligações entre as proposições, que formam cinco tipos de raciocínios:

1. o raciocínio *hipotético* – que exprime uma relação entre um antecedente e um conseqüente, do tipo “Se **p**, então **q**”. Por exemplo: “Se há fumaça, então há fogo; há fumaça, portanto, há fogo”; “Se é dia, então há luz; é dia, portanto, há luz”;

2. raciocínio *conjuntivo* – que simplesmente justapõe os acontecimentos. Por exemplo: “É dia, há luz”; ou “É dia e há luz”;
3. raciocínio *disjuntivo* – que separa os enunciados de modo que somente um deles seja verdadeiro. Por exemplo: “Ou é dia ou é noite”;
4. raciocínio *causal* – que exprime a causa do acontecimento. Por exemplo: “Visto que há luz, é dia”; que equivale a “Há luz, portanto, é dia”;
5. raciocínio *relativo* – que exprime o mais (ou maior) e o menos (ou menor). Por exemplo: “Há menos escuridão quando é mais dia”.

Os estoicos enfatizaram a importância do raciocínio hipotético, porque os outros são variantes dele, como se pode observar no exemplo: “Será dia ou noite? Se há luz, então é dia; portanto, não é noite”.

Como nos diz o doxógrafo Diógenes Laertios:

Pois todas as coisas são intuídas por meios de investigação na linguagem, tanto o objeto da ciência natural quanto o da ética. (...) Dos dois tipos de estudos da linguagem analisados, um considera o que cada coisa é, e o outro considera como é nomeado (VII, 83).

Palavras, coisas e a relação que existe entre elas, este é o tema da dialética estoica, ao qual acrescentavam a retórica, segundo eles: “o conhecimento de como dizer bem as coisas” (SVF, I, 491).

Segundo Jean Brun:

Para Aristóteles, toda proposição vem a dar um juízo de inerência, atribuindo uma qualidade sensível a um sujeito por intermédio do verbo ser; a proposição lógica elementar é portanto da forma: **S é P** (S = sujeito, P = predicado ou atributo). A ciência aristotélica versa sobre o geral, sobre

características comuns de um certo número de indivíduos, [...] conhecer é, em primeiro lugar, classificar [...]

Com o estoicismo, estamos diante de um empirismo de alcance bem diferente. Para os estoicos, o mundo é um ser vivo como deus, com o qual se confunde; tensão e simpatia presidem à sua estrutura e, para o homem, viver é viver em harmonia com a vida universal. Por isso o empirismo estoico [...] é um empirismo da copenetração do homem e do mundo: sentir é ter os sentidos e a alma modificados pelo que é exterior [...]

Com efeito, a proposição estoica não é de modo nenhum, do tipo da proposição aristotélica; esta atribui predicados a um sujeito: o cavalo é um animal; aquela enuncia acontecimentos: está claro ou, esta mulher deu à luz. É por isso que, enquanto o raciocínio aristotélico versa sobre o encadeamento de conceitos bem conhecidos (do tipo: Sócrates é um homem, ora todos os homens são mortais, logo Sócrates é mortal), o raciocínio estoico versa sobre as implicações de relações temporais (Se esta mulher tem leite é porque deu à luz) (BRUN, 1986, p. 36-37).

A linguagem e o pensamento não são providos de conteúdos *a priori*. A habilidade de falar e de pensar só é desenvolvida após um longo período de preparação e educação pelo qual deve passar todo ser humano.

Para compreendermos com mais propriedade essa questão, é importante considerar a cosmologia desenvolvida pela Stoa. Para eles, o ser humano deve viver a sua vida em harmonia consigo mesmo, pois é um microcosmo que, por sua natureza, deve corresponder ao *kosmós*. Cada ação realizada por cada um dos seres humanos é importante no cosmos, e a virtude se constrói a partir do espírito ou *pneuma* (isto é, "sopro" em grego) que caracteriza as ações singulares. Tudo que há no *kosmós* é corporal para o estoicismo, mesmo a *psyché*

humana e mesmo aquilo que parece incorpóreo, como a fala humana, subsiste por meio de outras coisas corpóreas.

As coisas do mundo surgem para nós por meio da percepção e da representação que delas fazemos. Por isso, os pensadores dessa escola filosófica dedicaram-se muito aos estudos dos *logoi*, isto é, dos discursos e das regras que os regem.

Para essa escola filosófica, quando falamos, buscamos exprimir coisas particulares, mas só podemos nos referir a tais coisas por meio das representações e juízos que delas fazemos (pois as coisas não existem, concretamente falando, nas nossas cabeças). Nossa memória guarda a recordação dessa representação e de muitas outras, formando a experiência. Da experiência nascem noções gerais sobre as coisas, noções comuns, que são antecipações sobre as coisas singulares que percebemos. Mas, para falar das coisas particulares, temos de contar com as nossas representações das coisas e, a partir destas, formulamos os juízos em proposições que podem ser verdadeiras/válidas ou falsas/inválidas. Em suma, usamos palavras para falar das coisas, mas essas palavras não são as coisas, elas se referem às coisas e exprimem aquilo que há, em nossas mentes, sobre as coisas que são, sempre, particulares.

Os estoicos queriam encontrar critérios de verdade para as representações e juízos, e aos estudos lógicos caberia a tarefa de determinar os critérios pelos quais uma proposição pode ser considerada verdadeira ou falsa, buscando, pelo raciocínio, formular as proposições de modo verdadeiro, a partir das nossas experiências que, para o estoicismo, é o resultado da memória das percepções que temos das coisas.

Em princípio, uma representação onírica e uma percepção objetiva são ambas convincentes, mas distinguimos entre elas. Os estoicos desenvolveram a questão da distinção entre a palavra e o conteúdo pensado na palavra (o *exprimível*), sendo o conceito uma espécie de representação que, por sua universalidade, permite que falemos de muitos objetos, sejam concretos ou imaginários.

Por isso dizemos que os conceitos são genéricos, ou seja, ao nos permitirem pensar e falar sobre muitos objetos que consideramos semelhantes por um ou outro motivo, perdem a correspondência com cada objeto particular.

Em oposição a Platão e sua teoria das ideias, por não considerarem que o conceito geral corresponde à forma ou à ideia do objeto, os estoicos desenvolveram uma teoria do conceito, ou conceitualismo, que atribuía ao conceito uma função unificadora de objetos que se assemelham. Os conceitos gerais – ou os *universais*, na linguagem aristotélica – são gerados por comparação e pela organização das percepções pela consciência.

Os estoicos atribuíram à vontade uma função importante na constituição do juízo. O juízo é uma atividade considerada livre e racional, que depende do critério. Se falta o critério, ou se ele é deficiente ou insuficiente, o ato judicativo (isto é, a formulação do juízo) é imperfeito. Os seres humanos têm a possibilidade natural de desenvolver a capacidade de estabelecer conexões entre as coisas, e de usar a linguagem para expressá-las. Estabelecer conexões entre as coisas significa pensar de modo articulado – o que, numa linguagem estoica significa “falar consigo mesmo” –, ordenando as impressões da experiência e, a partir desse ordenamento, criar novas ideias sobre as experiências. O poder de articular pensamentos, de que dispõe o ser humano, é o poder do *logos*. A linguagem é parte do *kosmós* e permite ao ser humano um *medium* para expressar seu relacionamento com o mundo que o cerca e do qual é parte integrante.



1. Atende ao Objetivo 1

Leia o trecho a seguir e responda à questão:

Zenão é, sobretudo, o profeta do logos, e a filosofia nada mais é do que a consciência que se toma de que nada existe à parte dele. (...) Sua tarefa está, desde logo, totalmente determinada, e, quer ela trate da lógica e da teoria do conhecimento ou da moral da física ou da psicologia, em qualquer caso, há que se eliminar o irracional e crer que apenas a pura razão atua tanto na natureza como na conduta (BRÉHIER, 1978, p. 73).

Descreva e comente os passos que compõem o processo do conhecimento, como concebido pelo estoicismo.

Resposta Comentada

Você deverá retomar a sequência de eventos que perfazem o processo do conhecimento, como o compreendiam os estoicos, partindo do puro sentir ao puro pensar. O processo cognitivo começa pela distinção de um objeto, passando à determinação de uma idéia ou conceito sobre ele e segue a partir daí. O conhecimento é a finalização do processo de

percepção de um objeto determinado. Não há, pois, ruptura entre sensação e razão, e sim diferentes graus de abstração. Certamente, o objeto pode ser sensível (corpóreo), imaginário (incorpóreo) ou racional (abstrato), mas apresenta-se pela razão humana. Tanto uma árvore no meio do campo ou um unicórnio em uma tapeçaria quanto uma equação matemática são objetos da razão e do conhecimento, e a realidade é tudo o que se apresenta de modo inegável, sensível e racionalmente. O processo cognitivo é, pois, algo que pode e deve ser desenvolvido pelo ser humano, por meio da educação.

O epicurismo

O pensamento de Epicuro, nascido em Samos, em 341 a.C. (D.L.X, 14), deu origem a uma comunidade filosófica que recebeu o nome de seu fundador. Os epicuristas se reuniam no jardim de uma propriedade que adquiriram em Atenas, daí, muitas vezes são denominados “os filósofos do Jardim”.



Figura 10.4: Epicuro (busto de bronze – período romano).

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Epikur.jpg>

É importante ressaltar que uma escola filosófica não é um análogo moderno de um colégio ou de uma universidade, e sim uma comunidade de pessoas vivendo de acordo com princípios comuns. A amizade tem uma importância particular para a escola epicurista, e o Jardim fornecia um quadro no qual as relações de amizade podiam se realizar. Boa parte do que conhecemos sobre o pensamento de Epicuro e de seus seguidores é obtida por meio da correspondência que mantinham entre si.

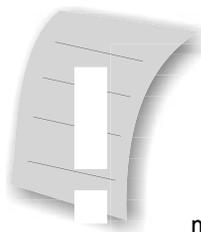
A filosofia epicurista é um misto de empirismo, especulação metafísica e regras éticas para a aquisição de uma vida tranquila. Segundo Epicuro, a humanidade estava doente e precisava de tratamento (D.L., X). A doença era o medo, causador de tantos males e violências. A cura era a filosofia, que oferecia quatro “remédios” (*pharmakon*, em grego) ao ser humano. O *tetrapharmakon* (isto é, “os quatro remédios”) era expresso em quatro sentenças:

a. *Não há o que temer em relação aos deuses* – deve-se eliminar da vida e do pensamento os temores e as credences em relação aos deuses. Atualmente diríamos que, para os epicuristas, há de abandonar o fanatismo e as superstições.

b. *Não há o que temer em relação à morte* – o ser humano deve viver a sua vida, sem pensar no que haverá após a mesma. Para Epicuro, a morte significava estar privado da sensibilidade; logo, após a morte o ser humano nada sente. Além disso, angustiar-se pelo que ainda não existe é uma conduta que leva a temores e superstições, gerando a intranquilidade.

c. *A felicidade é possível* – é possível transformar o tempo que se tem de vida em um tempo de felicidade. A felicidade reside na serenidade, na ausência da dor da alma.

d. *A dor pode ser curada* – se a dor do corpo ou da alma existe, pode ser tratada e curada, mediante o bom uso dos mecanismos que o ser humano possui. Esses mecanismos radicam na memória e no *logos*. Toda a dor tem origem no mau direcionamento do pensamento e da sensibilidade. Se a alma for curada, o corpo também o será.



A Lógica é um instrumento que possibilita a aplicação do *tetrapharmakon*. Os epicuristas a definiram como a *ciência do critério, dos princípios e dos elementos*. Para eles, as nossas ideias sobre as coisas e sobre o mundo em geral são provenientes das nossas sensações, que não podem ser refutadas.

Em cada sensação, entra em cena o que chamavam de *prenoção* (em grego, *prolepsis*). A prenoção é, podemos dizer, aquilo que já adquirimos ao longo da nossa vida, a partir das experiências que temos e das conclusões a que chegamos sobre elas, que formam os nossos conceitos a respeito das coisas. A prenoção, então, depende tanto dos sentidos quanto da apreensão mental e leva-nos à indução das nossas verdades. Vejamos um exemplo: quando vemos um gato qualquer andando na rua, sabemos imediatamente que é um “gato” porque já temos um conceito formado do que seja um gato. Ao nosso juízo, cabe a confirmação das sensações e das prenoções, validando-as ou desmentindo-as, e um juízo mal desenvolvido resulta no erro (denominado *falácia*). Desse modo, a sensação está na origem de todo o conhecimento e é a fonte primeira do critério da verdade.

Para Epicuro,

(...) há deuses porque as pessoas acreditam neles, e algumas chegam mesmo a acreditar que os viram, e todas as sensações são verdadeiras, assim como todas as crenças, se não forem contraditas pelas sensações. Os deuses (como todas as outras coisas) consistem de fortuitas associações de átomos, e nossas percepções sobre eles são impingidas pelos átomos em nossas mentes. É impiedade acreditar que os deuses sustentem ou guiem o universo; o mundo anda por si mesmo, por simples causas mecânicas. Os deuses vivem uma vida de felicidade imperturbável nos intermundia, as regiões vazias entre os mundos (BELTRÃO, 2007, p. 19).

Por isso, não há que temer os deuses, nem há de temer a morte:

Acostuma-se à ideia de que a morte para nós é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade.

Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera; aquilo que nos perturba no presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado.

Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos (EPICURO, p. 27-28).

Daí, o epicurismo defendia que o ser humano deve buscar não a dor, mas o prazer, pois o prazer é a fonte de uma vida feliz. Não devemos, porém, confundir o conceito de prazer epicurista com a compreensão moderna do senso comum, cujo sentido é meramente sensualista e consumista. Vejamos no que consiste o conceito de prazer epicurista.

Os pensadores epicuristas distinguiram dois grupos de prazeres. No primeiro grupo, estavam os prazeres duradouros, que concerniam ao espírito (a amizade, as artes, a música etc). No segundo grupo, estavam os prazeres imediatos, muitos dos quais eram movidos pelas paixões, como a cobiça, o medo, a inveja, a vaidade etc.

Nesse segundo grupo estavam as causas da dor e do sofrimento. A felicidade consistia no abandono dos prazeres imediatos, apegando-se aos prazeres duradouros, que são, rigorosamente, os prazeres do intelecto e das artes. O apego aos prazeres duradouros permite ao ser humano atingir a *ataraxia*, ou seja, a ausência da dor, a serenidade e a imperturbabilidade da alma.

Um dos mais famosos filósofos dessa escola foi o romano Lucrecio (século I a.C.), cuja obra, o poema *De Rerum Natura* (“Sobre a natureza das coisas”) divulgou o pensamento de seu mestre, tornando o epicurismo uma das principais correntes filosóficas do Mediterrâneo antigo. Lucrecio admitia que a *doctrina* epicurista não podia remover paixões humanas como a irascibilidade ou a temeridade, e as vê como causas de dor e sofrimento, que devem ser evitadas por meio da atividade do intelecto:

Finalmente, não vês também como as pedras são vencidas pelo tempo, como tombam em ruínas as altas torres e apodrecem os rochedos, e se abrem fatigados os templos e as estátuas dos deuses e não pode a divindade recuar as fronteiras do destino e bater-se contra as leis da natureza? Não vemos finalmente os monumentos dos homens caírem em ruínas e perguntar [...] e ruírem dos altos montes pedras soltas e incapazes de aguentar e suportar as fortes forças de um tempo limitado? Realmente não cairiam arrancadas de súbito se por toda a eternidade tivessem suportado sem tremer todos os ataques dos anos.

Considera, por fim, tudo isto que acima de nós e à nossa volta encerra em seu amplexo a terra inteira; se, como dizem alguns, de si procria todas as coisas e as recebe depois de mortas, é porque é totalmente formada de substância sujeita ao nascimento e à morte; sem dúvida, tudo aquilo que de si próprio aumenta e alimenta as coisas

deve diminuir e depois aumentar quando as recebe (*De R. Nat.* III, 322).

Vemos, então, o quão equivocado é caracterizar o epicurismo como uma busca desenfreada dos prazeres imediatos. Os epicuristas, ao contrário, defendiam uma administração racional e equilibrada do prazer, que leva à felicidade (*eudaimonia*).

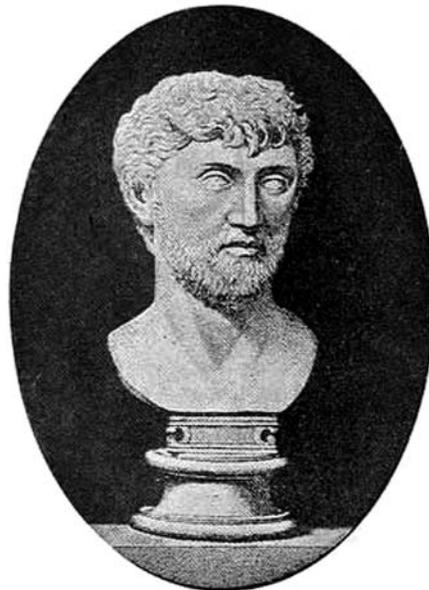


Figura 10.5: Lucrecio.

Fonte: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Lucretius.jpg>

O sábio epicurista vê com indiferença o contingente, ou seja, aquilo que não depende da pessoa e que em nada contribui para alcançar a felicidade, o objetivo maior da vida humana. A felicidade implica o afastamento de pessoas submetidas a regras imprevisíveis e mutáveis, contrárias à desejada imutabilidade do sábio. O sábio também despreza a fama e o aplauso do povo, porque são formas do mutável, do vazio, que não conduzem ao verdadeiro fim (CÍCERO, *De Fin.* III). A indiferença aos costumes do vulgo é, então, uma derivação lógica da atitude epicurista.

O poeta romano Horácio, em seu Canto (*carmen*) I, 31, é um dos que expressam com mais clareza esse ideal epicurista, relacionado com a indiferença aos objetos do desejo comum, a *ataraxia* (FERRATER MORA, s.v. *epicurismo*). E o *Carpe diem* é a expressão mais sintética desse ideal, que surge no *carmen* I, 11. O sentido dessas palavras levou a uma longa história de más interpretações, que finalmente concluiu em um uso vulgar da expressão. De fato, *Carpe diem* é entendido como “Desfrute a vida”, no sentido de um imperativo sensualista. Nossa sociedade, que rende um culto ao ideal da eterna juventude, identifica esse imperativo com a frivolidade e o consumismo. É necessário, portanto, verificarmos com mais cuidado o sentido da frase *Carpe diem*.



Figura 10.6: O poeta Horácio imaginado por von Werner.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Quintus_Horatius_Flaccus.jpg

A frase *carpe diem* pertence ao último verso do *carmen* I, 11, dirigida a uma mulher chamada Leuconoe, que pretende conhecer seu futuro mediante a astrologia (os “cálculos babilônicos”). O poeta lhe diz que não tentasse averiguar o quanto lhe restava de vida, mas que aceitasse, com atitude sábia, aquilo que lhe traria o futuro:

Não procures, Leuconoe — ímpio será sabê-lo — ,
 que fim a nós dois os deuses destinaram;
 não consultes sequer os cálculos babilônicos:
 Melhor é aceitar! E venha o que vier!
 Quer Júpiter te dê ainda muitos invernos,
 Quer seja o derradeiro este que ora desfaz
 nos rochedos hostis as ondas do mar Tirreno,
 vive com sensatez destilando o teu vinho
 e, como a vida é breve, encurta a longa esperança.
 De inveja o tempo voa enquanto nós falamos:
 trata, pois, de colher o dia (*carpe diem*), o dia de hoje,
 que nunca o de amanhã merece confiança

Dada a trivialização que essa expressão, *carpe diem*, sofreu no decurso dos séculos, esse *carmen* não tem sido analisado com profundidade. Sua interpretação, contudo, é uma chave importante para compreensão do epicurismo.

O significado do verbo *carpere* radica semanticamente entre “tomar” e “colher”, e sua acepção de “desfrutar” e “gozar” é uma transformação moderna do vocábulo. Convém entender a frase tendo em vista o significado do verbo latino, cujos sinônimos são “desgarrar”, “separar” etc. (ERNOUT; MEILLET, s.v. *carpere*). A definição correta da frase talvez fosse: tome do dia uma parte do todo, ou seja, no sentido de processo e progressão.

Carpe diem não significa, pois, “gozar o momento”, mas arrebatá-lo do tempo, aproveitando-o como um instante no qual se possa viver com plenitude. O fato de que o tempo seja qualificado neste *carmen*, com o adjetivo “invejoso”, indica que é considerado

como um elemento que atua contra o ser humano. Então, as palavras dirigidas a Leuconoe nos versos 6 e 7, *encurta a longa esperança*, referidas ao lapso da vida, têm um sentido negativo. O último verso expressa a ideia de que não há de confiar no futuro, pois que este projeta no *hinc et nunc*, no aqui e agora, a sombra da morte. Assim, a felicidade é obtida refugiando-se no breve espaço do momento presente, tornando-o proveitoso.

Carpe diem é um conselho que o poeta dá às pessoas a quem dedica seus versos e a todos os seus leitores e ouvintes. Não se refere, rigorosamente falando, a uma busca de diversão constante e frívola, e sim a evitar o sofrimento e buscar a felicidade, na disciplina epicurista.



2. Atende ao Objetivo 2

Leia a seguinte frase e a comente à luz dos fundamentos do epicurismo:

“Assim como a medicina em nada beneficia, se não liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma” (EPICURO, *Men.* I).

Resposta Comentada

Para o epicurismo, a vida humana é constituída por seus próprios meios e fins e é regida pela razão. A alma humana nasce, cresce, alegra-se ou sofre, adoce e morre com o corpo. Alma e corpo são uma única substância; o que afetar a alma afetará o corpo, e vice-versa. A felicidade, portanto, é possível, sendo definida como a imperturbabilidade e a tranquilidade que advém do cultivo dos prazeres duradouros, advindos do cultivo das artes e da razão.

O Império Romano e a *philosophia togata*

Roma, de uma pequena cidade no Lácio, região da península itálica, tornou-se a cabeça de um grande império territorial, em um processo cujas linhas principais você conhecerá na disciplina História Antiga. Ao longo dos séculos II e I a.C., Roma conquistou e unificou o Mediterrâneo. Esse período, que convençamos chamar de “República tardia”, assistiu a um acontecimento intelectual de primeira grandeza: a criação de uma nova cultura bilíngue, grega e latina, que fundamentou e consolidou o Império Romano. Decerto, os contatos entre as cidades do Lácio, incluindo Roma, com as cidades gregas da Magna Grécia e com as cidades etruscas – que estavam em contato econômico e cultural com as cidades helenísticas – são anteriores ao período tardo-republicano, mas os contatos com o Mediterrâneo helenístico são intensificados nesse período e as interações culturais, concomitantes às conquistas territoriais, sofrem uma aceleração notável nessa época.



Figura 10.7: O Império Romano no século II d.C.

Fonte: <http://brel.wordpress.com/2006/12/02/mapa-do-imperio-romano-seculo-ii-dc-map/>

Segundo M. Beard e M. Crawford (1995), o catalisador deste processo foi a intensificação das relações de Roma com as cidades gregas do sul da Itália e as cidades etruscas helenizadas, processo descrito por Horácio em uma de suas mais famosas frases: *A Grécia cativa capturou seu feroz captor e introduziu as artes no rude Lácio.*

No final do século III a.C., a aristocracia romana chegou à Hélade e às cidades do Mediterrâneo oriental, tendo contato direto com o pensamento abstrato grego, com sua arte e literatura. O resultado foi um processo complexo de interação cultural. A rapidez e as características desse processo foram determinadas pela conduta e pelas atividades da aristocracia romana, sua riqueza e competitividade.

A elite romana quis as obras de arte gregas ou o serviço dos artistas e intelectuais gregos. As ambições culturais – ou de prestígio – coincidiram justamente com o influxo de riquezas, permitindo que essas ambições tivessem seu curso, estimulando o desenvolvimento cultural romano. Some-se a isso, como base do processo, o *ethos*

competitivo da elite política romana. Se a competição aristocrática foi explosiva na política, deu ao desenvolvimento cultural uma dinâmica incomparável. Daí alguns estudiosos chamarem o tipo de especulação filosófica que predominou nesse período de *philosophia togata*, a “filosofia de toga”, numa clara referência ao vestuário dos aristocratas romanos (GRIFFIN; BARNES, 1997).

No século I a.C., o desenvolvimento dos dons intelectuais era um bom meio para se atingir os altos escalões da aristocracia imperial, abrindo o caminho de pessoas não nobres como o poeta Catulo (de Verona), o escritor Varrão (de Reale), o orador e pensador Cícero (de Arpino) etc. Jovens itálicos muitas vezes passavam longas temporadas em cidades gregas, seja estudando, seja em viagens turísticas. Do mesmo modo, a Roma afluíam artistas, pensadores e escritores gregos, como o historiador Políbio, os filósofos Panécio e Posidônio, poetas como Archias, escultores como Arcesilaus. Os contatos com a cultura helenística se tornaram cada vez mais intensos.

Os livros também “viajavam” e ter uma biblioteca particular se tornou moda no Mediterrâneo. A primeira biblioteca pública de Roma foi criada por Júlio César que, para tal, serviu-se de Varrão como “livreiro” (CÍCERO, *Att.* V, 13). Sob Augusto e seus sucessores, a criação de bibliotecas públicas e privadas foi uma constante. A familiaridade com os diversos ramos da literatura grega estimulou novas áreas na escrita latina, como vemos na grande “novidade” que foi a *philosophia togata*, a filosofia em língua latina, com nomes de destaque como Cícero e Lucrecio.



Figura 10.8: Marco Túlio Cícero – busto romano.

Fonte: greciantiga.org/img/esc/i319.asp

No início da nossa era, existia em Roma e nas cidades imperiais uma aristocracia bilíngue, versada nas tradições grega e romana, e uma cultura comum, cujos padrões eram constantes e reconhecíveis nas diversas províncias do Império. Esse desenvolvimento foi crucial para o funcionamento das estruturas imperiais, pois esta cultura comum não somente identificou as elites imperiais, como também forneceu a linguagem política e moral com a qual o Império seria governado. A literatura, a filosofia, a arquitetura e as artes visuais forneciam o corpo material do *imperium romanum*.

Quatro correntes filosóficas tiveram um grande sucesso e popularidade no Império Romano: o estoicismo, o epicurismo, o platonismo (cujos adeptos eram denominados acadêmicos) e o aristotelismo (ou Peripatos). Podemos afirmar que as correntes filosóficas citadas não ficaram imunes a todo o movimento de trocas culturais, disputando a atenção do público, o que culminou na criação de uma instituição de ensino filosófico em Atenas, sob a responsabilidade de representantes de cada uma delas, sob Marco Aurélio, no século II d.C.

No Império Romano, desenvolveu-se um ensino que podemos qualificar como “literário” e que constituía, então, a base da educação. Esse ensino se orientava no sentido da aquisição da eloquência. Os mestres de lógica e retórica eram chamados a ensinar aos seus alunos, em primeiro lugar, a pensar, a descobrir ideias, a construir raciocínios válidos e, depois, a expor tudo isso em uma ordem clara e eficiente, com uma linguagem “correta”. Nesse momento, a retórica era o grande foco de interesse de políticos, letrados e pensadores.

Os imperadores e os aristocratas do Império podiam patrocinar as artes e as ciências em uma escala que nenhuma cidade grega outrora conseguiria imaginar. As elites imperiais competiam pelo prestígio de ter a seu serviço os melhores especialistas em cada campo do conhecimento. E o resultado foi que a filosofia se tornou, podemos dizer, uma espécie de “terapia dos espíritos”, oferecendo máximas de vida abrangentes e mais populares, deixando profunda impressão no pensamento posterior.

Durante muito tempo, o estoicismo foi uma espécie de “filosofia oficial” do Império Romano, influenciando fortemente o pensamento cristão posterior, e as popularizações romanas das filosofias helenísticas, de autoria dos estoicos Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo, estiveram na linha de frente das obras mais lidas e difundidas da literatura ocidental. O epicurismo também se tornou uma espécie de “culto pessoal”, e chegou-se mesmo a “venerar” seu fundador, como vemos num verso de Lucrécio: “Tu, que vindo das trevas foste o primeiro a erguer uma luz e revelar as bençãos ocultas da vida” (*De R. Nat.* III, 1).

Lucrécio, por exemplo, em seu poema, se endereça à sociedade romana contemporânea. É lugar-comum pensar hoje no *De Rerum Natura* como uma obra política e essa ideia não deixa de ser verdadeira. O poema trata dos males da vida humana e sugere uma solução para eles na filosofia epicurista. Muitas vezes, pode parecer inusitado que um texto epicurista esteja tão envolvido com o mundo político, dado o ideal de *ataraxia*, mas esta ideia moderna, como outras que já vimos

nessa aula, é derivada de uma incompreensão atual do epicurismo, ou uma compreensão superficial do mesmo. Vejamos uma passagem do poema, que concerne diretamente à vida em sociedade:

Nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios, donde se podem ver os mais errar por um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida, lutar à força de talento, ter rivalidades de nobreza e esforçar-se, com trabalho de dias e noites, por alcançar as maiores riquezas e apoderar-se do governo. Ó pobres espíritos humanos, ó cegos corações! Através de que trevas e perigos se passa o pouco tempo de vida! Não sente cada um o que a natureza a gritos proclama, que esteja sem dor o corpo e goze a mente, fora de medo e de cuidado, de um agradável sentimento (II, 7-14).

No prólogo do L. III, Lucrécio trata o tema do efeito do medo da morte na vida humana:

Por fim, vêm a avareza e a cega cobiça das honras que obrigam os pobres homens a ultrapassar os limites do direito e até, cúmplices e servidores do crime, a esforçar-se de dia e de noite, com trabalho sem par, por atingir os cimos da riqueza; estas chagas da vida são criadas, em parte não pequena, pelo medo da morte.

Parece, com efeito, a quase todos, que o vergonhoso desprezo e a dura pobreza estão longe de uma vida agradável e tranquila e se encontram como que paralisados diante das portas da morte; por isso os homens, levados por um falso terror, querem fugir para longe, e aumentam então as suas riquezas com o sangue dos concidadãos, duplicam ávidos os bens, acumulando a morte sobre a morte; cruelmente se alegram com o triste funeral de um irmão e odeiam e temem as mesas dos parentes (III, 60-71).

E o poeta apresenta um quadro da vida humana nas linhas seguintes (III, 75-86):

De igual modo, é muitas vezes deste temor que nasce a macerante inveja: aos olhos deles um é poderoso, outro atrai as atenções, marchando entre esplêndidas honras, enquanto eles se queixam de andarem rolando na treva e na lama. Uns morrem por causa de estátuas e de glória do nome; e algumas vezes de tal maneira tomam os homens por medo da morte, o ódio à vida e à luz que veem, que a si próprios dão a morte com triste coração, esquecidos de que a fonte dos cuidados é esse mesmo terror, que é ele que dificulta a virtude, que é ele que rompe os vínculos da amizade: em suma, persuade-os a derrubar a piedade.

Nestas linhas, Lucrécio diz que o medo da morte é a causa da luta pela riqueza e pelo poder, que conduz diretamente aos horrores da vida contemporânea: o medo da morte leva os seres humanos a só pensarem na vida, na segurança da riqueza e do poder. Sua busca por estes objetos do desejo, desnecessários e não naturais, nunca é satisfeita, levando-os à infelicidade.

O tratamento mais extensivo do tema está no L. V, quando o poeta-filósofo trata da origem da civilização. Seu relato se estrutura em torno de uma divisão entre um estágio inicial da sociedade humana, desenvolvido segundo os ritmos da natureza, e um estágio posterior, no qual a razão humana desempenha o papel decisivo. Em primeiro lugar, vemos um tempo em que o ser humano era rude, quando não havia lei nem casamento:

Mas a raça humana que houve naqueles campos foi muito mais dura, como era natural, dado que a tinha criado uma dura terra; tinha como fundamento ossos maiores e mais sólidos e as carnes estavam ligadas por fortes nervos, de modo que nem os impressionava facilmente ou o calor ou o frio ou a novidade da comida ou qualquer das ruínas

do corpo. E, enquanto muitos lustros se desenrolavam pelo céu, marcados pelo sol, levavam uma vida errante à maneira dos animais bravios.

Não havia quem vigorosamente guiasse o curvo arado nem se sabia amansar os campos com o ferro, nem enterrar no solo novas mudas, nem cortar com as pódoas os ramos velhos das altas árvores. O que o sol e as chuvas tinham dado, o que espontaneamente tinha criado a terra, bastava como oferta para lhes aplacar o peito. Na maior parte das vezes, sustentavam o corpo com as bolotas dos azinhos; e também naquele tempo produzia a terra em maior quantidade e maiores as bagas que se vêem agora no inverno tingir-se, ao amadurecerem, da cor purpúrea. Além disso, a florida juventude do mundo produzia nessa altura alimentos grosseiros que eram bastantes para os míseros mortais (V, p. 925- 944).

Um segundo estágio surgiu quando casas, fogo e o casamento levaram a cooperação entre os vizinhos, que formaram um pacto (*foedus*, em latim):

Em seguida, depois que prepararam cabanas, peles e o lume, e depois que a mulher, ligando-se ao marido [...] entrou em matrimônio, e viram nascer a prole sua descendente, então começou a gênero humano a abrandar. O fogo tornou-lhes os corpos sensíveis ao frio e menos capazes de suportá-lo só com o abrigo do céu; Vênus diminuiu-lhes as forças e os meninos, com suas carícias, facilmente quebraram a dura natureza dos seus pais.

Foi também por esta altura que a amizade começou a juntar os vizinhos entre si, pelo desejo que tinham de não se prejudicar nem de usar de violência uns contra os outros; recomendaram-se as mulheres e a raça feminina,

balbuciando e exprimindo por gestos que era justo cuidar-se dos mais fracos. Não é que a concórdia pudesse nascer em todos os casos, mas boa e grande parte conservava fielmente seus tratados; caso contrário, já todo o gênero humano teria desaparecido, nem poderia a descendência ter-se propagado até hoje (V, p. 1.019-1.025).

Homens de grande engenho se tornaram reis e criaram cidades, distribuindo propriedades com base na beleza, na inteligência ou na força física, até que os ricos se tornam mais importantes:

De dia para dia modificavam mais a sua alimentação e a sua vida, em virtude de novas descobertas e do fogo, graças às demonstrações dos que estavam mais à frente, pela inteligência e pela força de alma. Começaram os reis a fundar cidades e a levantar cidadelas para sua guarda e para seu refúgio e a dividirem os gados e os campos e a dar a cada um segundo o seu aspecto, as suas forças e a sua inteligência; efetivamente, o aspecto valia muito e as forças tinham grande importância. Mais tarde se criou a riqueza e se descobriu o ouro, o qual facilmente roubou as honras aos que eram fortes e belos; de fato, muitas vezes seguem a comitiva de qualquer rico aqueles que são fortes e de mais belo corpo (V, p. 1.105-1.116).

Os ricos, então, desejaram o poder e a fama como segurança para a sua riqueza e no conflito resultante entre eles, os reis foram destronados e sobreveio a anarquia:

Portanto, depois de mortos os reis, jazia subvertida a antiga majestade (...) tinha chegado tudo a um último grau de decomposição e confusão, desejando cada um para si o governo e o poder supremo (V, p. 1.131-1.142).

Chegou-se, então, à criação de magistraturas, e leis também foram criadas:

Então, uma parte ensinou aos outros a criar magistrados, a constituir um corpo de leis e a usar delas. E o gênero humano, cansado de passar a vida em violências, enfraquecido pelas inimizades, espontaneamente se submeteu às leis e ao direito articulado.

Como a cólera dava a cada um o direito de se vingar mais cruelmente do que o permitem agora as justas leis, estavam os homens fatigados de passar a vida em violências. Depois, o medo dos castigos macula as alegrias da vida. A força e a injustiça são como duas redes que vão cercando cada um e muitas vezes voltam àquele de que se originaram, não sendo fácil que passe uma vida plácida e pacata quem pelos seus feitos viola os tratados públicos de paz (V, p. 1.143-1.155).

Ó raça humana tão infeliz por ter atribuído tais fatos aos deuses e por lhes ter juntado as cóleras acerbas! Quantos lamentos para si próprios, quantas feridas para nós, quantas lágrimas para os nossos descendentes não originaram eles! (V, p. 1.194-1.195)

Além disso, a quem se não aperta o ânimo com o pavor dos deuses, a quem não se arrepiam de medo os membros, quando a terra abrasada treme toda com o cheque horrível dos raios, quando os rugidos percorrem todo o céu? Não tremem os povos e as nações, não encolhem seu corpo os reis soberbos, tomados pelo pavor dos deuses, com o receio de que tenha chegado o terrível tempo de sofrer castigo por algum crime vergonhoso ou por uma palavra insolente? (V, p. 1.218-1.222)

Algumas observações, aqui, são necessárias: Lucrécio investe contra toda violência e superstição. Para o epicurismo, nosso mundo e tudo o que ele contém – assim como outros mundos – é o resultado de fortuitas associações entre os átomos, que estão constantemente criando novas formas e as dissolvendo, sem qualquer plano ou propósito. *Superstitio* etimologicamente é “o que está em cima”, permanecendo no termo latino a ideia de “supérfluo”. Não a religião propriamente dita, mas o *supérfluo* na religião, aquilo que causa dor e gera o dogmatismo e a violência, é condenado pelo poeta. Cícero, no *De Natura Deorum*, também distingue *religio* e *superstitio* (ND. II, 28. 72). E o grande problema, para Cícero e Lucrécio, é o fato da superstição determinar o comportamento humano, gerando a incompreensão do outro e a violência.

A unidade do Império Romano se fundamentava na convivência de muitos povos e as trocas culturais entre os diferentes grupos se intensificaram de forma extraordinária. Talvez o exemplo mais notório desse fenômeno seja a cultura judaico-helenística. Em Alexandria, uma importante comunidade judaica foi estabelecida, e não apenas adotou a língua grega, como passou a interpretar sua tradição religiosa à luz da filosofia grega, antecipando aquilo que farão, tempos depois, os pensadores cristãos que também irão interagir com a filosofia grega.

A despeito das divergências teóricas em suas concepções filosóficas, que mantinha desperta a polêmica entre as escolas filosóficas, houve uma grande tendência à aproximação no que tange ao ensino ministrado pelos pensadores dessa época, e podemos falar de um movimento sincrético que alcançou sua maior expressão na simbiose entre as ideias aristotélicas, as estoicas, as epicuristas e o platonismo. Uma tendência para a unidade de doutrina filosófica acompanhou a unificação promovida pelo Império, que se caracterizou como um período de vigorosas especulações filosóficas e de sincretismo religioso.



Figura 10.9: Representação moderna de Filo de Alexandria.

Fonte: ca.wikipedia.org/wiki/Fil%C3%B3_d'Alexandria

Nesse ponto, chamamos a atenção para o filósofo judeu Filo de Alexandria. Filo realizou uma síntese entre o pensamento judeu e o pensamento grego, vendo em Moisés o autor divinamente inspirado do Pentateuco e como o primeiro filósofo. Filo realizou uma interpretação dos textos judaicos à luz do pensamento grego, usando elementos das doutrinas das várias escolas filosóficas, especialmente estoicas e peripatéticas, estabelecendo níveis de interpretação literal e alegórica das passagens dos mesmos. Por exemplo, ao *primeiro motor* aristotélico, Filo descreveu-o como o deus judaico e, inspirado divinamente, Moisés teria sido o pedagogo do conhecimento humano, traduzindo o *logos* divino em termos compreensíveis pela mente humana (MANSFIELD, 1988). Filo, portanto, pode ser considerado o primeiro pensador a colocar a filosofia a serviço da exegese dos textos religiosos, inspirando os primeiros pensadores cristãos, como Orígenes e Agostinho. Tal atitude caracterizará boa parte do pensamento medieval, como veremos na nossa próxima aula.



3. Atende ao Objetivo 3

No fim da Antiguidade, a Filosofia se popularizara como uma doutrina moral. Segundo o filósofo romano Sêneca, *O verdadeiro filósofo é o professor da humanidade*. (Ep. 89, 13). As questões da conduta humana, as exortações morais e as regras do bem viver davam o tom às especulações filosóficas.

A partir do que você estudou na última seção desta aula, procure estabelecer relações entre a ênfase filosófica nas questões morais e nas regras do bem viver e a unificação territorial e cultural promovida pelo Império Romano no Mediterrâneo.

Resposta Comentada

Houve um grande movimento de interações culturais no Mediterrâneo sob o Império de Roma. A *philosophia togata* privilegiava as questões filosóficas relativas à vida humana, individual e coletiva. Em um mundo política e economicamente unificado que, de certa forma, se assemelha ao nosso mundo globalizado, por que as questões morais se tornaram o grande foco do interesse filosófico?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final da Antiguidade, o *logos* era visto como a própria divindade, e o ser humano devia viver de acordo com o *logos*, ao qual a natureza também se identificava. Essa mescla de filosofia e religião levou a uma visão filosófica que propunha a moderação e o distanciamento do mundo, influenciando o desenvolvimento do pensamento medieval. Para João, por exemplo, em seu Evangelho, “No princípio era o logos, e Deus era o logos e o logos estava com Deus” (Jo. 1,1). O pensamento de fins da Antiguidade, de múltipla origem, romana, grega, judaica, egípcia, converteu-se em uma das fundações da tradição ocidental. Podemos dizer que vivemos hoje em um mundo herdeiro da civilização imperial romana, com seu cosmopolitismo e sua grande variedade cultural.

Quando, em 529 a.C., em um Império Romano já tornado oficialmente cristão, foi fechada a Escola Filosófica de Atenas, esse fato significou o fim da filosofia grega em sua estrutura escolar. Suas ideias, contudo, encontraram seu lugar, não sem grandes conflitos teóricos e religiosos, na construção intelectual que os pensadores medievais – cristãos, judeus e islâmicos – esforçaram-se por fundamentar. Mas essa é uma outra história, que você conhecerá na nossa próxima aula.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você conhecerá as linhas gerais do pensamento medieval, com destaque para os estudos da lógica e da dialética escolástica.

Aula 11

O pensamento
medieval

Meta da aula

Apresentar as principais questões filosóficas ocorridas no período medieval ocidental, discutindo suas origens, seus fundamentos e seus desenvolvimentos.

Objetivos

1. compreender as origens do pensamento filosófico medieval a partir do debate que se instaurou entre a filosofia clássica e o cristianismo;
2. conhecer os fundamentos da filosofia escolástica desenvolvida nas universidades medievais, seu método e o modo como concebeu e debateu *a questão dos universais*.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Em abril de 1994, uma rede nacional de televisão, a TV Globo, veiculou a notícia de que a restauração dos afrescos da Capela Sistina, em Roma, pintados por Michelangelo, tinha sido concluída. A jornalista, então, elogiou o trabalho da equipe dos restauradores, dizendo que recuperaram os nus de Michelangelo, que teriam sido cobertos com folhas de parreira pelos medievais. Medievais? Seria possível que alguém que viveu na Idade Média pintasse folhinhas de parreira nas imagens que Michelangelo pintou em pleno século XVI, ou seja, no início da modernidade? Obviamente, a jornalista cometeu um tremendo equívoco, mas é possível compreendê-lo. Para muitas pessoas, invariavelmente desinformadas e pouco cultas, “medieval” é um adjetivo pejorativo, que serve para qualificar qualquer coisa ou ação que considerem ruim, rude, primitiva, e por aí vai. Certamente, não foram os medievais que, já mortos, pintaram as folhas de parreira que tiveram de ser afanosamente removidas pelos restauradores...



Figura 11.1: Afresco de Michelangelo – Capela Sistina – Vaticano. A parte esquerda superior da imagem mostra a pintura antes do restauro e a parte inferior esquerda, após o restauro.

<http://it.wikipedia.org/wiki/Imagine:Gardenbeforeandafter.jpg>

Até pouco tempo atrás, a Idade Média, como um todo, era apresentada como uma época na qual os seres humanos, subjugados à autoridade do dogma religioso – e essa visão se aplicava ao pensamento filosófico cristão, judeu e islâmico – esgotavam-se em discussões de problemas imaginários. Ainda hoje os termos “medieval” e “escolástico” têm sentidos nitidamente pejorativos, como vimos no caso da jornalista que relatamos.



A Idade Média ficou conhecida como “Idade das Trevas”, e acreditava-se que fora marcada pelo atraso econômico e político, pelas guerras religiosas, pela “peste negra” etc. Você conhecerá, na disciplina História Medieval, uma nova Idade Média que, se teve seus problemas – como todas as épocas – também foi marcada por vários movimentos artísticos, como a arte românica e a arte gótica, pelas inovações na arquitetura (a arte das catedrais, por exemplo), pela poesia dos trovadores, pela invenção da literatura romântica, e pela originalidade de pensadores como Scot Erígena, Pedro Abelardo, Roger Bacon, Guilherme de Ockham e vários outros.

É certo que a Idade Média ocidental conheceu uma época de grande crise política, econômica e intelectual, que se estendeu mais ou menos do século V ao século XI d.C. Mas teve também uma época muito fecunda, época de vida intelectual e artística de uma intensidade muito grande, que se estendeu do século XI ao século XIV, à qual devemos, entre outras coisas, a grande instituição que ainda faz parte de nossas vidas, a universidade.

Sabemos hoje que a filosofia escolástica foi muito importante no desenvolvimento do pensamento ocidental. Foram os escolásticos que promoveram a educação filosófica e científica do Ocidente e criaram

a terminologia filosófica e científica da qual ainda nos servimos. Foram eles que, por seu trabalho, permitiram ao Ocidente retomar o contato com a obra filosófica e científica da antiguidade. Há uma verdadeira e profunda continuidade entre o pensamento medieval e o pensamento moderno. Desse modo, o pensamento filosófico que se desenvolveu na Idade Média deve ser estudado e compreendido por nós.

A Filosofia Medieval só recentemente foi reconhecida como filosofia propriamente dita (BOEHNER; GILSON, 1982), pois suas obras eram consideradas como textos teológicos. Para conhecê-la, é preciso observar alguns elementos do longo debate ocorrido entre as religiões monoteístas e as idéias filosóficas greco-romanas. Destacaremos, para fins didáticos, os debates que ocorreram na parte ocidental do mundo mediterrânico.

Com o fim do Império Romano no Ocidente, a Igreja Cristã se manteve como uma importante instituição social e política, consolidando sua organização religiosa e difundindo o cristianismo. Podemos dizer que a religião cristã que conhecemos após o ano mil da nossa era é a síntese de elementos do judaísmo, religião da qual se originou, da própria experiência cristã e da cultura helenística e, desta síntese, se originou a tradição cultural ocidental.

Segundo Luiz Alberto de Boni,

A Filosofia Medieval leva consigo um problema peculiar, que provocou respostas as mais divergentes: o problema de uma Filosofia estreitamente relacionada com a Teologia. Não se trata apenas de um cunho religioso do saber, peculiar ao pensamento filosófico até Hegel. No pensamento medieval, tanto no cristão, como no árabe, como no judaico, a Filosofia encontra-se imbricada em uma religião revelada (BONI, 1988, p. 59).

Isso quer dizer que a Filosofia Medieval se constituiu dentro das categorias teológicas e é a teologia que confere unidade ao

mundo medieval; podemos, portanto, perguntar até que ponto a razão mantém a sua necessária autonomia no seio do pensamento medieval. Segundo Boni:

Não se trata de negar o íntimo relacionamento existente entre religião e filosofia durante o período em questão. Aliás, até Kant, este relacionamento foi sempre muito estreito, e em Hegel é fundamental. (...) Por isso, o critério de entrelaçamento com a religião cristã não é suficiente para delimitar a filosofia medieval e não permite, inclusive, que se estude o pensamento árabe e judaico da época.

É preferível, pois, procurar parâmetros dentro da própria Filosofia. Nesse sentido, julgamos poder definir a Filosofia Medieval como aquela Filosofia que, durante um período de cerca de mil anos, procurou recuperar para a humanidade ocidental, repensando-o, o vasto legado greco-romano. (BONI, 1988, p. 64-65).

Vamos, então, conhecer o modo de fazer Filosofia na Idade Média. Apresentaremos, então, um quadro geral do pensamento medieval.

As origens

No que tange à vida cultural, a Igreja influenciou em muito o enquadramento intelectual, no qual a fé cristã se tornou o primeiro princípio, ou o pressuposto, de toda a vida cultural e espiritual, exigindo a total adesão às verdades reveladas nas Escrituras e interpretadas pelos padres da Igreja. Nesse período, compreendido entre cerca do século IV e o ano mil d.C., estabeleceram-se relações entre a herança greco-romana e o cristianismo. O debate (e o conflito) entre a cultura greco-romana e o cristianismo primitivo foram o tema

principal da literatura paleocristã. Ali se opunham dois pensamentos e duas sensibilidades distintas.

Um dos maiores pontos de conflito entre o pensamento greco-romano e o cristianismo estava na crença de que a fé era a fonte mais pura das verdades, e que estas eram reveladas e levavam o ser humano à “salvação”. Isso, levado às últimas conseqüências, implicava que o pensamento filosófico e a pesquisa científica eram tidos como inferiores, ou prescindíveis, em relação à religião. Dito de outro modo, os primeiros grupos cristãos eram, em geral, violentamente contrários à especulação intelectual e científica. Enquanto alguns grupos cristãos eram favoráveis à boa convivência com aqueles que não professavam o seu credo, outros negavam a possibilidade de existência da alteridade. Muitos conflitos violentos ocorreram e, em algumas cidades, grupos exaltados de cristãos atacavam escolas e centros de pesquisa. Um dos casos mais graves foi o bárbaro assassinato da filósofa e matemática Hipátia de Alexandria, um dos nomes de maior destaque da ciência antiga e diretora da Academia de Alexandria, em 415, quando regressava do *Museum*. Hipátia foi cercada por um grupo de fanáticos cristãos, arrastada e torturada até a morte pelas ruas (D. L, VI. 96-98).



Figura 11.2: Hipátia de Alexandria, imagem moderna baseada em descrições da filósofa por seus alunos.
Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Hypatia.jpg>

Heresia

Em grego, o vocábulo significa escolher ou preferir uma doutrina. Com a hegemonia da Igreja, o termo passou a significar aquilo que é diferente ou contrário ao que esta instituição estabelecia. Herege era simplesmente uma pessoa que tinha escolhido uma denominada heresia, ou seja, que tinha optado por uma forma de pensamento, ou por um sistema de conhecimento específico. Com o cristianismo, porém, tudo que não seguia aquilo que era estabelecido pelo dogma, era (e, podemos dizer, ainda é) taxado de heresia, com um nítido sentido pejorativo, e tinha de ser combatido e eliminado.

Os fanáticos desprezavam o pensamento filosófico e científico, vendo no desenvolvimento da razão humana uma porta aberta para a dúvida e, como consideravam, o “pecado” e a **heresia**.

Grupos cristãos moderados, contudo, não aceitavam esse comportamento violento e destruidor dos grupos exaltados, e defendiam o conhecimento racional, buscando utilizá-lo como instrumento a serviço do cristianismo. Esse foi o caso do africano romanizado Aureliano Agostinho, nascido em Tagaste (354-430 d.C.), mestre de retórica que se converteu ao cristianismo na maturidade. Muito culto e letrado, Agostinho era um grande leitor de Cícero, e não compactuava com a violência dos grupos mais exaltados do cristianismo.



Figura 11.3: Agostinho de Hipona, por Botticelli (ca. 1480).

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Sandro_Botticelli_050.jpg

Para Agostinho, que foi bispo em Hipona, e seus seguidores, era necessário explicar os preceitos cristãos às demais pessoas, pregando que não podiam ser simplesmente impostos pela força. Assim, os escritores cristãos desse período – denominados “Padres da Igreja” – abandonaram a polêmica e se dedicaram à elaboração de textos sobre a fé e a revelação cristãs. O grande *corpus* textual que resultou desse processo é conhecido como *Patrística*.

A Patrística instaurou a primeira filosofia de cunho cristão. Inspirada na filosofia helenística, seus pensadores tentavam dar ao cristianismo os argumentos racionais que lhe faltavam, conciliando a nova religião com o pensamento clássico.



Com o cristianismo, o isolamento do mundo passou a ser visto, por muitos de seus adeptos, como o caminho para a salvação. Muitas comunidades de ascetas foram criadas, para que os monges (do grego *monakhós*, “solitário”) pudessem viver uma vida apartada do mundo e dedicada à religião. As normas da Ordem de São Bento, criada no século VI a.C., por exemplo, dividiam o dia-a-dia dos monges em tempos de oração e de trabalho – o *ora et labora* beneditino. Inicialmente, o trabalho dos monges era realizado nos campos, produzindo os bens necessários para a subsistência da comunidade. Mais tarde, os monges passaram a arrendar suas terras a camponeses, que as cultivavam e entregavam parte de sua produção ao mosteiro. Desse modo, as horas monásticas dedicadas ao trabalho foram redirecionadas para as atividades de estudo, fazendo dos mosteiros os centros culturais da Alta Idade Média. Os mosteiros passaram a criar e a manter bibliotecas e *scriptoria*, nos quais livros eram escritos e copiados.

Vejam os principais pontos das questões filosóficas desenvolvidas por Agostinho: a questão das relações entre a linguagem e o tempo, que surge no L. IX das *Confissões* (BELTRÃO, 1996). Em sendo uma religião que se fundamenta em um deus eterno e criador do mundo e do tempo, a questão das relações entre a eternidade de deus e o tempo dos seres humanos foi uma das grandes preocupações do pensamento cristão, no qual o tempo humano era visto como uma deficiência ontológica. Agostinho inicia assim a sua questão: *O que é o tempo?* (IX, 14, 17).

Agostinho, preocupado com a questão de saber o que é o tempo, põe seu pensamento na relação existente entre o ser e o não-ser do tempo. Ele nos diz que não podemos medir o que de fato é, e o desenrolar da argumentação agostiniana em torno da questão do tempo torna-se uma questão ontológica. Usando os recursos provenientes das especulações filosóficas helenísticas, Agostinho trata do ser e do não-ser do tempo, e nos diz que nosso uso cotidiano da linguagem nos faz crer que o tempo é. Os seres humanos dizem que as coisas do presente são, as coisas do futuro serão e as coisas do passado foram, não é mesmo? Mas, se observarmos bem, o futuro ainda não é, o presente não permanece, e o passado não é mais... é significativo que seja o uso cotidiano da linguagem o usado por Agostinho para refutar a tese do não-ser do tempo:

E que assunto mais familiar e corriqueiro nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, com efeito, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria tempo presente (Conf. XI, 14).

Como podemos medir o que não é? O discurso cotidiano sobre o tempo resiste às argumentações teóricas sobre o não-ser do tempo. Se a linguagem se opõe ao não-ser do tempo, ela se torna um guia seguro para a solução da questão do tempo. Falamos de um tempo longo ou de um tempo curto, pois sentimos a duração das coisas e dos fenômenos, e fazemos a medida. Como dizia Protágoras, *o homem é a medida de todas as coisas*, como você leu na Aula 7 deste curso. E Agostinho, no capítulo 15, repensa a certeza (do senso comum) em relação ao passado e ao futuro. Falamos do passado e do futuro *no presente*, pela via da memória e da antecipação, assim como fundamentamos na memória e na antecipação os conceitos de passado e de futuro: *Com efeito, o passado já não existe e o futuro ainda não existe. Não dizemos é longo, mas dizemos foi longo do passado, e será longo do futuro* (XV, 8-10).

É, então, no presente que tudo se dá. Não era, pois, “quando ainda era presente” que o passado foi longo? Memória e antecipação são, então, categorias modais do presente. Mas Agostinho acrescenta: o presente, visto assim, ainda aparece oposto ao passado e ao futuro. E a sua tese do “presente triplo” vem à luz: o tempo deve ser considerado na sua síntese de continuidade, com base no diálogo dos “três presentes”. O que aparece aqui é a noção de “imagem do passado” e “imagem do futuro”. Essas imagens, em nítida ligação com o estoicismo, são marcas deixadas pelas experiências, que permanecem fixas no espírito. Segundo Agostinho, temos do tempo uma *praesensio* (“percepção prévia”), que nos permite falar sobre ele. Temos, então, uma imagem que já existe e que, pela experiência, permite-nos antecipar, perceber, anunciar e predizer o que poderá ser. Incluímos, em nossa fala cotidiana, a memória e a antecipação, num presente ampliado e dialetizado, que não é nem presente, nem passado, nem futuro puros:

Talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes e presente das futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo não um tempo, mas três, como ordinária e abusivamente se usa. Não

me importo, nem que oponho, nem critico tal uso, contando que se entenda o que se diz. Poucas são as coisas que exprimimos com a terminologia exata (Conf. XX).

A linguagem comum é, então, reformulada de modo mais rigoroso. Buscando, então, dar ao tempo humano, sempre fugidio e efêmero, um valor positivo, em contraposição à idéia de “fuga ao mundo”, propugnada pelo cristianismo, que valorizava exclusivamente a atemporalidade da eternidade divina, Agostinho continua:

Pelo que, parece-me que o tempo não é outra coisa senão distensão, mas de que coisa seja, ignoro-o. Seria admirável se não fosse a da própria alma. Portanto, disse-me (...) que coisa meço quando declaro indeterminadamente “este tempo é mais longo do que aquele”; ou quando digo determinadamente “este é o dobro daquele outro”? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, pois que ainda não existe. Também não avalio o presente, pois não tem extensão, nem o passado, que não mais existe. Que meço eu então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou? (Conf. XVI).

É nessa passagem, no trânsito, que se pode procurar a multiplicidade do tempo, a sua distensão. E essa distensão consiste no próprio contraste entre as três tensões, a do presente, a do passado e a do futuro. Agostinho defende uma dialética do tempo, e pensa o tempo como um presente triplo, sendo que será retomada por Henri Bergson, na modernidade. Vemos, então, que a especulação agostiniana sobre o tempo liga-se ao discurso.

Vemos, ainda, que Agostinho, baseando-se no pensamento greco-romano, lançou o olhar dos cristãos para o mundo e para o tempo, não para aboli-lo, buscando a eternidade, mas para revalorizá-lo.



Fonte: http://produto.mercadolivre.com.br/MLB-72146604-dvd-santo-agostinho-lacrado-roberto-rossellini_JM

O filme *Santo Agostinho* (Agostino d'Ipbona. Itália/Alemanha, 1972. Direção: Roberto Rossellini) nos apresenta uma boa interpretação da vida e da obra do bispo de Hipona, Aurélio Agostinho. O cineasta italiano recria as querelas entre os distintos grupos cristãos e sua relação com o pensamento antigo.

A partir de Agostinho, há uma "tradução" do vocabulário, das noções e dos métodos filosóficos e científicos da antiguidade à Idade Média. Agostinho estimulou a aproximação, mas discutiu a diferença existente entre o cristianismo e a razão, afirmando que a fé faz os seres humanos crerem em coisas que não podem ser entendidas pela razão: "Creio tudo o que entendo, mas nem tudo que creio também entendo. Tudo o que compreendo conheço, mas nem tudo que creio conheço" (*De Magistro, I*). E, baseando-se no profeta Isaías, dizia que era necessário crer para compreender. Para ele, a fé cristã revelaria verdades de forma direta e, depois, a

razão esclareceria aquilo que a fé antecipou. O problema é posto no contexto da linguagem e do discurso, mas, obviamente, em uma roupagem notadamente cristã.

Segundo Carlos Arthur R. do Nascimento:

Agostinho forneceu aos medievais um ideal cultural, uma síntese doutrinal e uma orientação filosófica. Vamos aqui nos deter um pouco no primeiro e no terceiro destes tópicos:

O ideal cultural se exprime por meio de uma imagem bíblica, invocada no *De Doctrina Christiana* (II, 40, 60-61). Agostinho vê no episódio do despojamento dos egípcios pelos judeus, narrado no Êxodo, um valor simbólico. Ele prefigura a atitude do cristão para com a sabedoria pagã (...) Mais importante ainda é a orientação filosófica de Agostinho. (...) Quer dizer, a fé não elimina a inteligência, não despreza a razão, não arruína o pensamento. A fórmula agostiniana – *Entende para crer e crê para entender* – atravessará a Idade Média fornecendo, sob renovadas formas, o quadro básico que permitirá aos medievais colocar a serviço da fé os recursos da cultura antiga(...) (NASCIMENTO, 1988, p. 45).



Agostinho também elaborou a sistematização cristã do *maniqueísmo*, uma antiga doutrina religiosa persa, que afirmava haver no universo dois princípios opostos, o bem e o mal, que mantinham uma incessante luta entre si, disputando a hegemonia do *kosmos*. Agostinho defendeu uma concepção dualista no âmbito moral, simbolizada pela luta entre o bem e o

mal, a luz e as trevas, a alma e o corpo. Acreditando que os seres humanos têm uma inclinação natural para o mal, insistia em que há um “pecado original”, e somente o desenvolvimento da consciência conseguiria superar essa deficiência humana. Considerava, então, que a educação religiosa poderia diminuir essa deficiência, desenvolvendo o autoconhecimento humano, como instrumento legítimo da busca da verdade.

Segundo Jacques Le Goff (1984:24-36), se Agostinho estimulou o estudo e, com isso, preservou uma certa continuidade da tradição antiga, traiu-a o suficiente para que algumas vezes fosse sentida a necessidade de um verdadeiro regresso às antigas fontes. “Renascimentos” pontuaram a Idade Média: na época carolíngia, no século XII e, finalmente, no grande Renascimento, buscando regressar aos textos e à sabedoria antigos.

Podemos afirmar que é a religião a base de toda a cultura medieval. Mas, com o declínio cultural trazido pelas crises advindas do fim do Império Romano e da instalação, muitas vezes violentas, de novos povos no antigo território imperial, todos os textos escritos – e o próprio texto da Bíblia – eram considerados difíceis, e tão ricos e misteriosos que havia a necessidade de explicá-los em níveis diferentes, em função dos sentidos que encerravam. Daí toda uma série de chaves, de comentários, de glosas, atrás dos quais os originais desapareciam.

Não basta, porém, verificar a existência dessa regressão intelectual. O mais importante está em compreender que ela era uma necessária adaptação às circunstâncias da época. Só alguns aristocratas podiam comprazer-se nos jogos de uma cultura requintada, mas limitada a um mundo em crise. O mundo em que florescera a cultura greco-romana tinha desaparecido e a Idade Média tinha de criar novas bases para a sua própria existência.

Alguns nomes se destacam nesse período de *translatio cultural*. A função deles consistiu na salvação do essencial da cultura da antiguidade, segundo o programa de Agostinho, dando-lhe a necessária adaptação cristã. Quatro nomes se destacam: Boécio, Cassiodoro, Isidoro de Sevilha e Beda, o Venerável.

A Boécio (470-524 d.C.) a Idade Média deveu tudo quanto soube de Aristóteles até o século XII: a *Logica Vetus*, a velha lógica. Tomemos, como exemplo, a definição de natureza: "A natureza é aquilo que dá forma a cada coisa por diferença específica". E a definição de pessoa: "a substância individualizada da natureza racional". Boécio foi um alto funcionário dos novos senhores da Itália, os ostrogodos de Teodorico e, na condição de alto funcionário, percebeu as mudanças drásticas que ocorriam e deu a si mesmo a missão de salvar para a posteridade o legado da antiguidade clássica.

Com as invasões, a partir do século IV d.C., a língua grega deixou de ser falada no Ocidente e, entre os novos senhores germânicos, era completamente desconhecida. Boécio, que estudara em Atenas e lia em grego, procurou traduzir para o latim a obra de Platão e de Aristóteles. Mas sua morte precoce só lhe permitiu traduzir uma parte da Lógica aristotélica. Ressaltamos que tudo o que a Europa medieval conheceu de Aristóteles até o século XII foi aquilo que Boécio traduziu. Com suas traduções, Boécio contribuiu para a formação do latim medieval que, por mais de mil anos, seria a língua da cultura. Boécio cunhou palavras como *especulação*, *universal*, *sujeito*, *definição* e *princípio*, que até hoje pertencem ao nosso vocabulário filosófico.

Boécio nos deixou a obra *A consolação da filosofia*, um dos textos mais lidos no Ocidente Medieval, de cunho racionalista. Lógico e matemático, Boécio se interessou pelos estudos da linguagem e da matemática, procurando aplicar as regras da Lógica a todas as questões, inclusive às questões teológicas.

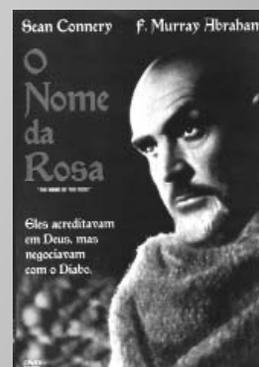
A Cassiodoro deveram os medievais os esquemas dos retóricos latinos introduzidos na literatura e na pedagogia cristã. Ele fundou um mosteiro, o *Vivarium*, e deu aos seus monges uma tarefa que se revelou fundamental no esforço de preservação da cultura clássica: copiar os manuscritos antigos numa obra monumental de conservação da tradição antiga. Os monges do seu *scriptorium* dedicavam seus dias à cópia e à produção de novos livros, que eram enviados a outros mosteiros, divulgando a cultura clássica na Europa medieval.



O escritor e semiotista italiano Umberto Eco se inspirou no *Vivarium* para criar a biblioteca do mosteiro que serve de cenário à trama do seu livro *O nome da rosa*.



O nome da rosa (*Der Name der Rose*. 1986, Itália-França-Alemanha, Direção de Jean-Jacques Annaud). O filme é uma adaptação para o cinema da obra homônima de Umberto Eco. No século XIII, uma série de mortes misteriosas em um mosteiro é investigada por um frade franciscano e seu pupilo. No decorrer do filme, são levantadas questões fundamentais da Filosofia Medieval: a relação entre a fé cristã, a Filosofia e a ciência; a atitude intolerante da ala ortodoxa da Igreja diante das divergências dentro do próprio cristianismo; a repressão da alteridade etc.



Fonte: [http://www.interfilmes.com/filme_14034_O_nome_da_rosa_\(Der.Name.Der.Rose\).html](http://www.interfilmes.com/filme_14034_O_nome_da_rosa_(Der.Name.Der.Rose).html)

Com o tempo, alguns mosteiros criaram escolas que forneciam a formação intelectual dos futuros monges e de filhos de nobres, com dois tipos de formação. Havia um currículo básico, visando à educação dos jovens que viveriam no *saeculum* (isto é, no mundo exterior) e outra visando à formação superior dos monges. Em ambos os casos, porém, o ensino era feito em latim e dedicava-se ao estudo das Escrituras, do canto e da teologia. Com o passar do tempo, o currículo foi ampliado e se estruturou em torno das sete artes liberais (o *heptateucon*), inspiradas nos currículos romanos.



As Sete Artes Liberais são, até o século XII, um programa de ensino herdado da antiguidade. Eram a gramática, a dialética, a retórica, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música que deviam formar o espírito em sucessão. Este método vem de Varrão, que distinguiu as artes liberais das artes mecânicas. O método é retomado por Martianus Capella, no século V, e encontramos-lo novamente em Cassiodoro e Alcuíno, que dividiu as sete artes liberais em dois ramos: o *trivium*, compreendendo as três primeiras, cujo objeto é a expressão do pensamento (*verba*), e o *quadrivium*, que é o estudo das coisas (*res*).

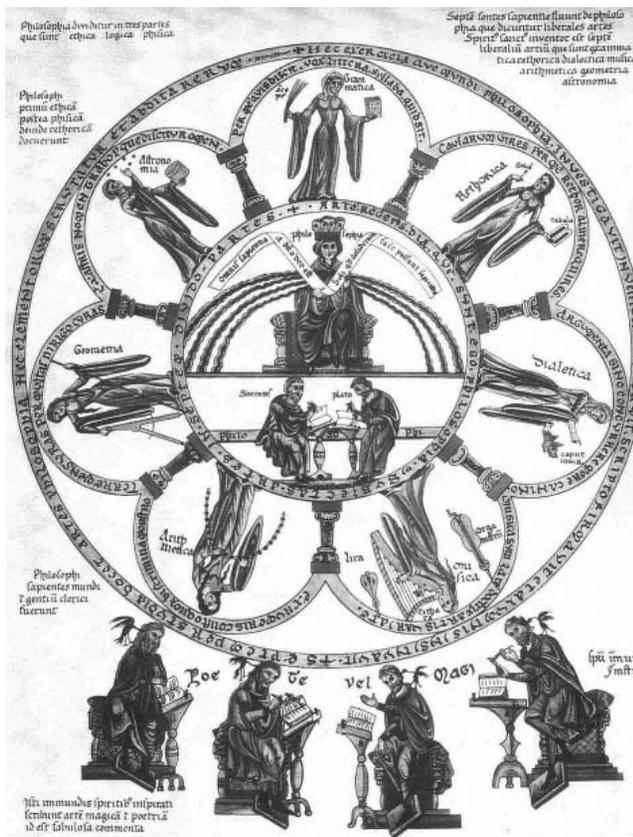


Figura 11.4: As sete artes liberais e a filosofia, figura do *Hortus deliciarum*, de Herrad von Landsberg (século XII).

Fonte: pt.wikipedia.org/wiki/Ci%C3%Aancia_medieval

O legado de Isidoro de Sevilha, o mais ilustre pedagogo da Idade Média, é decorrente basicamente de suas *Etimologias*, que forneceram o programa das sete artes liberais, o vocabulário da ciência e a crença de que os nomes são a chave da natureza das coisas. Com ele se firma a paixão enciclopédica que caracterizará os intelectuais da Idade Média, e Beda, o Venerável, é a mais acabada expressão da cultura da Alta Idade Média, com sua teoria dos quatro sentidos das Escrituras e, por meio da exegese bíblica e do cômputo eclesiástico, deu a orientação para a astronomia e a cosmografia.



Figura 11.5: Mestre com seus discípulos. Iluminura do século XIII.

Fonte: www.ricardocosta.com/.../histemem3.jpg.

O Renascimento Carolíngio

No século IX, o Ocidente viu ser forjada uma nova, mas efêmera, unidade política com o chamado Império Carolíngio, que tem seu nome derivado de Carlos Magno, mas sem se interromper as fortes e profundas forças centrífugas que levariam, depois, à fragmentação feudal. Para alcançar esta unidade, a dinastia carolíngia precisou ser legitimada pela Igreja que, além de seu poder sagrado, se via como a única e legítima herdeira do Império Romano.

Os soberanos carolíngios entregaram um vasto bloco territorial na Itália à Igreja (o Estado do Vaticano), que então ganhou forças para se tornar uma potência política atuante. Além disso, dando força de lei ao pagamento de dízimo à Igreja, os carolíngios a vincularam definitivamente à economia agrária da época.

A estabilização que se seguiu a este encontro, mesmo que temporário, entre a Igreja e o Império carolíngio, permitiu uma certa recuperação econômica e cultural. E, como resultado, vemos a transformação do latim nos idiomas neolatinos, surgindo em fins do século X os primeiros textos literários em língua vulgar. Em termos culturais, chamamos a esse período de “Renascimento Carolíngio”.

O Renascimento Carolíngio, mesmo que limitado aos aspectos gramaticais, foi um grande passo no processo de formação do instrumental intelectual do Ocidente Medieval. Uma de suas principais criações foi a chamada *minúscula carolíngia*, a letra minúscula, que facilitou a produção dos livros, posto que demandava, a partir de então, menos material para sua composição e permitia maior rapidez na produção das cópias. Os manuscritos, corrigidos e emendados, dos autores antigos puderam servir a uma nova difusão dos textos da antiguidade. E algumas obras originais vieram formar uma nova camada de saber, na Idade Média Central, que foi posta à disposição dos séculos futuros.



Figura 11.6: Manuscrito do século VIII, com a minúscula carolíngia.

Fonte: tipografos.net/escrita/carolina.html

O letrado Alcuíno, ministro de Carlos Magno, aprimorou o programa das artes liberais, mas o nome mais conhecido deste período é João Scot Erígena, que escreveu uma enciclopédia, o *De Universo*, e um tratado de pedagogia. Sua obra capital é o tratado *De Divisione Nature*, uma imensa epopéia em que o personagem principal é a “natureza humana” que, mesmo sob o pecado, guarda a imagem da “Trindade”. Foi para o ser humano que tudo foi criado. O ser humano é o vínculo (*copula*) do universo, o meio-termo (*medietas*), que assegura a harmonia entre o domínio dos puros espíritos e o dos corpos. O destino do universo, visível e invisível, está suspenso no destino da humanidade; é nele que o mundo é perdido ou salvo. E a salvação da humanidade se faz pelo conhecimento. É nítido aqui o ideal agostiniano da “fé em busca da inteligência”.

Uma de suas teses fundamentais é a respeito da natureza. A natureza possui quatro divisões fundamentais:

1. a natureza que cria e não é criada, i.e., *Deus*, enquanto primeiro motor.
2. a natureza que cria e que é criada: as *idéias*, causas primeiras de todas as coisas;
3. a natureza que é criada e que não cria: os *seres*;
4. a natureza que não é criada e que não cria: *Deus*, enquanto fim último.

Alcuíno e os letrados do Império Carolíngio organizaram e estimularam o ensino e promoveram a criação de escolas ligadas aos mosteiros e catedrais cristãos. Com isso, estimulavam a busca do conhecimento, além de promoverem os debates intelectuais no seio do próprio cristianismo. Nessas escolas, adotou-se a educação romana como modelo, mas as artes liberais permaneceram submetidas à teologia. Foi assim que, no ambiente cultural renovado, promovido pelo esforço de tais intelectuais, se desenvolveu uma produção filosófico-teológica, mais tarde denominada *escolástica* (um vocábulo derivado de “escola”), que você conhecerá na segunda parte desta aula.

Desse modo, podemos dizer que:

Tempos houve em que falar de filosofia medieval terá parecido um desafio ao bom senso. Era então quase um dado assente que nada existia entre o fim da filosofia antiga e Descartes, como se os séculos que produziram outras criações, tivessem sido, no plano do pensamento filosófico, da mais perfeita esterilidade. As perspectivas modificaram-se. Sabe-se agora que o clarão da Renascença não poderia explicar-se sem a lenta maturação medieval, e que o cartesianismo mergulha as suas raízes na escolástica. Mas há mais. A filosofia medieval não tem apenas o mérito de fazer compreender melhor a filosofia moderna. Tem o seu interesse próprio na medida em que representa um esforço de pensamento original. E se o conhecimento dos filósofos antigos é uma via de acesso à filosofia, o conhecimento dos filósofos medievais pode e deve desempenhar o mesmo papel. Pode e deve acordar em nós “esta faculdade que quase toda a gente possui”, a acreditarmos em Plotino, “mas de que se faz pouco uso” (*Enéadas*, I, VI, 8) (JEAUNEAU, 1986, p. 9).

E isso se dá porque, parafraseando o pensador romano Cícero: “Para fazer filosofia não basta conhecer o grego, é preciso saber a língua da filosofia” (*De Off.* I, 2).

Resposta Comentada

Após ler com atenção a aula, você deverá refletir sobre o esforço, empreendido por pensadores cristãos, de preservar, cristianizando-o, o que puderam do pensamento filosófico antigo. Nesse esforço, o ideal cultural pregado por Agostinho de Hipona é fundamental, ao insistir sobre o tema da fé em busca da inteligência. Com isso, o repúdio – muitas vezes violento – à filosofia aos poucos foi minimizado, permitindo que o Ocidente medieval pudesse se dedicar novamente à busca do pensamento racional. Ao preservarem, traduzirem e comentarem parte dos textos antigos, esses pensadores contribuíram não somente para a preservação desses textos, mas também para a criação de temas novos para a especulação filosófica.

A Filosofia Escolástica

A partir do ano mil, dada a relativa estabilização política e econômica ocorrida, a vida urbana começou a ganhar nova importância por toda a Europa. As cidades cresceram e se tornaram novamente centros de comércio e de poder político e econômico. Nesse contexto, um novo tipo de escola surgiu: uma instituição urbana que se desenvolveu ligada às paróquias e às dioceses. As cidades e seus bispos passaram a incentivar as artes, a arquitetura e a criação de escolas, rivalizando entre si pelo brilho intelectual. No início, o corpo docente era formado por religiosos e cada escola tinha a liberdade de criar o seu próprio currículo.

Muitas coisas se agitavam neste momento: o declínio da grande feudalidade em face das jovens realezas, o nascimento das cidades, as Cruzadas, etc. Tudo isso você estudará na disciplina História Medieval. Neste momento, novos interesses culturais vieram à luz do dia: pretendia-se restituir à língua latina o seu vigor e sua pureza, renasceu o interesse pelo Direito Romano e pela ciência médica, e as escolas urbanas desenvolveram-se rapidamente. Em suma, uma grande atividade intelectual revolveu o Ocidente latino. Daremos dela um simples esboço:

A cidade de Paris, antiga Lutécia romana, tornando-se sede da jovem monarquia francesa, estava na linha de frente desse movimento. Chamada de “Cidade Luz” pela concentração de mestres e alunos, que promoviam a luz do saber (apelido que Paris tem até hoje), adquiriu fama e prestígio. Escolas parisienses como a da Catedral de Chartres, ficaram famosas pelos estudos do *quadrivium*, por suas especulações matemáticas acerca da natureza e de Deus; renovando o pitagorismo e o platonismo, com interesse pela pesquisa empírica.



Figura 11.7: Catedral de Chartres.

Fonte: <http://www.historiadaarte.com.br/imagens/GOTICO1.JPG>

Outras escolas, como a de Sorbonne, especializaram-se no ensino da dialética, ou seja, dedicaram-se com mais intensidade às artes do *trivium*. A Escola de São Victor, uma das mais destacadas, especializou-se nas especulações gramaticais e desenvolveu a teoria clássica do tríplice sentido das Escrituras (literal, alegórico e moral). Seu nome mais famoso é Hugo de São Victor, que escreveu o *Didascalicon*, ou *Da arte de ler*, que bem expressa esse momento

de grande renovação cultural do Ocidente. Filósofo, teólogo, exegeta e gramático, o Mestre Hugo escreveu um livro para os jovens que se ingressavam na busca do saber. Nesse livro, apresenta as várias disciplinas e auxilia o estudante a montar o seu próprio currículo de estudos, das artes mecânicas às disciplinas filosóficas, com ênfase na lógica e no ensino dos clássicos. O *Didascalicon* é um resumo dos saberes da época e uma exortação para a boa leitura (Did, 2001).

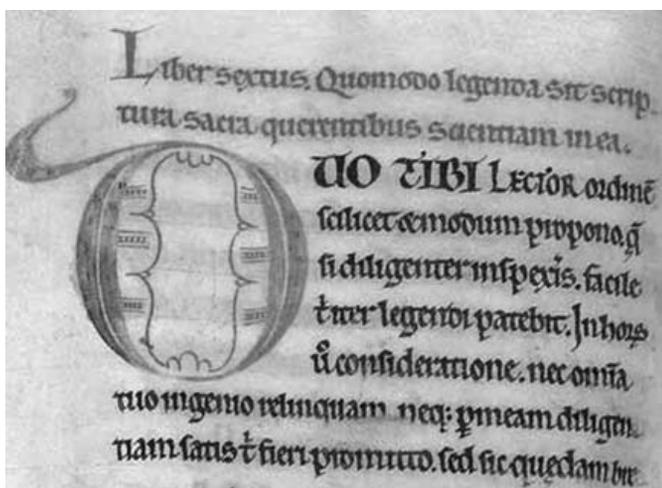


Figura 11.8: Trecho de manuscrito medieval – *Didascalicon*, de Hugo de S. Victor.

Fonte: http://aedilis.irht.cnrs.fr/jeudis9900/images/3_93v_450.jpg

Paris via chegar ondas de jovens e mestres vindos de todos os cantos, quando o papel chegara da China, o pergaminho se aprimorara com o velino oriental, a tinta chegara do mundo islâmico, criara-se a escrita minúscula e a caneta com ponta de feltro. Todas essas inovações na arte da escrita facilitaram a compilação dos livros, que eram encomendados por bibliotecas, juristas, mercadores e senhores. Esse momento marca o advento da cultura livresca que vem até os nossos dias.



Figura 11.9: Pedro Abelardo e Heloísa, filósofos do século XII, representados em iluminura do século XIV.

Fonte: www.ricardocosta.com/pub/images/abhel.jpg

Pedro Abelardo, ou o “Peripatético de Pallet”, talvez seja o nome mais bem conhecido dessa época. O “Campeão da dialética”, como também era chamado, desenvolveu os estudos da Lógica. Para ele, a teologia não podia passar sem a dialética. Seu tratado *Sic et Non* é uma espécie de *Discurso do Método* medieval, sendo condenado pelo Concílio de Soissons, em 1121. Abelardo foi um dos pensadores que mais contribuíram para a renovação dos estudos da Lógica nesse período. Aperfeiçoou o estudo do sistema de relações entre as proposições que fornece a base lógica para garantir a validade de certas formas elementares de raciocínio. Seu livro *Lógica para principiantes* é ainda um dos melhores manuais de Lógica (1994).



Pedro Abelardo tornou-se também, por seu romance com a pensadora e escritora Heloísa, uma figura romântica famosa. As desventuras de seu romance proibido foram contadas, em primeiro lugar, pelos próprios protagonistas em sua *Correspondência*, e na *História das minhas calamidades* de P. Abelardo. O romance de Abelardo e Heloísa se tornou um tema literário, cantado em verso e prosa. Recentemente, o filme *Em nome de Deus* (*Stealing Heaven*, 1988, Inglaterra/Iugoslávia, direção: Clive Donner), retomou o tema, enfocando o romance trágico.



O filme retrata o clima das discussões filosóficas e mostra o ambiente intelectual à época da criação da Universidade de Paris, entre 1114-1118.

Fonte: <http://cineminha.uol.com.br/filme.cfm?id=68200>

Nessa renovação filosófica, as contribuições da filosofia islâmica foram fundamentais. Segundo Umberto Eco:

A essa altura, os homens da razão aprendem dos árabes que há um antigo mestre (um grego), que poderia fornecer uma chave para unificar esses membros esparsos da cultura: Aristóteles. Aristóteles sabia falar de Deus, mas classificava os animais e as pedras, e se ocupava com o movimento dos astros. Aristóteles sabia lógica, preocupava-se com a psicologia, falava de física, classificava os sistemas políticos (...) (ECO, 1986, p. 335).

Ao dominar um imenso império territorial, conquistado a partir da morte de seu profeta Muhammad (Maomé), o Islão passou a ter

acesso aos conhecimentos de diferentes povos. Por exemplo, no norte do Egito, agora dominado pelo Islão, situava-se Alexandria que, como você já viu, era um dos maiores centros de investigação da Filosofia e da ciência natural em fins da antiguidade. A cidade, mesmo decadente, ainda guardava uma forte tradição cultural.

A Síria e a Pérsia eram também regiões de florescente vida intelectual, abrigando centros de pesquisa em áreas como a astronomia, a medicina e a alquimia. Além disso, a maior parte dos textos filosóficos gregos tinha sido traduzida para o siríaco, a língua culta do Oriente antes do ano mil. Na fronteira leste do Império Islâmico, existiam outros povos de intensa vida cultural e filosófica, na Índia e na China, o que facilitou as interações culturais no mundo islâmico. Os árabes, então, herdaram e desenvolveram uma ampla gama de conhecimentos e saberes, passando a administrar bibliotecas e escolas em diversas áreas do conhecimento.

As rivalidades entre os governantes e as dinastias islâmicas, cada qual buscando criar cidades e centros culturais mais destacados do que os demais, fizeram com que o mundo islâmico medieval conhecesse vários centros de investigação e ensino. Bagdad (Iraque, Mesopotâmia), Córdoba e Toledo (El-Andaluz, Espanha) foram centros que irradiavam o saber filosófico e científico e para lá afluíam sábios e cientistas, assim como as rotas de comércio incluíram os livros entre seus interesses.



Figura 11.10: A cidade islâmica de Toledo, na Península Ibérica, se tornou um dos principais centros de estudos filosóficos e científicos da Idade Média.

Fonte: <http://www.viator.com/tours/Madrid/Toledo-Medieval-History-and-the-Art-of-El-Greco/d566-214QJTEMA20>

Aristóteles foi filósofo grego que mais interessou aos pensadores islâmicos. Ibn Rushd (1126-1198), conhecido pelos europeus como Averróis, foi um dos principais comentadores islâmicos de Aristóteles. Radicado em Córdoba, Averróis era médico, filósofo e jurista, e defendia a separação entre a fé e a razão, pregando o desenvolvimento livre da segunda. Suas idéias desencadearam uma onda de perseguições aos filósofos, promovidas por religiosos fanáticos. Temendo pelo futuro da razão, os filósofos passaram a copiar as obras de Aristóteles e dos mestres islâmicos e divulgarem-nas, enviando para várias bibliotecas e cidades do mundo mediterrânico.



Figura 11.11: O filósofo Ibn Rushd (Averróis), como imaginado por Andrea de Buonaiuto (século XIV).
 Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:AverroesColor.jpg>



O destino (Al Massir,
 1997, Egito/França.
 Direção: Youssef Chahine).

O filme retrata o século XII, em Córdoba, no momento em que as idéias do filósofo Ibn Rushd (Averróis) chocam a ortodoxia religiosa islâmica. Para minimizar a crise religiosa que se instaurou na cidade, o califa Al Mansur ordena que as obras do filósofo sejam destruídas. É quando os alunos de Averróis, agora caçado por religiosos fundamentalistas, decidem fazer cópias de suas obras, e divulgá-las além das fronteiras do Islão. O filme trata de uma questão atualíssima: a intolerância e o fanatismo religioso.



Esse processo de difusão cultural promoveu a renovação cultural da Europa cristã, que recebia, então, as obras de Aristóteles antes consideradas perdidas. Toledo, no centro da península ibérica, se tornou uma cidade cosmopolita, reunindo muçulmanos, judeus e cristãos, que para lá se dirigiam buscando manuscritos e idéias, e os tradutores começaram a verter os manuscritos do árabe para o latim, provendo a Europa cristã com o conhecimento da Filosofia clássica, judaica e islâmica.

Os intelectuais europeus tomaram, então, contato com textos filosóficos gregos até então desaparecidos, e com um grande acervo de obras de diversas culturas orientais. Somando-se a isso os comentários e desenvolvimentos produzidos pela cultura islâmica, podemos imaginar o volume de idéias e textos que convergiram para a Europa em um curto espaço de tempo.

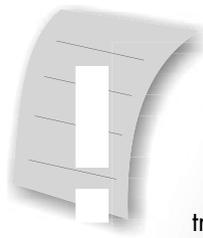


Aristóteles tornou-se o “Filósofo” por excelência para os clérigos medievais, conhecido por intermédio de uma série de descobertas em que desempenharam um grande papel os comentários, as traduções e as deformações.

A sua *Logica vetus*, muito platonizada, era conhecida por meio das obras de Boécio (início do século VI), mas, em meados do século XII, o conjunto da lógica aristotélica veio estimular o desenvolvimento da dialética nas escolas urbanas. No século XIII, seus tratados científicos e metafísicos entram no ciclo dos conhecimentos ocidentais.

O recrudescimento do interesse pela lógica aristotélica provocara já inquietações no século XII (cf. o caso de Abelardo). Uma verdadeira revolução intelectual ocorreu quando a física e a metafísica chegaram ao Ocidente. Entretanto, Aristóteles não entrava só; com ele, chegava uma série de comentadores árabes e judeus, dos quais lembraremos alguns:

1. *Al-Kindi*, de Bagdad, um enciclopedista;
2. *Al-Farabi*, de Bagdad, que formulou uma distinção rigorosa entre a essência e a existência;
3. *Avicena* (Ibn Sina), persa de origem, introduz, ao lado de conceitos médicos, a noção aristotélica de *intelecto*. Aristóteles tinha, com efeito, assinalado à inteligência uma dupla tarefa: abstrair formas inteligíveis no dado sensível (“intelecto agente”) e receber em si as formas deste modo abstraídas (“intelecto paciente”).
4. *Averróis* (*Ibn Rushd*), de origem espanhola, foi fundamental na sua influência sobre S. Tomás de Aquino.
5. *Maimônides*, judeu espanhol, cujos textos trouxeram à Europa um platonismo purificado de séculos de más traduções.



Os árabes foram, para os ocidentais, os mestres e educadores, e não “intermediários” entre o mundo grego e o mundo medieval. Pois se as primeiras traduções das obras filosóficas e científicas gregas para o latim foram feitas não diretamente do grego, mas do árabe. Isso não ocorreu somente porque não havia quem soubesse o grego, mas principalmente porque não havia ninguém capaz de compreender livros tão difíceis como a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles, ou o *Almagesto*, de Ptolomeu, e porque, sem a ajuda de

Al-Farabi, Avicena e outros, ninguém nunca teria tido acesso a tais obras.

O mundo árabe se sentia, e se dizia, herdeiro e continuador do mundo helênico. A brilhante e rica civilização da Idade Média árabe é verdadeiramente herdeira da civilização helenística e por isso pôde desempenhar, em face do Ocidente latino o papel de educadora que lhe foi característico.

É certo que este florescimento filosófico da civilização islâmica foi de curta duração. O mundo árabe, após ter transmitido ao Ocidente latino a herança clássica, abandonou-a e até mesmo a repudiou, por motivos que não nos cabe aqui discutir, ligados principalmente a uma reação violenta da ortodoxia islâmica que reprovava na filosofia sua atitude anti-religiosa e, sobretudo, pelo efeito devastador das ondas de invasões turcas e mongólicas, que transformaram o Islão numa religião hostil à filosofia. Mas essa não foi a realidade medieval do Islão.

Com todo esse movimento intelectual, podemos compreender porque houve uma renovação do pensamento e dos métodos de conhecimento nos séculos XII e XIII.

Até o século XII, podemos dizer que os estudos filosóficos tinham sido, essencialmente, uma leitura glosada da Escritura. No século XIII, a teologia vai transformar-se numa construção sistemática, visando moldar-se sobre o tipo aristotélico de ciência. Um método novo surge: a *escolástica*.



Novas questões se punham ao espírito: como harmonizar as asserções divergentes dos Padres e das Escrituras? Para responder a esta questão, há que criticar, argumentar, isto é, fazer uso da razão. Se a *Summa Theologica* é uma criação do gênio de Tomás de Aquino, ela é também o fruto de uma maturação secular, o êxito que coroou as pesquisas de várias gerações de pensadores.

A criação da *universidade medieval* é a maior expressão cultural desse período. A universidade é uma corporação que agrupa a totalidade (*universitas*) dos mestres e estudantes de uma cidade. O século XIII, século das corporações de ofício, é também o século das universidades, que se organizam gradualmente e conquistam a sua autonomia em relação aos poderes laicos e episcopais, com o apoio do papado. O ambiente monástico era antes o ambiente mais propício ao desenvolvimento da cultura e da arte, mas sua importância para o desenvolvimento cultural decresceu no século XII. A *translatio* cultural fez passar o primado dos mosteiros para as cidades e é especialmente sensível no ensino e na arquitetura, com o desenvolvimento da arquitetura gótica.

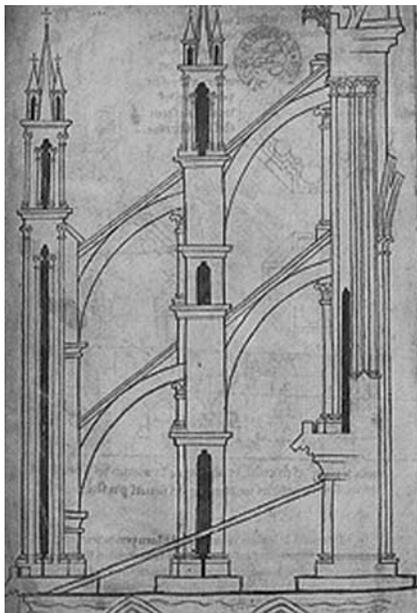


Figura 11.12: Desenho de Villard de Honnecourt, mestre de obras na construção da catedral de Rheims.

Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:VillardButtressReims.jpg>



O termo gótico foi cunhado por Giorgio Vasari (1821:40-66), pintor, arquiteto e historiador da arte florentina do século XVI, para definir uma arquitetura “moderna”, sem referência à arquitetura clássica, em que a prevalência da volumetria e das massas dava lugar a aberturas e a uma arquitetura “aérea”. Vasari queria dizer que era uma arquitetura de godos, à época, para os falantes das línguas latinas, sinônimo de “bárbaro”, “inculto”, “transgressor da civilidade”. A arquitetura gótica foi fruto dos estudos de engenharia de Siger de Brabante e do abade Suger de Saint Denis. As construções foram efetuadas por corporações laicas, que, contratadas pela Igreja para a edificação de prédios

monumentais que correspondessem à religiosidade medieval, colocaram sucessivamente em teste os cálculos estruturais que permitiram a fluidez da comunicação direta com o divino, através da luz e da verticalidade, que passam a predominar no espaço do ser humano comum. Esta arquitetura significava a busca de uma harmonia que se aproximasse da perfeição divina, por meio da utilização da matemática para a construção da realidade. A grande verticalidade era possibilitada pela leveza das finas paredes com elementos autoportantes, tais como as arcadas de nervura. Os contrafortes e os arcobotantes, compunham um sistema estrutural externo, cuja inclinação era o truque para a sustentação e suportava o peso de pilares muito altos, cortados pelas grandes janelas e óculos vasados, aberturas nos muros de pedra, permitindo uma iluminação abundante.



Figura 11.13: Catedral de Colônia (Köln, Alemanha).

Fonte: bp2.blogger.com/.../s400/Cologne_Cathedral.jpg

Como vimos, no decurso do século XII as escolas urbanas tomavam a dianteira. Os novos centros escolares, nascidos das escolas episcopais, emancipavam-se, recrutando seus professores e alunos, e por seus programas e métodos. A *escolástica* é o seu resultado e a *universidade*, que é uma corporação de mestres e alunos (*universitas magistrorum et scholarium*) é o seu ambiente. O estudo e o ensino passaram a ser um ofício, uma das muitas atividades que se especializaram no ambiente urbano.

A organização universitária do século XIII marcou a integração da vida intelectual na vida das cidades. O recrutamento e os horizontes da universidade ultrapassaram em muito o quadro urbano. As grandes universidades do século XIII, Paris, Bolonha e Oxford, atraíram gente de todo o mundo, e deram licença para ensinar em toda parte (*licentia ubique docendi*).

Paris representava o modelo de organização universitária do século XIII: a universidade estava dividida em quatro faculdades, três superiores (Direito, Medicina e Teologia), e uma faculdade de Artes (Artes Liberais), de longe a mais numerosa. Cada faculdade superior era dirigida pelos seus mestres titulares, ou *regentes*, que têm à frente um *deão*. A Faculdade de Artes estava dividida em quatro nações (francesa, picarda, normanda e inglesa), dirigidas por *procuratores*; o *reitor* dirigia toda a faculdade. A assembléia geral da universidade reunia todos os mestres e tratava dos problemas comuns às quatro faculdades. No fim do século XIII, o reitor da Faculdade de Artes passou a ser o chefe da universidade.

A ciência-chave dessa universidade era a dialética, a ciência do raciocínio, e as artes do *quadrivium* orientavam-se para uma prática experimental cada vez mais pronunciada. Isso, porém, duraria pouco, pois em breve a teoria invadiria e esclerosaria a ciência escolástica. As *artes mecânicas*, outrora desprezadas porque se organizavam para a vida material, aproximaram-se das *artes liberais* no mundo das cidades. Uma nova classificação das ciências, mais rica e mais articulada (que incluía também a *Física*), tendeu a substituir o esquema tradicional das artes liberais.



Figura 11.14: Representação pictórica de aula em uma universidade medieval (ca. 1350).

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Laurentius_de_Voltolina_001.jpg

Se a base do ensino continuava a ser a *lectio*, a leitura dos textos e, em primeiro lugar, do texto sagrado da Bíblia, a leitura bíblica evoluiu profundamente. A pesquisa tradicional dos *quatro sentidos* da Escritura (gramatical, literal, alegórico e místico), que culminava na apreensão mística do sentido secreto, era cada vez mais substituída por um processo “lógico”. A *lectio* fornecia sentenças, que eram depois postas em *questio*; a questão era discutida “racionalmente” – era a *disputatio*, da qual o mestre extraía sua *conclusio* pessoal. Os *magistralia*, as opiniões dos professores – que abriam a porta às conclusões individuais de cada um – tomaram o seu lugar ao lado dos *authentica*, i.e., as autoridades tradicionais. A universidade consumia cada vez mais livros, e nascia uma nova categoria profissional: a dos trabalhadores intelectuais (LE GOFF, 1953).

Além das referências às questões teológicas, a escolástica promoveu muitos avanços nos estudos da lógica e contribuiu para dar uma nova versão à *questão dos universais*, uma antiga questão que

vem a se tornar o problema-chave da Filosofia medieval. Sua questão-chave era: *que relação existe entre as palavras e as coisas?*

A *questão dos universais* gerou inúmeras disputas. Como você já viu, trata-se da questão da existência ou não dos conceitos, ou chamados *universais* de Aristóteles. Qual é a relação entre as coisas e os conceitos? Essa questão envolve não só problemas lógicos, mas também, para os medievais, teológicos.

Podemos dividir os debates sobre os universais em duas grandes linhas de pensamento: o *realismo* e o *nominalismo*. Para os realistas, os universais existiam de fato, ou seja, as idéias existiriam por si mesmas, sendo entidades metafísicas, essências separadas das coisas individuais. Para o realismo extremado, por exemplo, entre o universo de coisas e o universo dos nomes existia uma analogia, e quanto mais genérico o conceito, maior a sua aproximação da idéia que existia na mente de Deus (FERRATER MORA, s.v. *universais*).

Por sua vez, os nominalistas defendiam a tese de que os conceitos universais, tais como justiça, bondade etc. não existiriam em si mesmos, mas seriam apenas palavras, sem existência real. Para eles, o que existe são apenas os seres e as coisas particulares, aos quais a mente humana nomeia. O universal, portanto, seria apenas um *nome*, uma *convenção*, e não uma *coisa (res)*. O principal defensor do nominalismo foi o filósofo inglês Guilherme de Ockham (1280-1349).



Figura 11.15: Representação do filósofo Guilherme de Ockham em manuscrito da *Summa Logicae*, de 1341.

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Guillaume_d%27Occam

Ockham, em seu tratado *Summa Logicae*, chegou a proclamar a separação entre a fé e a razão. Para ele, a Filosofia deveria deixar de ser a *ancilla theologia* (a serva da teologia), pois a teologia era somente um corpo de proposições mantidas pela força da fé, sem qualquer base racional. Ockham foi um pensador empirista, que buscava um novo caminho para a Filosofia, pregando uma razão autônoma, por meio do desenvolvimento dos estudos dos fenômenos naturais.

Entre as duas posições, houve o chamado *realismo moderado*, cujos mais destacados representantes são o já conhecido Abelardo, no século XII, e Tomás de Aquino, no século XIII. Para Abelardo, só existem de fato as realidades particulares, mas, por meio da abstração, a mente humana consegue gerar os universais. Os universais não seriam nem entidades metafísicas (tese realista), nem palavras vazias de conteúdo (posição nominalista), e sim, *discursos mentais* (*Lógica para principiantes*, L. VI), ou categorias lógicas que realizam a mediação entre o pensamento e o ser.

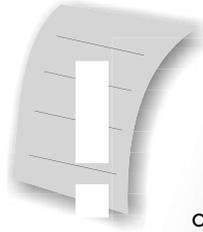
Já Tomás de Aquino (1126-1274), professor da Universidade de Paris e filósofo cristão medieval de maior destaque na tradição filosófica ocidental, tinha objetivos muito claros: organizar um conjunto de argumentos para demonstrar e defender o cristianismo. Para tal, apoiou-se na obra de Aristóteles, em busca de argumentos que explicassem a fé cristã.



Figura 11.16: Tomás de Aquino, por Fra Angélico (século XV).

Fonte: http://it.wikipedia.org/wiki/Immagine:Saint_Thomas_Aquinas.jpg

Retomando a análise dos princípios básicos da lógica aristotélica (*princípio da identidade, da não-contradição, do terceiro excluído*) e as definições de *causa, substância, necessário, contingente, ato e potência*, que você já conheceu na Aula 9, Tomás de Aquino desenvolveu seu sistema filosófico, introduzindo alguns conceitos estranhos ao sistema aristotélico, como o conceito de criação do mundo, a noção de um deus único e a idéia de um *devir* (a passagem da potência ao ato) como algo que procede da divindade.



Tomás de Aquino introduziu a distinção entre ser e essência. Com isso, dividiu a metafísica em duas partes: a do *ser em geral* e a do *ser pleno* (que é o deus cristão). Com base nessa distinção, o único ser pleno, no qual ser e essência se identificam, é a divindade, o *ato puro* para o filósofo medieval. O deus cristão é o “Ser” e o fundamento da realidade das outras essências que, uma vez existentes, participam do “Ser” divino.

O pensamento de Tomás de Aquino foi reconhecido como a filosofia oficial da Igreja Cristã Ocidental, recebendo o nome de *tomismo*. Na modernidade, o tomismo foi muito questionado por novos movimentos filosóficos, mas ainda hoje é determinante para filósofos de orientação católica, como Jacques Maritain, que sobre Tomás de Aquino, nos diz:

Não só transportou para o domínio do pensamento cristão a filosofia de Aristóteles na sua integridade, para fazer dela o instrumento de uma síntese teológica admirável, como também e ao mesmo tempo superelevou e, por assim dizer, transfigurou essa filosofia (MARITAIN, 1989, p. 65).

Por outro lado, alguns filósofos questionam os méritos do “Doutor Angélico”, como Bertrand Russell:

Há pouco do verdadeiro espírito filosófico em Aquino. (...) Não está empenhado numa pesquisa cujo resultado não possa ser conhecido de antemão. Antes de começar a filosofar, ele já conhece a verdade; está declarada na fé católica. Se, aparentemente, consegue encontrar argumentos racionais para algumas partes da fé, tanto melhor; se não, basta-lhe voltar de novo à revelação. A descoberta de argumentos para uma conclusão dada

de antemão não é filosofia, mas uma alegação especial. Não posso, portanto, admitir que mereça ser colocado no mesmo nível que os melhores filósofos da Grécia ou dos tempos modernos (RUSSELL, 1982, p. 174).

Aos poucos, com o desenvolvimento da escolástica, a importância da questão dos universais recrudesciu. Podemos dizer que sua importância radica não só no avanço que essa discussão possibilitou em relação à busca do conhecimento racional, mas também porque, a partir das disputas que ocorreram entre os defensores das duas principais correntes, os realistas e os nominalistas, se alcançou um alto grau de desenvolvimento lógico e lingüístico. Esse desenvolvimento propiciou o fortalecimento da busca de uma Filosofia autônoma em relação à teologia, que só tendeu a crescer, a partir do século XIV.



No clássico *O sétimo selo* (*Det Sjunde Inseplet*. 1957. Suécia, Direção: Ingmar Bergman), o cineasta sueco

apresenta uma imagem da Europa do final da Idade Média, assolada pela peste negra. O personagem principal é um nobre guerreiro, recém-chegado das Cruzadas, que joga xadrez com a Morte e se envolve com um grupo de atores, que se apresentam nas cidades e nas aldeias da região. As aventuras dessas personagens vão traçando um quadro de diferentes aspectos da religiosidade e do pensamento medieval.



Fonte: <http://www.adorocinema.com.br/filmes/setimo-selo/setimo-selo.asp>

Do mesmo modo, no final da Idade Média, o contexto político e o social trouxeram uma grande crise para a Europa. A Guerra dos Cem Anos, a epidemia da peste bubônica (a “peste negra”), o cisma que marcou a divisão da Igreja Cristã, em uma Igreja Cristã Ortodoxa (no Oriente) e uma Igreja Cristã Católica (no Ocidente), dentre outros acontecimentos que você estudará ao longo do seu curso, levaram a um grande questionamento do quadro do pensamento escolástico e do poder da Igreja. Aos poucos, o pensamento escolástico seria crescentemente posto em causa pelos movimentos filosóficos e artísticos que caracterizaram o Renascimento, que buscaram novas bases para a razão e o espírito humano, tema que você estudará na nossa próxima aula.



Atende ao Objetivo 2

2. Segundo Danilo Marcondes, a questão dos universais:

... será retomada na filosofia moderna, prevalecendo as posições conceitualistas (Locke) e nominalistas (Hobbes). Continua sendo discutida na filosofia contemporânea, e há mesmo autores que adotam versões do realismo em áreas específicas da filosofia, como a lógica e a filosofia da matemática. O nominalismo tem sido também bastante discutido na filosofia da linguagem contemporânea, devido à sua valorização da linguagem e postura antimetafísica (MARCONDES, 1998, p.132).

Com base no que você já viu sobre a questão dos universais, nesta e em outras aulas do seu curso, comente os principais aspectos da querela entre realistas e nominalistas, explicitando a importância de tal questão para a Filosofia.

Resposta Comentada

A questão dos universais pode ser resumida na pergunta: qual é a relação existente entre as palavras e as coisas? Essa questão tange diretamente a um dos principais problemas da Filosofia em todos os tempos: a existência das idéias gerais que temos das coisas e pelas quais lidamos com as coisas. Em outras palavras, trata-se da questão da possibilidade e da legitimidade do conhecimento humano sobre o mundo e sobre si mesmo, perguntando pela estrutura da linguagem e pelos conceitos necessários para a construção de um conhecimento válido. Desse modo, você deverá delimitar e analisar duas posições filosóficas que se contrapõem: o realismo e o nominalismo. Releia as seções das Aulas 9, 10 e 11 que tratam dos universais e procure estabelecer os parâmetros gerais desta contraposição e sua importância para a Filosofia.

Considerações Finais

A Filosofia Medieval é uma criação da situação histórica de seu mundo, um mundo dividido, que teve de criar a si mesmo a partir de fragmentos e elementos os mais diversos, e das mais diversas proveniências. O cristianismo trouxe consigo uma mudança radical no modo de ser, de pensar e de viver dos ocidentais. Essa mudança não deixou o pensamento filosófico incólume, e a Filosofia teve de se rearticular, deslocar o acento de muitos temas, redescobrir outros e justificar crenças que, aos olhos dos antigos, seriam irracionais,

como a criação do mundo a partir do nada. Por isso, muitos filósofos contemporâneos desprezam a Filosofia Medieval, ou simplesmente não se ocupam dela. Outros, como Boehner, consideram que a Filosofia Medieval deve ser considerada uma Filosofia Cristã, alegando que:

É cristã toda a Filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue os domínios da Ciência e da Fé, demonstra suas proposições com razões naturais e, não obstante, vê na revelação cristã um auxílio valioso e, até certo ponto, moralmente necessário para a razão (BOEHNER; GILSON, 1982, p. 9).

Consideramos, pois, que a Filosofia Medieval é aquele tipo de pensamento que, em sua inspiração religiosa latente, procurou redescobrir e repensar o mundo greco-romano. Essa Filosofia, iniciada por pensadores como Aurélio Agostinho e Boécio, traduziu e comentou Platão e Aristóteles, e encerrou-se nos embates da afirmação reflexiva da subjetividade, no início da Idade Moderna.

Informações sobre a próxima aula

Na próxima aula, iniciaremos o estudo do pensamento filosófico moderno. Você conhecerá os principais problemas e questões que, no período conhecido como Renascimento, deram origem à Filosofia Moderna.

Aula 12

O espírito
científico e
o método

Meta da aula

Apresentar algumas das principais transformações do pensamento filosófico ocorridas no Renascimento e no início da modernidade.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. compreender as origens do pensamento renascentista, a partir da ruptura com a tradição medieval e do resgate do classicismo;
2. conhecer os fundamentos da filosofia e da ciência modernas desenvolvidos por pensadores do início da modernidade, abordando o racionalismo e o empirismo.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Na aula passada, vimos como o pensamento filosófico se desenvolveu no longo período denominado “Idade Média”. Você já viu que, ao contrário do que em geral se pensa, aquela não foi uma época de obscurantismo total, mas certamente foi um momento em que a Filosofia se viu subjugada ao dogma da religião. *Ancilla Theologia* (“serva da teologia”) era como os escolásticos chamavam a Filosofia. E, se nas universidades medievais o saber e a cultura eram cultivados, a maior parte da população estava, de fato, excluída do movimento do saber. Mas, no final da Idade Média, transformações ocorreram e, aos poucos, o modo como se via e como se fazia a Filosofia mudou radicalmente.

No século XIII, a Itália começou a importar papel do Oriente, principalmente da China, que comercializado pelos muçulmanos, no início do século XIV, passou a fabricá-lo. Em Játiva, cidade espanhola na Via Augusta e centro industrial de linho desde a época romana, os Almorávidas, dinastia muçulmana que tomara o poder na região, instalaram uma fábrica de papel em 1150, com o intuito de facilitar a escrita de livros e a compilação e a disseminação da cultura registrada.



Entre os séculos XV a XVII, a tiragem média de livros na Europa ocidental oscilava entre 2000 e 3000 volumes, nível que se manteve estável até fins do século XVIII.

As corporações de ofício limitavam o número de impressoras e tiragem, de modo tal que, apesar da tendência à baixa, o preço do livro na Europa ocidental se mantinha acessível somente para as classes burguesas comodamente estabelecidas. As classes médias e os trabalhadores, se não eram totalmente

analfabetos, tinham de se contentar com publicações pouco duradouras, almanaques, lendas extraídas das canções de gesta e tratados de magia, de baixa qualidade gráfica, comprados de ambulantes. Numa Europa de cerca de 100 milhões de habitantes, o número de volumes foi calculado em 20 milhões, em sua maior parte obras religiosas, mas também novelas, coleções de anedotas, manuais técnicos e livros de receitas (ESCARPIT, 1968, p. 32-34).

Por mais criativa que tivesse sido a feitura dos manuscritos em pergaminho, e por mais louvável que tivesse sido o trabalho dos iluminadores e dos copistas até então, a elaboração à mão de volumes tinha as suas limitações. A difusão do processo de fabrico do papel com a utilização do liber, as fibras sob a casca das árvores que antes eram desperdiçadas pela indústria madeireira tornavam mais prática e barata a produção de livros e conseqüentemente a difusão do conhecimento. A costura de couros e tecidos deu lugar à encadernação de papéis, trocou-se a impressão antes feita com tábuas de xilogravura pelos tipos móveis de uma letra criados por Johannes Gensfleisch, chamado Gutenberg (1400–1468). Logo a nova arte de imprimir se difundiu, em 1464, dois alemães Sweynheym e Pannartz instalaram uma tipografia em Subiaco, próximo a Roma, e em 1469 os irmãos Speyer instalaram um *atelier* de impressão em Veneza.

Aqueles manuscritos que guardaram por tanto tempo as idéias greco-romanas, substituíam em importância a temática religiosa, cuja pregnância, no entanto, favoreceu a valorização de Platão em detrimento da filosofia aristotélica, que, resgatada no século XII, tinha sido muito utilizada pela dogmática e pela teologia dos pensadores medievais, como você viu na aula passada.

O **humanismo**, uma forma de consciência individual que se estende ao sentimento de humanidade comum, rompeu com a teologia e colocou no centro das preocupações o ser humano e as suas capacidades, relegando, assim, a segundo plano o interesse pelos fenômenos naturais por si mesmos para se dedicar à técnica, como forma de instrumentalização da natureza.

No século XIV, somavam-se aos cidadãos instruídos os novos leitores, nobres e burgueses, mercadores e magistrados, que na vida quotidiana trocavam o latim pelos idiomas locais e demandavam leituras de textos técnicos, de obras de imaginação e de romances para o seu entretenimento. Era o tempo do florescimento industrial e cultural, e do entusiasmo pelo conhecimento. O humanismo europeu resgatava o ser humano do subjetivismo representativo e incorpóreo medieval, que, para buscar o sentido íntimo das coisas, hipostasiava-as para o limbo da transcendência religiosa. Agora, o ser humano era colocado diante do mundo como sujeito da observação, acreditando-se capaz de compreender os fenômenos exteriores a ele de forma objetiva. Era como se até então as pessoas não vissem o mundo através dos seus olhos, mas lançassem sobre os objetos do mundo os esquemas que lhes haviam sido antes ensinados e que habitavam a sua imaginação.

O cristianismo alegórico em que as esferas angelicais, com anjos regendo cada qual sua esfera, respeitavam a mesma ordem que as órbitas da hierarquia social, nos séculos XIV e XV passava a ser representado criticamente na literatura e na arte medievais, fazendo com que os olhares se voltassem à observação da realidade factual e oferecendo uma comparação entre aquilo que se pregava e o que acontecia.

O nome **humanismo** vem da palavra latina *Humanitas*, fixada pelo orador Cícero, que significava o que é digno do ser humano e o torna civil, distanciando-o da “barbárie”. O humanismo é a doutrina ou atitude que se situa expressamente numa perspectiva antropocêntrica, em domínios e níveis diversos; assumindo, com maior ou menor radicalismo, as conseqüências daí decorrentes, manifesta-se o humanismo no domínio lógico e no ético. No primeiro, aplica-se às doutrinas que afirmam que a verdade ou a falsidade de um conhecimento se definem em função da sua fecundidade e eficácia relativamente à ação humana; no segundo, aplica-se àquelas doutrinas que afirmam ser o homem o criador dos valores morais, que se definem a partir das exigências concretas, psicológicas, históricas, econômicas e sociais que condicionam a vida humana. 2. Doutrina e movimento dos humanistas da Renascença, que ressuscitaram o culto das línguas e literaturas greco-latinas (FERREIRA, 1999).

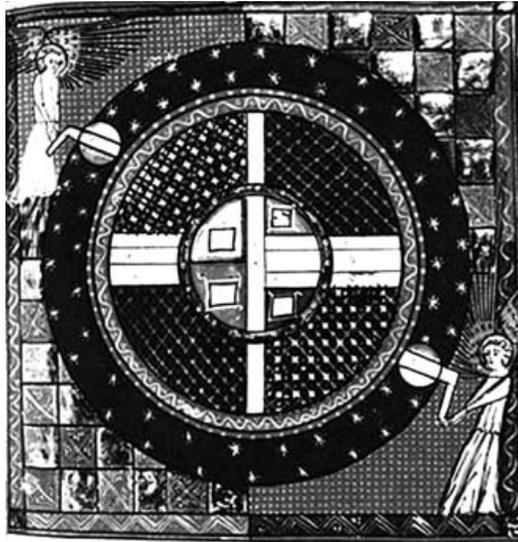


Figura 12.1: Manuscrito provençal do século XIV – Dois anjos acionam com manivelas o primeiro motor que move o mundo.

Fonte: <http://www.ricardocosta.com/univ/astrologia.htm>

As obras da arte e a literatura da época mostram-nos que os novos intelectuais discerniam com clareza o fato de a Igreja ter-se ocupado, em larga escala, com a acumulação de bens, tornando-se a maior das instituições feudais, em um comportamento do clero considerado então “pouco cristão”. Isso deu ensejo às críticas dos reformistas, que, apontando para as formas da religião, clamaram por um retorno ao modo mais puro de exercício religioso. Na Itália, Alemanha, França, Holanda, Inglaterra e nos Bálcãs, como você estudará na disciplina História Moderna, as desigualdades sociais justificadas por argumentos transcendentais, provocaram digressões que transformaram a ordem unitária do mundo imaterial e a ordem linearmente hierarquizada da vida material.



Figura 12.2: O barco dos loucos, Hieronymus Bosch (1450–1516).

Fonte: <http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:BoschShipOfFools.jpg>

também acessível em <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:BoschShipOfFools.jpg>

<http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Bosch,+Hieronymus:+Das+Narrenschiff>

Os artesãos participavam intensamente da vida econômica e cultural das cidades, e por suas mãos passava grande parte das riquezas; eles participavam ativamente da política local e estavam atentos aos acontecimentos internacionais. As corporações de ofício eram muito numerosas em cidades como Paris, Haia, Florença, Veneza e Milão, dominando o conhecimento das técnicas de produção dos bens necessários à sobrevivência física e moral, controlando o comércio e distribuição dos bens materiais, determinando a importância e o valor dos saberes e dos objetos. Os serviços não eram mais uma prática devida por lealdade aos senhores como no período feudal, tema que você estudará na disciplina História Medieval, mas sua prestação deveria ser comprada e paga.

O novo modo de ver e de viver do Renascimento circunscrevia os objetos da visão esquemática e fragmentada medieval em uma perspectiva cônica, com uma direção única e mensurável que englobava, em um espaço finito, todo o conjunto perceptível e o ordenava em uma forma compreensível ao observador. O indivíduo se tornara consciente da sua relação objetiva com o mundo e o apreendia segundo suas próprias convicções, que ele mesmo aprendera em suas vivências e através das leituras, preleções e conversas em suas andanças pelas cidades, tornando-se o padrão de medida para todas as coisas.

Vamos, então, conhecer um pouco mais desse mundo.

O humanismo renascentista

O Renascimento é a época das grandes navegações e, com as viagens a novos continentes, os renascentistas ampliaram sua idéia de mundo e, com a imprensa, redescobriram a literatura e a história, e nelas resgataram a linguagem e o pensamento clássicos. Essa recuperação em conjunto dos textos, da arquitetura e das obras de arte visual da antiguidade transformou a idéia que se tinha do processo de busca do conhecimento, que já não parecia possível apenas por meio da investigação em torno da existência e das possibilidades do *logos* humano e da substância dos entes no mundo. Reformulou-se a idéia do que eram a filosofia e o filósofo:

Já não, ou não necessariamente, um mestre escola, não vinculado a ortodoxias de qualquer espécie, intolerante a qualquer pretensão hegemônica, crítico por vocação e muitas vezes rebelde, investigador inquieto e experimentador de todos os domínios da realidade como Leon Battista Alberti ou Leonardo da Vinci, contestador de verdades consagradas como Pomponazzi, ansioso por verdades ocultas

e por revelações misteriosas como Ficino, mago como Cornélio Agrippa, propagador da paz universal como Erasmo, médico dos corpos em harmonia como Paracelso, testemunha de verdades como Giordano Bruno (GARIN, 1991, p. 123).

Os intelectuais renascentistas retomaram a premissa de Protagoras de que o ser humano era o eixo do *kosmós* e consideraram que a máxima realização da humanidade era a arte clássica, que poderia ser vista como uma forma perfeita de ordenação do mundo sob a mão humana.

A Itália estava repleta de obras da arte clássica, pois ainda havia testemunhos dos monumentos e obras, visíveis e palpáveis, que sobrevieram da antiguidade. Havia também a popularização da literatura mundana medieval em língua vernácula: a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri (1265-1321), era na época um livro excitante, um drama de lutas e tentações que discutia as questões morais e desembocava na redenção pelo conhecimento. Foi escrita com as feições da ideologia religiosa, fazendo referência à história, à política, à filosofia e questionando nas entrelinhas as formas de poder e os dogmas vigentes. Contava como era a cultura medieval, trazia os estudos científicos, os costumes e os preceitos morais nas relações humanas, citava literatos e pensadores clássicos, como Virgílio, Aristóteles e Sêneca. O que mais influenciou, no entanto, a nova maneira de ver a vida era o fato de que anunciava uma concepção de universo finito, cujo centro é a terra, que existe em função do ser humano, e que este ser humano é dotado de livre escolha e precisa de ser bom e digno para que o mundo funcione e continue existindo como tal.



Figura 12.3: Dante Alighieri – estátua na Galleria Degli Uffizi, Florença.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Dante_Alighieri01.jpg

A obra de Dante é permeada pelo antagonismo entre a Igreja e a idéia de Império. Ele foi um defensor do anticlericalismo e exaltava as virtudes da Roma antiga. Seu tratado *De Monarchia* (Da Monarquia) explora o sentido de uma monarquia temporal e os valores de autonomia e responsabilidade, possíveis em uma organização estatal regida por estatutos jurídicos, como foi, em certa medida, Roma. A ordem jurídica possibilitaria à humanidade a justiça para todos aqueles que fossem honestos e bons, o que derivaria na felicidade geral.

Na *Divina Comédia*, a figura do Cristo católico é juiz da iniquidade humana, como em um tribunal do Direito romano, e bem-aventuradas são as almas dos grandes homens do Império Romano, proferindo ditames morais em uníssono com a simbólica águia de asas abertas em uma nítida identificação com os ideais do Império Romano. Dante chama a atenção para o fato de a águia ser formada por muitas almas, mas falar no singular, unificando todas elas. A águia exalta a própria glória de ter deixado na terra um legado tão importante de feitos justos e generosos de tal forma que todo tipo de gente se lembra dela, mesmo quem não segue o seu exemplo.

No “Paraíso”, terceiro livro da *Comédia*, Dante discute a doutrina platônica do mundo transcendental, ambientada no sistema geocêntrico de Ptolomeu, em que a terra e o céu estavam separados pela órbita lunar, abrindo espaço para a investigação do hiato existente entre a doutrina religiosa e a realidade factual da vida terrena. O Paraíso se configura como uma instância na qual os seres humanos, de índole terrena e com as suas características humanas, transitam no mundo celestial e realiza, portanto, a sobreposição das duas instâncias. O percurso de Dante pelo Paraíso é o ápice da sua busca pelo conhecimento. Tendo como interlocutora principal Beatriz, inspirado por Minerva, deusa da sabedoria, guiado por Apolo, e com as Musas indicando-lhe o rumo, ele descreve a passagem pelas órbitas subseqüentes dos planetas, cada qual com um valor de transcendência maior. Remetendo à doutrina de Platão, segundo a qual tudo o que existe é cópia fiel de um modelo criado pelo “Demiurgo” no mundo das idéias, ele pede que Beatriz lhe explique como é que original e cópia são tão diferentes, uma vez que agora ele está no mundo das idéias, que equivale ao mundo celestial do cristianismo, e vê que as coisas do céu, supostamente os modelos, são muito diferentes das cópias, que lhes deveriam ser fiéis.

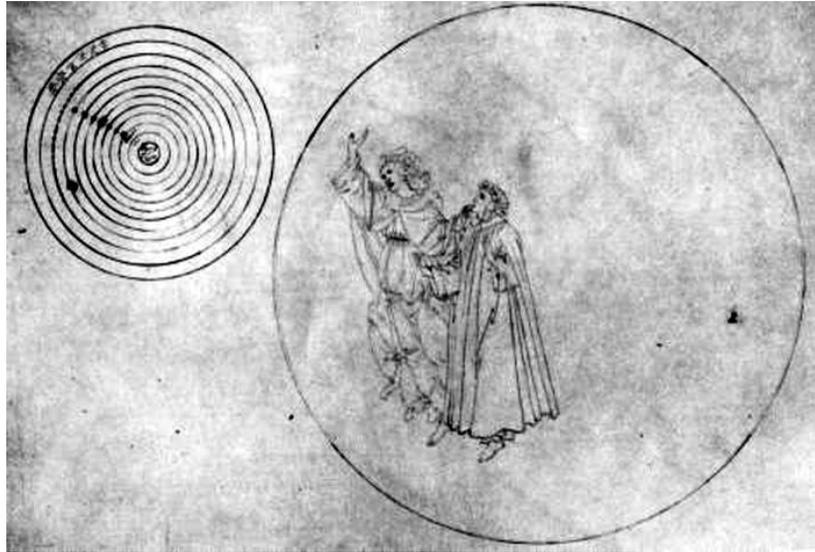


Figura 12.4: Ilustração de Sandro Botticelli (1445–1510) para a *Divina Comédia* representando Beatriz e Dante na esfera lunar.

Fonte: www.greatdante.net/gallery/gallery16.jpg

encontra-se também em <http://dante.ilt.columbia.edu/images/bott/par.html>

É no Paraíso que ocorre a discussão que se segue, acerca da moral e do livre-arbítrio, e nela a referência à alma remete ao espírito humano, com vontade própria e com autonomia para a decisão moral. Assim, se, como em Platão, as almas eram originárias das estrelas, onde habitavam antes de virem para os corpos terrenos, e para onde voltavam quando seus corpos acabavam, como seria possível, de acordo com a doutrina eclesiástica, que as almas dos que, pela violência externa, faltassem com os seus votos, voltassem para as estrelas e para junto dos anjos dos céus? A personagem Beatriz responde que as almas teriam faltado à palavra, não por ato externo, mas por vontade própria, calcadas em razões da índole humana, com o intuito de, temerosas, não incitarem um mal maior. Justificava-se os atos não por sua efetividade imediata, mas em uma perspectiva teleológica, em que uma finalidade maior pretendia justificar uma digressão intermediária no caminho. Também se vê questionada a verdade absoluta, revestida de deísmo, apregoadada pelo pensamento medieval, pois Dante admitia a possi-

bilidade concreta de duas verdades conceituais igualmente válidas em uma discussão, como se lê no seguinte trecho:

A verdade absoluta não consente ao dano,
consente, no entanto, temerosa, de que
ao retrair-se, permita um mal maior.
Mas, quando Picardia, se expressa,
entendendo a vontade absoluta,
e eu, de outra vontade falava
defendemos verdades iguais
(ALIGHIERI, 1993, p. 112-118).

A *Divina Comédia* foi uma das primeiras obras a serem impressas na Itália e, com a legitimação da idéia de livre arbítrio e a divulgação da doutrina de que a liberdade humana é o bem supremo, serviu, em grande parte, à unificação da língua italiana.



Um dos maiores divulgadores de Dante foi Petrarca (1304-1374) que, tido como o “pai do Renascimento”, escrevia sonetos para sua amada permeados de referências clássicas. Seus poemas, muito lidos, eram a expressão intensa de sentimentos humanos em direção a outros seres humanos e tudo se passava na esfera da vida em comum no tempo presente, sem remetimento a um mundo além do vivido. Seu poema épico *África*, relatava os feitos heróicos da Segunda Guerra Púnica em que Cipião vence Aníbal, com uma clara intenção modelar da temperança e inteligência do general romano que conseguiu vencer o grande estrategista cartaginês. Discípulo de Petrarca, Giovanni Boccaccio (1313-1375), que, aliás, deu o nome de *Divina* à obra que originalmente se chamava *Comédia*, fez extensos levantamentos das

obras literárias da antiguidade clássica, comentando-as e confrontando-as. Sua obra gira em torno da cortesia romântica, contada em peripécias permeadas pela sorte ou pela desventura patética. A mais conhecida entre nós, o *Decameron*, foi diversas vezes censurada. Boccaccio ganhou uma cátedra de professor em Florença por seus comentários e exaltações da obra de Dante.



O *Decameron* – Direção de Pier Paolo Pasolini, França/Itália/Alemanha, 1971 – da obra homônima de Giovanni Boccaccio, apresenta um grupo de jovens narrando aventuras cheias de humor e licenciosidade, enquanto passam o tempo refugiados nos arredores bucólicos de Florença para se resguardarem da Peste Negra.



Na Itália se poderia incorporar a própria história, cujos testemunhos e lembranças estavam presentes em cada esquina, em cada colina, o que induzia mesmo à retomada e à idealização dos fatos clássicos como modelo para a construção de um mundo laico e terreno, do qual se poderia extrair a sobrevivência e o conhecimento. Os renascentistas acreditavam que deviam remodelar uma cultura que fora desmantelada pelo medievo, com a solidez do Império Romano, já experimentado e capaz de pacificar a teia de fronteiras dos jovens Estados nacionais numa Europa que se reconstituía também politicamente.

A busca preponderante era a da substituição da providência divina pela capacidade humana de dar novas feições à disposição do mundo, considerado no âmbito conceitual e, portanto, anteposto ao indivíduo como objeto de remetimento. A felicidade e o bem-estar estavam associados ao talento individual, e as mais importantes virtudes eram cívicas: o trabalho e a dedicação, condições imprescindíveis para o conhecimento da verdade e de cujo exercício eram capazes os seres humanos de todos os níveis sociais da população. Daí se pode depreender que a forma de interpretar a alma não era mais aquela que a diluía na atmosfera transcendental, mas que a remetia agora, diretamente, às possibilidades técnicas de manipulação da natureza em prol da construção de um ambiente comum a todos. Este ambiente era a cidade, onde se convivia com as diferenças entre os indivíduos e se reconhecia que as diversas características pessoais, tais como o talento e o gênio, e as qualificações profissionais e capacidades técnicas seriam uma contribuição para o exercício da participação cívica e política. Buscava-se a liberdade do espírito e da ação humana, uma liberdade que tinha de ser conquistada.

Para o ser humano desse período, a liberdade é menos uma faculdade de todos que o bem conquistado por alguns. Um individualismo incipiente se afirma, mas é um individualismo de personalidade: a liberdade não tem outro fundamento que a ação e o sucesso pessoal. Este é um período sem doutrinas fixas, pois

uma doutrina é um laço já formado, o que só surgirá a partir de Descartes. O que há nesse momento é uma liberação brutal do espírito humano. Um ar novo se insinua no organismo social que a Idade Média mantinha confinado na sua disciplina, tanto material como espiritual. O espírito descobre o mundo real, através das ruínas de sua interpretação metafísica, e o pensamento que afronta o universo defronta-se, ao mesmo tempo, com a divindade. É assim que, através de suas tentativas, o humanismo cristão e a Reforma vão oferecer a todos aquilo que era privilégio de poucos.

Da anarquia material que acompanha a decomposição da sociedade feudal e da efervescência espiritual que provoca o desmoronamento das grandes construções doutrinárias da Idade Média, Nicolau Maquiavel instala, num mundo em ruínas, seu *Príncipe* sem escrúpulos, e a liberdade prática dos hábeis e dos fortes. Mas, no mesmo momento, nesta disponibilidade de um universo em suspenso entre uma era que se encerra e um novo começo, pensadores desvinculados dos interesses políticos momentâneos vão lançar as bases da liberdade espiritual. Em 1516, surge a *Instituição do príncipe cristão*, de Erasmo de Rotterdam, e a *Utopia*, de Thomas Morus. É uma data que situa na história o nascimento de uma nova concepção de homem. Erasmo e Morus se encontram na mesma preocupação de colocar o ser humano no centro do pensamento político e da organização econômica, como o único valor respeitável.

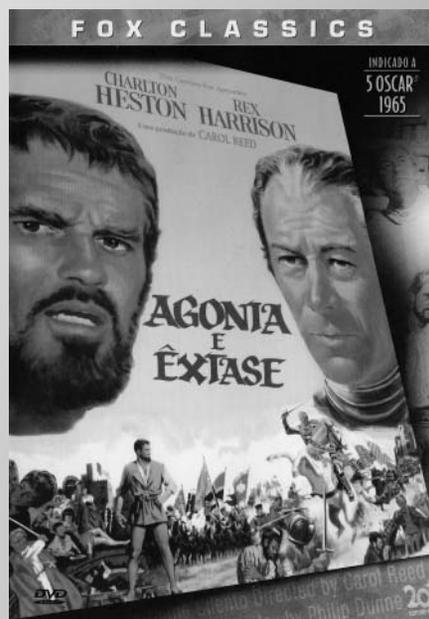
A substituição da contemplação medieval pelo compartilhamento de conhecimentos, encaminhando as discussões para os questionamentos e as reflexões em comum, tornou-se a maneira, por excelência, de se afirmar as possibilidades individuais que, somadas, transformariam a coletividade em uma criação do intelecto e da destreza humana. Como se pode observar na famosa estrofe do soneto de Michelangelo que apresentamos a seguir, dedicado à Vittoria Collona: o tema é a capacidade humana que se realiza no mundo pelo trânsito entre o intelecto e a mão humana, que apreendem a natureza e, por meio do artifício, a moldam:

Não tem em si o melhor artista, nenhuma idéia
que o mármore em si não circunscreva,
com o que lhe é superficial; e esta idéia só alcança
a mão que obedece ao intelecto
(BUONAROTTI, 1960).

Podemos interpretar o verso de Michelangelo como uma demonstração da influência de certos aspectos da filosofia aristotélica acerca da potência transformadora do ato do artista sobre a matéria: o mármore, que representa a natureza, alteridade com sentido próprio e está à disposição da engenhosidade humana para a sua compreensão e a sua recriação, ou a sua transformação para a esfera utilitária. Há uma simetria entre o âmbito transcendental e a realidade material concreta. O mundo da imaginação existe em paralelo ao mundo material e para ele pode ser vertido. As coisas do mundo podem ter realidade bastante para prescindirem do divino, quando imaginadas, criadas e manufaturadas.



Agonia e êxtase – 1965 – direção de Carol Reed, EUA. Baseado na obra de Irving Stone, *Michelangelo*, o filme conta parte da vida do artista, quando o papa Julio II, incentivando a produção de obras de arte pela Igreja, resolve encarregar Michelangelo da pintura da Capela Sistina. Em pleno Renascimento italiano, a Cúria pretende constranger a genialidade de Michelangelo, interferindo na pintura pouco convencional do artista.



Os artistas são figuras-chave no que concerne ao entendimento da cultura e à sua difusão, posto que são, por ofício, aqueles que interpretam a cultura e tecnicamente a vertem para a materialidade concreta, são eles que tornam visível e palpável o pensamento filosófico. A partir do Renascimento, principalmente, os artistas já não executavam seus trabalhos apenas com o patrocínio da Igreja, mas também para os ricos comerciantes, príncipes e senhores de terras, que desejavam ser perpetuados, como antes era apanágio das personagens dogmáticas. As figuras humanas, mesmo as religiosas, eram representadas com a sua corporeidade, não eram mais apresentações esquemáticas como aquelas das pinturas góticas. A iluminação passa a ser um elemento pictórico a modelar os corpos em luz e sombra, os gestos são expressivos e as fisionomias traduzem claramente os sentimentos. Vasari, que escreveu um tratado sobre os artistas plásticos responsáveis pelo desenvolvimento da cultura renascentista, descrevendo o talento de um pintor como Masaccio (1401-1428), diz:

Em havendo Florença produzido em uma só época... Paulo Uccello e Masaccio, excelentíssimos cada qual no seu gênero, não somente descartaram as maneiras deselegantes que se mantinham até seu tempo, mas este (Masaccio), pelas suas belas obras, incitou e ascendeu tanto as almas de quem veio depois, que o operar neste ofício se reduziu àquela grandeza e àquela maestria, tal como se vê em nosso tempo. Somos nós grandemente obrigados àqueles primeiros que, mediante sua fadiga, nos mostraram a verdadeira via de caminhar ao grau supremo... Masaccio, mediante um contínuo estudo, aprendeu tanto que se pode incluí-lo entre os primeiros que superassem as durezas, imperfeições e dificuldades da arte; e que ele desse início às belas atitudes, movimentos, altivez e vivacidade, e a um certo relevo verdadeiramente próprio e natural, o que até ele não havia feito nenhum pintor (VASARI, 1821, p. 80).

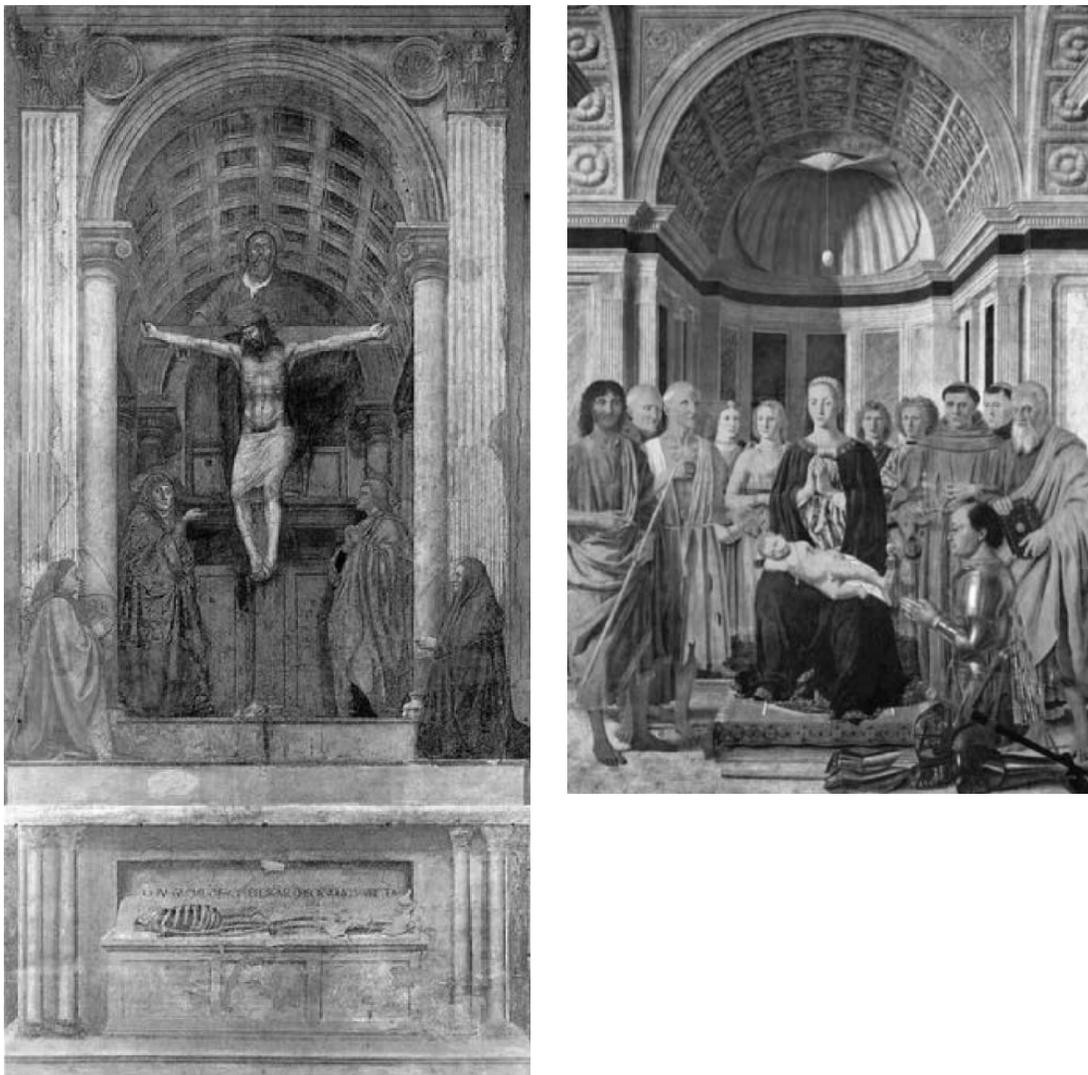


Figura 12.5: A primeira imagem foi pintada por Masaccio, *A Trindade* (1425-28), e é um dos primeiros trabalhos a usar o ponto de fuga único e central. O afresco representa o dogma da trindade em uma capela inspirada na arquitetura romana, com capitéis coríntios e caixonetes, representados por meio de um intenso jogo de sombras. A segunda imagem é uma pintura de Piero della Francesca: *A sacra conversação* (1472). A pintura comemora o nascimento de Guidobaldo, filho do Duque Federico de Montefeltro. Comemora também seus feitos militares na conquista de castelos vizinhos, simbolizados pela indumentária militar do Duque, e homenageia a sua mulher, Battista Sforza (morta em 1472), que, muito culta e inteligente, era quem governava o ducado na ausência do marido. A cena está situada na absíde de uma capela com feições arquitetônicas classicizantes e usando a perspectiva com ponto de fuga central. Observe-se a semelhança da ambientação das duas pinturas, dada pela recuperação dos elementos clássicos, típica da arquitetura e da pintura renascentistas.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Masaccio_trinity.jpg

http://it.wikipedia.org/wiki/Piero_della_Francesca

A arte, para os renascentistas, emprestava ainda o seu significado da antiguidade clássica, como uma atividade racionalmente organizada com finalidade mais técnica do que especulativa, incluindo-se aí todos os pressupostos teóricos, o conhecimento e a maestria técnica necessários ao seu exercício.

Os artistas de então, como ainda hoje, dominavam a técnica e os materiais, conheciam a forma e a escala dos objetos, reconheciam as características de expressividade e com seus gestos procediam à associação do *logos* e da realidade. A idéia de genialidade do ser humano, que traz em si o sentido da particularidade, tipicamente renascentista, só é possível pela inversão do ponto de vista, ou referencial.

Vejamos como esta mudança procede. Para os antigos, a idéia de que a arte imita a natureza significava que a cultura e a tecnologia humanas imitavam as funções, os processos e a aparência da natureza. Desse modo, desde a legislação até o artesanato, as artes humanas seriam modeladas pelas formas e processos da natureza, que seria a potência causal – ou causa final – a guiar o ser humano nos seus feitos. Para Platão, a arte era mimética, imitativa, pois a natureza era a versão material fiel ao modelo do mundo das idéias. Então, deveria ter uma finalidade meramente recreativa, considerando-se que era um simulacro que falseava a verdade e enganava os sentidos humanos. Outra maneira de ver, a aristotélica, era a de que a arte complementava ou aperfeiçoava a natureza, corrigindo as suas deficiências e, uma vez que a natureza operava teleologicamente, tendo por finalidade última a sua própria perfeição, seria pela educação artística e moral dos seres humanos nas artes nobres que a alma humana alcançaria a sabedoria filosófica, tornando-se capaz de ajudar a natureza a completar o seu processo de realização em direção à perfeição: como um círculo que gira infinitamente sobre si mesmo. Até então, as artes, o operar eminentemente humano, eram menores em potência e em abrangência do que a natureza e a natureza, com suas finalidades, era o eixo em torno do qual as ações no mundo

se davam. O ser humano era um instrumento dos desígnios da natureza, ou seja, a natureza era uma entidade maior que originava o ser humano e o colocava a seu serviço. Pode-se dizer que havia uma antropopatia dos entes metafísicos, ou seja, a natureza e a divindade tornavam-se sujeitos agentes e a eles se emprestava o *pathos* e o *ethos* humanos, reputando-lhes um comportamento à semelhança dos seres humanos, com os grandes chefes dando ordens e coordenando a vida de tudo o mais.

Nesses pressupostos cosmológicos, o ser humano aparece como uma idéia abstraída da sua objetividade, cada um é apenas mais um dentre todos, subordinado a forças externas, sujeito aos vórtices da natureza ou das divindades, mais ou menos como hoje consideraríamos uma pulga na imensidão do universo. Já no trecho renascentista de Vasari, cujo exemplo tomamos, o artista aparece como tendo em si a capacidade de, através do conhecimento e da técnica, do trabalho árduo, operar transformações na matéria e na alma dos outros. Ou seja, ele instaura naturezas e é isto que importa: a potência criadora que alcança o grau supremo, ou seja, a perfeição. A potência criadora é uma capacidade humana, principalmente dos seres de gênio, *geniais*, que são particulares e específicos, cada qual único e não se confunde com outros. Este novo ser humano é capaz de observar, examinar e conhecer, e, com o auxílio da técnica, instrumentalizar o mundo e criar as coisas. Assim, o indivíduo, o ser humano em sua particularidade, toma o lugar da natureza, ou da divindade. O referente para o conceito de indivíduo é um ente físico, substituindo os entes metafísicos *deus* e *natureza*.

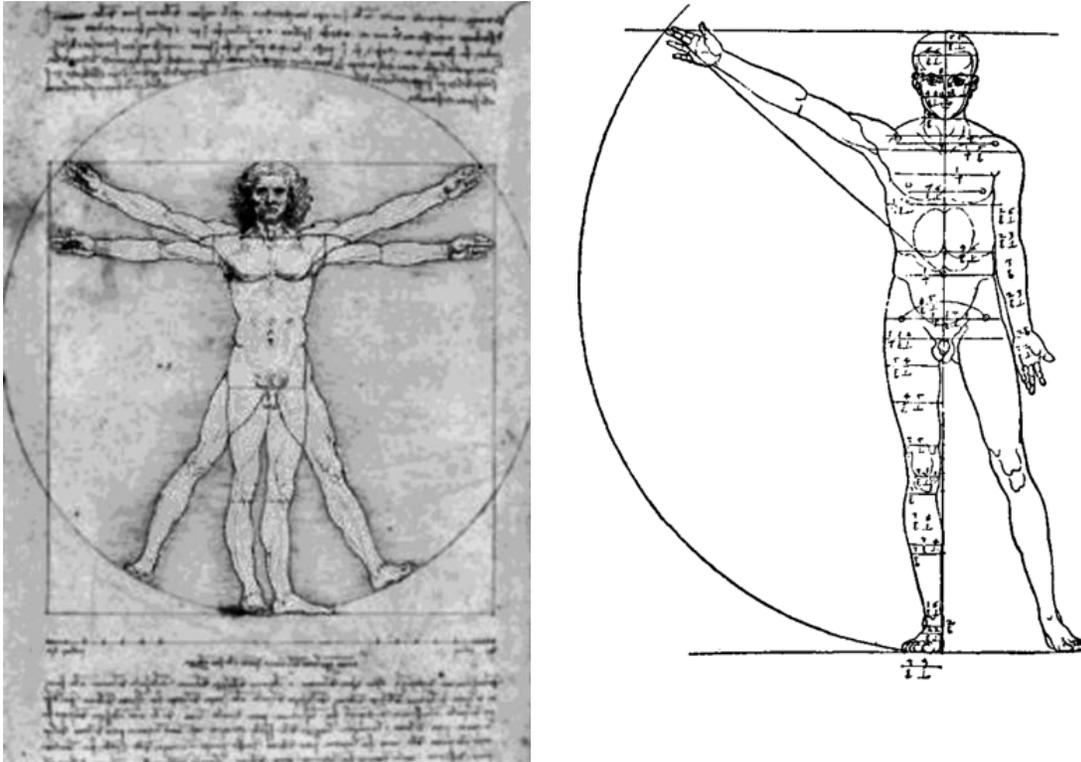


Figura 12.6: O homem vitruviano de Leonardo Da Vinci e o esquema das proporções humanas dos *Quatro Livros sobre as Proporções Humanas* de Albrecht Dürer. As duas imagens remetem à mensuração do corpo humano com a finalidade de definir as proporções ideais.

Fontes:

Imagem de Leonardo: http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Da_Vinci_Vitruve_Luc_Viatour.jpg

Imagem de Dürer: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Anatomical_and_geometrical_proportions_-_Albrecht_D%C3%BCrer.png

Erwin Panofsky (1979), historiador da arte alemão, exemplifica a passagem do transcendentalismo e do teocentrismo para o humanismo e o antropocentrismo quando discorre sobre o tratado *Quatro Livros sobre as Proporções Humanas* de Albrecht Dürer (1471-1528), pintor e gravador alemão. Segundo Panofsky, Dürer não pretendeu descobrir um cânone ideal de beleza, como Alberti e Leonardo, mas, utilizando métodos geométricos, estabeleceu tipos característicos com proporções específicas. Desenvolveu também uma teoria do movimento e uma teoria da perspectiva, procurando aplicar a perspectiva às figuras humanas tal como a objetos inanimados. Suas tipificações matemáticas do movimento eram ainda

desarticuladas, pois faltavam-lhe conhecimentos de anatomia, mas o seu “sistema de cubos”, em que os elementos do corpo humano eram representados por polígonos era uma matematização dos conceitos plásticos, como muito mais tarde fariam o cubismo de Georges Braque e Pablo Picasso. Panofsky explica que a arte, dos dois lados dos Alpes, tornou-se uma questão do contato direto e pessoal entre o ser humano e o mundo visível.

A inovação decisiva da perspectiva focalizada resume uma situação que a própria perspectiva focalizada ajudara a formar e perpetuar: uma situação em que a obra de arte se tornara um segmento do universo como este é observado – ou pelo menos como podia ser observado – por um indivíduo particular. Primeiro é o olho que vê; segundo é o objeto visto; terceiro, a distância entre um e outro, diz Dürer parafraseando Piero della Francesca (PANOFSKY, 1979, p. 360).

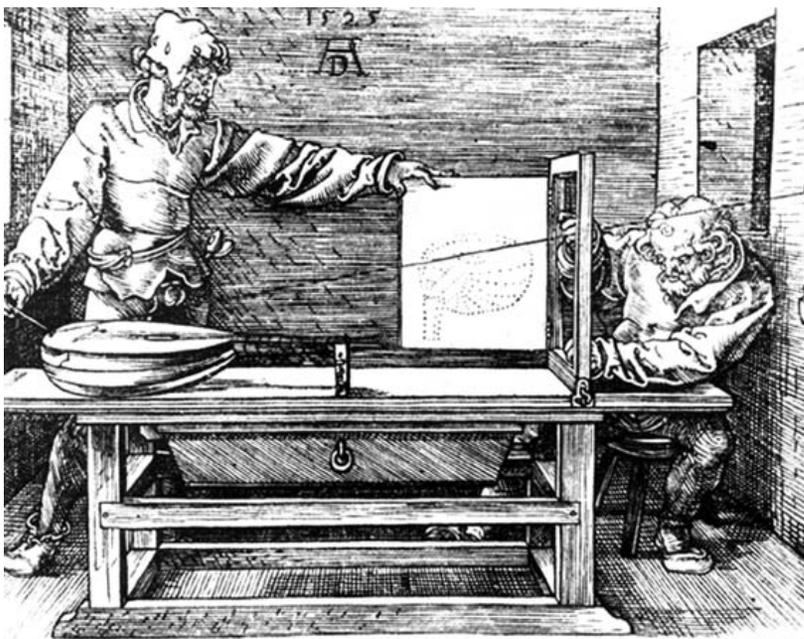


Figura 12.7: Xilografia de Albrecht Dürer demonstrando um processo de construção de imagens em perspectiva a partir de um ponto de vista único. O equipamento é chamado de “perspectógrafo de Dürer” e ainda hoje serve de base para estudos de desenho figurativo. <http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:358durer.jpg>

Neste contexto da mensuração e equacionamento da realidade sensível, há um campo fértil para o desenrolar da filosofia moderna e da ciência da natureza em geral. Para compreender o mundo de uma maneira que se pudesse chamar de *racional* era necessário que se estabelecesse regras de pensamento, o que equivale a dizer que se precisou desenvolver métodos de investigação para os diversos campos do conhecimento que pudessem ter características comuns, utilizáveis concomitantemente nestes diversos campos. Tratava-se, então, de conhecer as dimensões, a estrutura e os atributos da realidade concreta, e, para tal, estabelecer os princípios e os métodos que, com o auxílio de instrumentos, se prestassem à observação e aos experimentos.

Dessa maneira, a natureza seria conhecida em sua “realidade” pelos processos racionais e não apenas percebida pelos sentidos e ornamentada pela imaginação. Assim, os procedimentos da razão passaram a ser o eixo metodológico capaz de apreender as causas e efeitos do mundo e da natureza. Como disse Leonardo da Vinci (1452-1519): “A natureza não rompe a sua lei, a natureza é constringida pela razão da sua lei, que nela efusivamente vive” (DA VINCI, 1993, p. 26-27), inserindo a natureza em um sistema normativo apreensível pela razão, posto que criado por ela. A “Lei da Natureza” é a lei com que a lemos e interpretamos.



Para exemplificarmos as tentativas de criar um conhecimento metódico, citemos o método prático de observação de Leonardo da Vinci até hoje utilizado em geologia: ele estudava a formação das rochas como se encontravam na natureza em seu tempo e aplicava os conhecimentos à interpretação de formações rochosas antigas, posto que, segundo a “lei natural”, nos diversos tempos geológicos os fenômenos ocorreram de forma idêntica. Vejamos um exemplo: até o século XV (e ainda depois) muitos acreditavam que os fósseis eram criações de espíritos bons ou maus, ou que eram resultado de radiações solares ou das estrelas, ou que eram truques do reino mineral imitando plantas e animais existentes na superfície da terra, que teriam sido postos lá pelo diabo para enganar a humanidade. Consideravam outros, que eram as tentativas malogradas no processo divino de criação dos seres, ou que resultavam de uma propriedade inerente à terra, de colocar no seu interior ornamentos iguais aos que havia em seu exterior, pois da mesma forma que as flores seriam o ornamento da superfície, os fósseis seriam o ornamento do interior da crosta terrestre. Leonardo da Vinci afirmava que havia uma lei à qual tudo na natureza obedecia, e, em suas viagens de inspeção às obras de aquedutos, pontes e estradas, descreveu em apontamentos as suas observações das escavações nas encostas rochosas. Leonardo compreendeu que as rochas com fósseis marinhos tinham se formado no fundo do mar. No lodo carregado pelas correntes fluviais, haviam se depositado conchas de indivíduos jovens e adultos, que agora apareciam em diversas camadas sucessivas, pois tinham acompanhado os sucessivos dobramentos e solevamentos das camadas terrestres. Ele concluiu:

Nas planícies e montanhas italianas, onde hoje os pássaros voam em bandos, os peixes vagueavam outrora, em grandes cardumes; para nós é suficiente o testemunho de formas próprias de águas marinhas que, atualmente, se encontram nas altas montanhas longe do mar (DA VINCI, apud READ, 1976, p. 9-15).

Leonardo utilizava o método indutivo: partia da observação dos fatos concretos, como se apresentam à experiência, interpretava essa experiência e estendia as conclusões do particular para o geral, para, então, formular leis que circunscreviam um determinado objeto do conhecimento. Não havia mais a crença em uma verdade totalizante, a busca do conhecimento se ocupava dos fenômenos em sua particularidade.

Até agora, tínhamos visto sistemas filosóficos em que os conceitos eram tidos como aquilo que reflete a realidade na mente humana, correspondendo um conceito ao seu duplo do mundo. O processo de pensar era o mesmo que ajustar os conceitos à realidade e sempre que, ao serem questionados, se mostrassem imperfeitos, buscava-se um outro que se ajustasse inequivocamente ao referente. Isso equivalia a acreditar que se conhecia a realidade e, portanto, que haveria uma “verdade” sobre a realidade, que a realidade era inteligível, finita e passível de ser conhecida. Para um conceito se ajustar ao mundo, seria necessário que o mundo fosse estável e que se acreditasse que nossas tentativas de correção do intelecto se dirigissem a um objeto dado, a uma realidade dada, fixa, diante da qual nós moveríamos nosso pensamento, com o intuito de chegar a ela com exatidão.

O que fazer se de repente o mundo não é mais estável? Se as construções mentais que equacionam a realidade física e a metafísica já não são satisfatórias?

Pois bem, no século XV, com o novo sistema planetário de Kepler e de Copérnico, descobre-se uma nova Terra, que não é o centro do universo, fazendo parte de um sistema planetário com outros corpos semelhantes à Terra, que giram como ela, em torno do sol. O conhecimento acerca desta realidade que é a Terra já não é finito, mas cheio de surpresas, o desconhecido sobreveio e tornou a verdade frágil.

A espontaneidade das descobertas da razão, do ser, da realidade, da essência e da natureza, operadas pela filosofia

antiga, especialmente com Parmênides, sobre as fórmulas de realidade equacionadas pelos pitagóricos e geômetras, por exemplo, só foi possível porque foram inaugurais. Depois delas, o realismo aristotélico, que consistia na crença de que pensar adequadamente era o modo de se conhecer as coisas e de que as coisas podiam ser conhecidas, era a melhor forma de verdade encontrada até então, e estava impregnado em todas as filosofias que se acreditavam como verdadeiras. Agora parecia que aquelas verdades eram “erros”, como René Descartes viria a dizer, no século XVII, tema que você conhecerá na segunda seção desta aula.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia e comente o trecho de Danilo Marcondes:

A idéia de modernidade está assim estreitamente relacionada à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo livre e autônomo, em oposição às instituições (MARCONDES, 1998, p. 160).

Resposta Comentada

Ao recorrermos ao texto da aula, notaremos que foram apontados alguns elementos da vida no Renascimento que concorreram para as transformações citadas no enunciado.

Dentre eles estão o abandono dos padrões medievais de explicação do *kosmos* e da

vida humana e a ênfase no enquadramento teológico e na busca por novos padrões. Para tal, o ser humano, no Renascimento, recorreu aos clássicos, buscando renovar o seu instrumental teórico, criando, a partir daí, um novo método, cujas premissas eram, agora, o humano ou, melhor dito, a razão humana.

A filosofia moderna

Sabemos que para os gregos e romanos – e, mais tarde, para os medievais – a ciência era uma especulação teórica, desligada da prática. Este desprezo pela técnica se devia ao fato de que, nessas civilizações, as atividades manuais eram ofício de escravos ou de servos, o que acarretava uma desvalorização delas. Em decorrência disso, a ciência como saber contemplativo, ou seja, como teoria pura, achava-se vinculada à reflexão filosófica. Não é por acaso que Tales foi um dos primeiros filósofos gregos, ou que Aristóteles tenha escrito sobre biologia, física e astronomia, mas, como filósofos, reservavam-se a tarefa de adquirir estes saberes, explicando ainda como podiam ser adquiridos, além de organizá-los e classificá-los.

Durante muitos séculos, como você já viu, não se fez distinção entre filosofia e ciência. Sabemos que não havia instrumentos adequados, as observações e as medidas não tinham condições de serem realizadas. As descobertas eram feitas quase que exclusivamente através do raciocínio puro. Além disso, até então, a experimentação era desvalorizada por ser tarefa pouco nobre, própria de artesãos, de pessoas que “sujavam as mãos”.

Como vimos na primeira parte desta aula, no século XV, é pelas mãos e pelas experimentações dos artistas e dos artífices que o modo de interpretar e de lidar com o mundo vai sofrer uma mudança radical, criando-se novos modelos para a investigação, cuja fundamentação teórica, construída especulativamente, não bastava

por si só, mas precisava ser acrescida de elementos técnicos que corroborassem os teóricos.

Quando Filippo Brunelleschi (1377-1446) arquiteto e artífice florentino, ao pintar um pequeno painel no Batistério Florentino, lançou mão das regras geométricas da reflexão em espelho ótico, divulgando o uso perspectiva linear (c. 1425), isto não foi somente um acontecimento artístico. Esse acontecimento veio a exercer uma profunda e inesperada influência no surgimento da ciência moderna. Com certeza, por volta de 1609, Galileu não teria compreendido o que via quando observava a lua através de seu recém-criado telescópio ótico, então chamado “tubo de perspectiva”, se não fosse sua familiaridade com o desenho em perspectiva. No entanto, a original dependência do espelho que Brunelleschi desenvolveu dois séculos antes não almejava revelar uma realidade “científica” objetiva, mas sim reforçar a realidade espiritual cristã. Em 1435-36, Leon Battista Alberti, ao codificar a perspectiva de Brunelleschi em seu famoso “Tratado de Pintura”, substituiu o espelho de Brunelleschi por uma janela gradeada, assim redirecionando o propósito da arte da perspectiva, cujo intuito era não mais a revelação da ordem divina refletida na terra, mas sim de uma realidade física, mais secular, vista diretamente em sua relação com a ordem moral humana (EDGERTON, 2006, p. 160).

A partir de Galileu (1564-1642), no século XVI, a importância das experiências e medidas precisas nos trabalhos científicos foi se tornando cada vez mais relevante. A grande maioria dos professores e filósofos da época, no entanto, baseavam-se nos princípios da escolástica e recusavam-se sequer a acompanhar as experiências de Galileu, alegando que só o raciocínio filosófico e a tradição permitiam conhecer a verdade. E se as verdades fossem contrárias às de Aristóteles e de outros pensadores da antiguidade, é por que eram falsas; se fossem favoráveis, a experiência era supérflua...

Foi com Galileu que se viu o nascimento do método científico, que imprimiu um novo rumo às investigações. Procedeu-se paulatinamente à separação entre a filosofia e a ciência, dando origem às chamadas ciências particulares modernas. No caso do estudo do movimento, Galileu não se preocupava, como Aristóteles, com a natureza dos corpos pesados: restringia-se a medir repetidas vezes, no plano inclinado, o espaço percorrido e a velocidade alcançada por diferentes corpos (chumbo, ferro, madeira, etc.). Buscando estabelecer as relações necessárias e constantes desse fenômeno, conseguiu estabelecer a lei da queda dos corpos expressa numa forma geométrica. Eis aí as duas características principais do novo método científico: a *experimentação* e a *matematização*.

Figura 12.8: Frontispício do livro *Diálogo sobre os Sistemas do Mundo*, de Galileu Galilei, de 1632, no qual o filósofo e matemático põe três personagens a dialogar. Um personagem representa um filósofo escolástico e outro, um filósofo que busca uma nova forma de pensar o mundo, defendendo o sistema heliocêntrico de Copérnico. Ambos tentam convencer um terceiro da validade do seu conhecimento. Certamente, Galileu concede a vitória no enfrentamento dos saberes ao filósofo copernicano.

Fonte: <http://afilosofia.no.sapo.pt/MARCOS.htm>



Este método, usado inicialmente na física, foi depois apropriado pelas outras ciências. Podemos, então, nos perguntar o que foi feito da filosofia, tão intimamente ligada à ciência antiga. Restou a ela o importante papel de investigar os pressupostos deste método, ou seja, discutir a respeito do que é a ciência, o que é uma hipótese científica, qual é o valor da observação e da experimentação, em que consiste o processo da generalização que conduz à formulação de leis, o que são as teorias científicas, qual é o alcance do conhecimento científico, se a ciência é objetiva ou não, se um saber é certo, definitivo ou provisório, e outras questões semelhantes.

A filosofia moderna começa, então, por se preocupar com o método, como instrumento para a determinação de regras da “correção” do pensamento. Com esse intuito, René Descartes, herdeiro da escolástica, mas diante das transformações ocasionadas pela ciência e pela nova forma de vida urbana, pretendeu encontrar uma nova maneira de fundamentar o pensamento, considerando o sujeito pensante e tomando o cuidado de não se deixar “enganar pelos sentidos” que, para ele, fazem-nos acreditar em coisas a partir do que parecem ser, mas não são.

Disse Descartes:

Nutri-me de letras desde a minha infância e, como me convencessem de que, por meio delas, só podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tive um enorme desejo de aprendê-las. Mal terminei, porém, todo o curso de estudos ao fim do qual se costuma ser incluído na categoria dos doutos, mudei inteiramente de opinião. É que me vi embaraçado por tantas dúvidas e erros que me parecia não ter tirado outro proveito senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância (DESCARTES, 1957, p. 13-4).

Para fundamentar “corretamente” o pensamento, Descartes parte de um método *a priori*, o método da dúvida, que consiste em colocar em dúvida tudo o que se conhece e, antes de se apre-

sentar uma proposição que expresse a compreensão metafísica acerca do que é uma coisa qualquer, colocar-se a pergunta sobre a proposição mesma. Entusiasmado com a geometria copernicana, segue as regras do pensamento geométrico, que chega a uma certeza a partir do encadeamento interno das razões, como as equações matemáticas, sem depender da realidade exterior, e recusa os argumentos da experiência sensível. Este movimento é contrário ao da filosofia que se via até então, segundo o qual, ao invés de se partir da experiência para depreender então o geral, parte-se do racional para o real. Assim, Descartes constrói metodicamente uma leitura do real, analisando as regras matemáticas e, segundo ele, decantando-as de seus excessos. Descartes descreve o seu método da seguinte maneira:

E como o excesso de lei fornece freqüentemente escusas ao vício, de maneira que o Estado é muito mais bem organizado quando, só possuindo muito poucas, são elas estreitamente observadas, julguei, por isso, que, em lugar dos numerosos preceitos de que se compõe a lógica, me seriam bastantes os quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar de observá-los nenhuma vez. O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira nenhuma coisa que eu não conhecesse evidentemente como tal, isto é, evitar com todo o cuidado a precipitação e a prevenção, só incluindo nos meus juízos o que se apresentasse de modo tão claro e distinto que não houvesse nenhuma razão para duvidar; o segundo, em dividir cada uma das dificuldades que devesse examinar em tantas partes quanto possível e necessário para resolvê-las; o terceiro, em pôr ordem nos meus pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para chegar, aos poucos, gradativamente, ao conhecimento dos mais complexos, e supondo também uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros; e o último, em

fazer, para cada caso, enumerações tão completas e revisões tão gerais que tivesse a certeza de não ter omitido nada (DESCARTES, 1957, p. 28-29).

Descartes propõe que se conduza a investigação científica, que perscruta a natureza, seguindo o raciocínio matemático, a dedução a partir dos princípios metafísicos, a hipótese ou suposição e a experimentação. Ele supõe uma máquina imaginária que segue o funcionamento da máquina cósmica: o pensamento poderia ser equacionado pela razão, sendo a razão um sistema de funcionamento que regeria a mente, como a natureza regeria o *kosmós*, tudo acontecendo sob a égide de uma inteligência maior que seria Deus, quem criou a máquina do mundo. O conhecimento partiria da intuição intelectual, a partir da qual se formularia as hipóteses, por dedução, e se as verificaria. Como o pensamento é a única coisa da qual podemos ter certeza e é aquilo que se coloca entre o *eu* e as *coisas*, se analisarmos o nosso pensamento sobre as coisas e não, as coisas, chegaremos ao conceito “correto”.



Figura 12.9: René Descartes, retrato de Frans Hals.

Fonte : http://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes

Esta era uma forma de se preocupar menos com a quantidade e mais com a qualidade do conhecimento. Descartes se ocupava da antiga questão “o que é que podemos conhecer” e como fazê-lo, pois, segundo ele, se as imagens dos nossos sonhos são iguais às imagens que temos dos objetos, como poderemos distinguir uma imagem da realidade dada de uma imagem onírica? E se os sentidos não são confiáveis, resta-nos a certeza de que existimos, pois estamos aqui pensando sobre a existência das coisas e de nós mesmos. Nós, também, decidimos sobre o que pensaremos e isto é um ato da vontade, portanto, a vontade existe. Podemos, então, confiar na intuição intelectual de que existimos e de que somos uma coisa que pensa (*res cogitans*), com entendimento e vontade. Temos certeza de que *somos* porque pensamos, mas somente e quando “pensar” significa que raciocinamos com o intelecto imbuído das regras da correção do pensamento.

Assim, Descartes propunha o método da dúvida hiperbólica, que seria a única maneira de não se deixar enganar pelos sentidos, e propunha a utilização para a filosofia do mesmo tipo de construção racional que a da geometria, pois esta se dirige a objetos estáveis, passíveis de se conhecer.



Muito se discutiu o significado do *cogito* em Descartes, argumentando-se se ele se aproximava do significado que Santo Agostinho dava ao fato de pensar, como a consciência metafísica acerca das coisas apreensíveis pelo intelecto, ou se o *cogito* seria a simples consciência psicológica que um sujeito tem da própria existência, de estar vivo no mundo percebido pelos sentidos. Mas ao ler Descartes, vemos que, para ele, o indivíduo pensante, e, como tal, ele mesmo, é aquele que duvida e questiona a própria certeza que tem de si. Descartes acreditava piamente na instância transcendental de onde uma divindade pode estar desafiadoramente enganando aquele que pensa, provo-

cando nele todo tipo de idéias erradas. Mas quem pensa, ao se colocar dúvidas – inclusive a dúvida quanto a ser ou a não ser, quanto a se é possível ser e se é possível saber que se é –, torna-se sujeito do seu pensamento, o agente autônomo, capaz de não se deixar enganar pelo plano metafísico.

Depois dos muitos volteios do discurso cartesiano, conclui-se que a única coisa da qual não se pode duvidar é do *cogito*, do fato de pensar. Sabemos, no entanto, que entre pensar e perceber-se organicamente vivo há uma grande distância. Não é necessário pensar isto tudo para perceber-se como um corpo que respira, mas é necessário pensar até mais para saber como é que este corpo que respira está pensando a si mesmo e se é ele que está se pensando, ou se é algo além dele que o faz crer que está pensando.

Se o pensamento do ser, o *cogito*, for metafísico, e existir provocado por uma instância além do sujeito que pensa, teremos um Descartes à maneira de Santo Agostinho. Se o *cogito* for dado pela linguagem, pelo fato de se poder pensar e dialetizar por meio da organização formal de palavras, teremos um Descartes à maneira de Aristóteles. Descartes retrucava quando o associavam a Santo Agostinho, dizendo que queria chegar a uma certeza quanto ao que hoje chamaríamos de “consciência ontológica” do sujeito. O *cogito*, o fato de pensar do qual deriva o *eu penso, logo existo*, de Descartes, significa uma reconstrução do mundo pelas representações e para que possamos proceder a uma tal reconstrução não basta perceber pelos sentidos e nomear os objetos do mundo, mas é preciso compreender-lhes o sentido, ordenar as representações de forma “correta”, como ele diz. Assim, o *cogito* de Descartes, não é um detectar-se, mas é um pensar ontologicamente: é um exercício complexo e trabalhoso de compreender, após propor-se a si mesmo todo tipo de dúvida, para então chegar-se à conclusão de que se é.

Paralelo ao racionalismo de Descartes, o Renascimento foi campo fértil para o surgimento do empirismo, que privilegia a experiência. Na Inglaterra, Francis Bacon (1561–1626) que, como Descartes, privilegiava o método na consecução do conhecimento, desenvolveu seu pensamento em uma direção diferente da de Descartes. Ele acreditava que o conhecimento tinha seu fundamento nos sentidos, que não eram enganosos, mas particulares e constituintes da razão, e analisava os “ídolos mentais”, que seriam as barreiras psicológicas, lingüísticas e sociais que impedem a objetividade do pensamento e que, para que se possa conhecer algo, devem ser purgadas da mente. Dizia ele: “O intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos afetos, donde se pode gerar a ciência que se quer” (BACON, 1979, p. XLIX).



Figura 12.10: Francis Bacon.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon_%28fil%C3%B3sofo%29

Bacon enfatizava os processos naturais, em vez dos efeitos naturais, isto é, a importância para o conhecimento do mundo e das coisas não residia, para ele, na filosofia que buscava definir a natureza e os objetos do mundo, examinando sua essência e sua aparência, e preocupando-se se existiam ou não. As coisas estavam dadas, o que existia, existia. Bacon acreditava que as bases do conhecimento consistiam em compreender as causas e motivos íntimos das coisas, a partir do que se poderia encontrar as “formas fundamentais” de que derivariam grupos de coisas. Para se chegar a tais formas, dever-se-ia eliminar todos os dados irrelevantes de uma determinada questão. O excedente a ser detectado seriam quatro tipos de ídolos, que veremos a seguir.

Os ídolos da tribo (*idola tribus*), compostos pelas determinantes humanas em geral, as características comuns da natureza humana e suas fraquezas, que não podendo ser de todo suprimidas, deveriam ser compensadas, tais como os sentidos, a tendência a imputar aos fenômenos a nossa própria opinião sobre eles, a tendência a escolher, segundo a afetividade e o gosto e a levandade no julgar. Bacon diz:

É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo (BACON, 1979, p. XLI).

Os ídolos da caverna (*idola specus*), que seriam as características psicológicas individuais, que são adquiridas pela cultura, ou seja, os preceitos da nossa formação educacional, as crenças, preconceitos e hábitos familiares, nossas vivências e nossa condição social, que se traduziriam em nossas tendências emotivas e nosso reducionismo.

Cada um, além das aberrações próprias da natureza humana em geral, tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza; seja devido à

natureza própria e singular de cada um, seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranqüilo (BACON, 1979, p. XLII).

Os ídolos do foro (*idola fori*),

Provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos ídolos do foro devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito os homens se associam graças ao discurso e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias (BACON, 1979, p. XLIII).

Os ídolos do teatro (*idola theatri*), que, à semelhança dos ídolos do foro, são adquiridos culturalmente pela associação entre os seres humanos no âmbito do conhecimento e das ciências, que os impregnam de concepções.

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito do homem por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os ídolos do teatro: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais (BACON, 1979, p. XLIV).

Nesse último grupo, Bacon insere os sistemas construídos apenas sobre os argumentos abstratos e a especulação, os sistemas empíricos que, baseados em pouca experimentação, criam axiomas e elegem um modelo estreito para abranger uma vasta gama de fenômenos, e os sistemas que sobrepõem filosofia e teologia, que não seriam mais do que superstições.

Para Bacon, a experiência é o fundamento do conhecimento, que seria a capacidade de manipular e reproduzir os fenômenos naturais. Ele não diferencia ontologicamente os resultados da produção humana (*artificialia*) dos fatos naturais (*naturalia*), todos são frutos do conhecimento que, por sua vez, ocorre com a elaboração e realização de um fato ou objeto, seja no campo teórico como no prático. Seguindo Bacon, se nos perguntássemos quem conhece melhor uma flauta, se aquele que a toca ou aquele que a fabricou, poderíamos responder que conhece melhor a flauta aquele que a fabricou, pois para fazer uma flauta que atenda ao propósito de soar musicalmente e que corresponda à expectativa de soar belamente, o artífice precisaria conhecer música, precisaria descobrir e conhecer o material mais adequado ao fabrico e os instrumentos para talhá-lo. O artífice precisaria também saber, por sua intuição, com seu gosto e com todos os seus pressupostos anteriores, estéticos, técnicos, culturais, econômicos etc., a forma mais perfeita para tornar aquele produto final, que é a flauta, um instrumento musical de excelência para o fim a que se destina e não um tubo de bambu.

Com isso, vemos aqui o conhecimento como uma forma do fazer, do *homo faber*, e essa idéia do conhecimento, como pertinente àquele que faz, pode ser vista como uma internalização de tarefas operacionais, ou seja, aquele que realiza alguma coisa, participando desde a sua criação até o momento do seu funcionamento no mundo, percorre-a estruturalmente em seus mínimos detalhes, adquirindo o conhecimento verdadeiro da coisa, que não é só a capacidade de construí-la, mas a capacidade de entendê-la, desde o *modus operandi*, até o seu pleno conhecimento ontológico, por meio

de sua realização no mundo. Este é o chamado *maker's knowledge* (o conhecimento do criador), exposto e defendido por Bacon.

Bacon, então, questiona o conhecimento contemplativo de tipo cartesiano, ou seja, o conhecimento *a priori*, radicando o conhecimento no mundo da experiência.



Atende ao Objetivo 2

2. Leia e comente os trechos a seguir:

Descartes percorreu o caminho da dúvida. Não queria aceitar nada que resistisse ao critério de clareza e distinção. Porém, encontrou que a evidência da certeza da existência e do pensamento, reciprocamente unidos, suspendia a dúvida mais radical e assegurava ao conhecimento uma relação originária de ser. (...) A extensão cartesiana da ciência mecânica ao céu e à terra, à natureza orgânica e inorgânica foi fecunda e rica de conseqüências e só considerada inviável nos domínios, como na física, em que Descartes opera de modo puramente construtivo e deixa fora de referência a experiência e a experimentação (HEINEMANN, 1983, 2001).

Em linhas gerais, "empirismo" significa uma posição filosófica que toma a experiência como guia e critério de validade de suas afirmações, sobretudo no campo da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência. O termo é derivado do termo *empeiria*, significando basicamente uma forma de saber derivada da experiência sensível e de dados acumulados com base nessa experiência, permitindo a realização de fins práticas. O lema do empirismo é a frase de inspiração aristotélica: nada está no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos. Ou seja, todo conhecimento resulta de uma base empírica, de percepções ou impressões sensíveis sobre o real, elaborando-se e desenvolvendo-se a partir desses dados. Os empiristas rejeitam, portanto, a noção de idéias inatas ou de um conhecimento anterior à experiência ou independente dessa (MARCONDES, 1998, p. 176).

mentalização. Da arte à filosofia, passando pelo surgimento da ciência moderna e as novas tecnologias, o Renascimento significou um marco na história do pensamento humano. Segundo J. Hessen,

Enquanto que os racionalistas procedem da matemática a maior parte das vezes, a história revela que seus defensores procedem quase sempre das ciências naturais. Isto é compreensível. Nas ciências naturais, a experiência representa o papel decisivo. Nelas trata-se sobretudo de comprovar exatamente os fatos mediante uma cuidadosa observação. (...) Enquanto que o filósofo de orientação matemática chega facilmente a considerar o pensamento como a fonte única do conhecimento (HESSEN, 1979, p. 69-70).

A despeito das diferenças entre racionalistas e empiristas, podemos dizer que um novo método surgiu para buscar a solução para as novas necessidades e as novas indagações humanas, trazendo novas formas de se ver e de se perceber a vida e o *kosmos* e, no século XVII, a modernidade se instaurara indelevelmente no espírito humano.

Informações sobre a próxima aula

Na próxima aula, veremos o surgimento do Iluminismo, suas características principais, os problemas que levantaram e seu modo de equacioná-los.

Aula 13

A certeza
como critério
da verdade

Meta da aula

Apresentar alguns dos principais temas do pensamento filosófico moderno, desenvolvidos a partir da consolidação do método cartesiano.

Objetivos

1. compreender os aspectos da filosofia moderna que ocasionaram o surgimento do cientificismo e da subjetividade;
2. conhecer uma das principais críticas dos fundamentos da filosofia moderna: o pensamento de Vico.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Na aula passada, você conheceu alguns dos principais aspectos do Renascimento que concernem à história do pensamento. Você viu que o Renascimento significou uma mudança cultural que colocou o indivíduo como ponto de referência, e o ser humano e a natureza foram revalorizados pelo pensamento, após séculos de especulações metafísicas de cunho teológico, que desviavam o olhar dos seres humanos do mundo para a divindade e os símbolos transcendentais.

No Renascimento, o desejo de voltar os olhos para a natureza e para o próprio ser humano, reconhecendo-os como objetos do conhecimento, lançou as bases para novas formas de abordar o mundo e criou novos meios para instrumentalizá-lo.

Nesta aula, abordaremos alguns dos desenvolvimentos posteriores de questões fundamentais da Filosofia Renascentista, seguindo em nossa busca da compreensão de como *pensar o pensamento*.

O pensamento cartesiano, o método e o nascimento do sujeito moderno

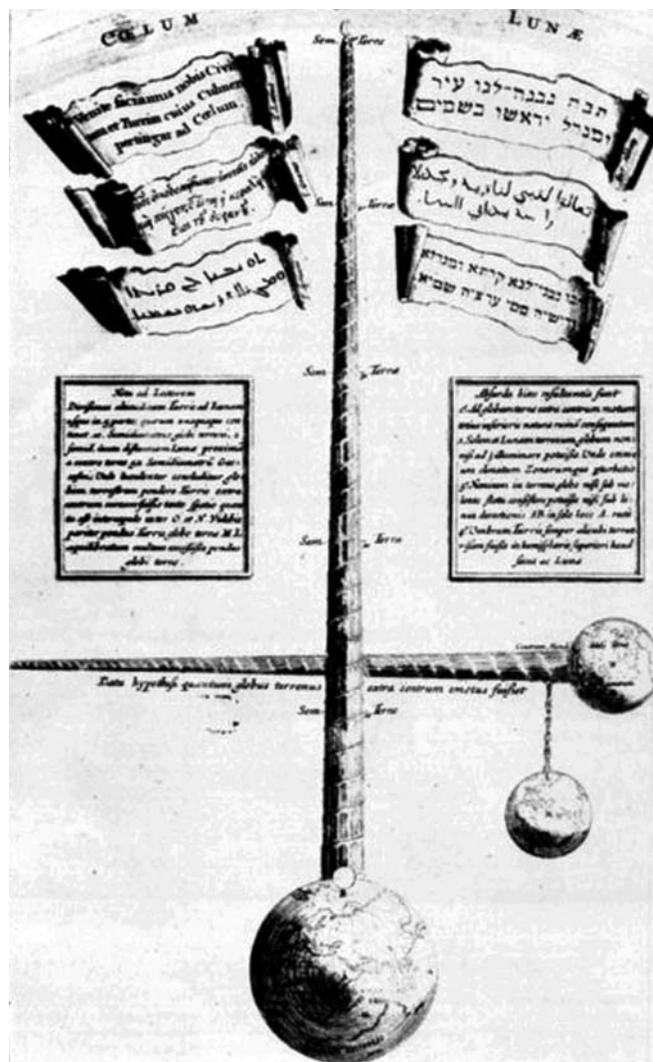
No século XVII, era perceptível a existência de uma nova instância de pensamento e de uma instância discursiva comuns aos *pensadores*, no interior dos quais suas semelhanças e diferenças se configuravam. É desse âmbito comum que falaremos nesta aula.

Nesse novo âmbito, trataremos, em primeiro lugar, da criação de uma distinção entre filosofia e ciência. Para nós, atualmente, a filosofia é uma coisa e a ciência é outra, e ambas não se confundem. Mas tal distinção é recente, pois só se consolidou em meados do século XIX. Os pensadores do século XVII não eram considerados filósofos, nem cientistas, mas sim *sábios*, numa

modernização do antigo vocábulo *sophoi*, que você já conhece. Eles não separavam seus trabalhos filosóficos dos seus trabalhos científicos, técnicos, políticos etc. Para eles, tudo isso era parte da filosofia, e um sábio era aquele que se dedicava à busca do saber, sem distinção entre áreas de conhecimento, como hoje o fazemos, mesmo que, tomados individualmente, manifestassem uma preferência por uma ou outra área do saber.

Figura 13.1: “Por que a Torre não conseguiu alcançar a lua”, ilustração do capítulo sobre a Torre de Babel, do livro *Principis Christiani archetypon politicum (Modelo Político do Príncipe Cristão)* de Athanasius Kircher, editado na Holanda em 1679. Athanasius Kircher (1602–1608), pensador e cientista jesuíta, nascido na Alemanha, estudava matemática, ciências naturais, artes médicas, filologia e história, e escreveu inúmeros trabalhos em que buscava abranger o conhecimento total dos elementos da natureza, das técnicas e das humanidades, unindo todas as vertentes do conhecimento e pesquisando tratados orientais e ocidentais das mais diversas épocas. Foi um pensador exemplar da tentativa da apreensão total do mundo e da vida pelo intelecto humano.

Fonte: http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Bild:Turris_Babel-Why_the_Tower_Could_Not_Reach_the_Moon.jpg&filetimestamp=20060811162523



Observemos, em primeiro lugar, a nova “ciência da natureza” ou, como era então chamada, a “Filosofia Natural”. Na aula passada, você viu algumas de suas características fundamentais, que resumimos agora:

- a. a passagem de uma ciência de tipo especulativo para uma ciência de tipo prático, dando continuidade ao projeto renascentista de dominação da natureza, equivalente a saber fazer, saber criar, e que se expressou na fórmula de Francis Bacon: *saber é poder*;
- b. a passagem da explicação qualitativa e finalista dos fenômenos naturais, em voga desde a antiguidade a uma explicação quantitativa e mecanicista. Em outras palavras, abandonou-se a concepção aristotélica das diferenças qualitativas entre as coisas como fonte de explicação de suas operações (conforme as categorias aristotélicas) e a idéia de que os fenômenos naturais ocorrem porque há causas finais (ou finalidades) que os provocam.

Essas concepções foram substituídas por relações mecânicas de causa e efeito, com base em leis necessárias e universais, válidas para todos os fenômenos, independentemente das qualidades que os diferenciam para os nossos sentidos (peso, cor, sabor, textura, odor, tamanho) e sem referência a nenhuma finalidade, seja oculta ou manifesta;

Tais transformações foram efeitos de modificações profundas na nova maneira de se ver a natureza, conforme salientado por Alexandre Koyré (*Estudos de história do pensamento científico*, p. 154-5) nos seguintes termos:

- a. o abandono da antiga idéia de mundo como tendo uma ordem segundo hierarquias de perfeição, dotado de um centro e de limites cognoscíveis, e limitado no espaço. No lugar da antiga idéia de mundo, surge a idéia de “universo infinito”, um universo aberto no tempo e no espaço, sem começo e sem fim. Com isso, não apenas o universo heliocêntrico de Copérnico pôde ser pensado, mas também houve a perda de um centro suficientemente fixo, a partir do qual fosse possível pensar e agir. Mas o conceito de ordem não foi

abandonado, ele foi, sim, ressignificado, motivando a elaboração do método moderno de conhecimento, no qual a primeira coisa a ser ordenada era a própria capacidade humana de conhecer.

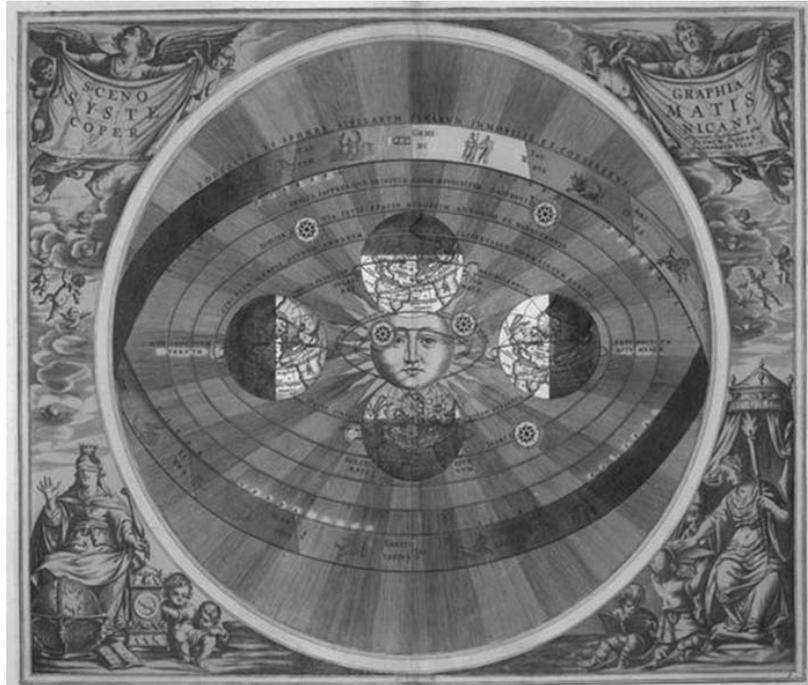


Figura 13.2: O universo copernicano. Copérnico retirou a Terra do centro do *kosmós*, colocando em seu lugar o sol. Ilustração *Harmonia Macrocosmica*, de Andreas Cellarius (1708).

Fonte: <http://www.wielkaencyklopedia.com/pl/wiki/Teoria%20Copernicana>

b. *a geometrização do espaço*. O espaço, na física aristotélica, era um espaço topológico e topográfico (ou seja, era constituído de *topoi* – lugares que determinavam a forma de um fenômeno natural, a sua importância, o seu sentido). A ideia de *kosmós* antiga e medieval estava dividida em hierarquias de perfeição conforme cada nível sucessivo. No início da modernidade, o espaço passou a ser concebido como homogêneo, neutro, mensurável, quantificável, sem hierarquias, sem valores, sem qualidades. É essa a ideia que se exprime na frase de Galileu:

A verdade está escrita neste vasto livro, constantemente aberto diante de nossos olhos (quero dizer, o universo) e só podemos compreendê-lo se primeiro aprendermos a língua, ou caracteres nos quais está escrito. Ora, ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são o triângulo e o círculo e outras figuras geométricas, sem as quais é impossível compreender uma só palavra (GALILEU, 1974).

c. o surgimento da mecânica como a nova ciência da natureza.

Em outras palavras, o surgimento da idéia de que todos os fenômenos naturais são corpos constituídos por partículas dotadas de grandeza, figura e movimento, e que conhecê-los é estabelecer as leis que regem o seu movimento ou o seu repouso. Surge a idéia de que essas leis são mecânicas, isto é, são leis de causa e efeito cujo modelo é o movimento local (o contato direto entre partículas) e o movimento à distancia (a ação e a reação dos corpos pela mediação de outros corpos). Todas as disciplinas do conhecimento serão, a partir de então, tratadas segundo esse novo modelo, o modelo mecânico, o que levará à construção de vários instrumentos que tinham como intuito a intervenção técnica sobre a natureza física e humana, cujo exemplo maior é o relógio mecânico moderno.



Figura 13.3: Relógio mecânico moderno. Os relógios mecânicos, surgidos na modernidade, dividiram o tempo em partes rigorosamente iguais, com uma precisão matemática antes inatingível com relógios anteriores como o *gnomon* (relógio de sol), a *clepsidra* (relógio d'água), a *ampulheta* (relógio de areia), que informam uma hora aproximada.

Fonte: http://www.cepa.if.usp.br/efisica/mecanica/ensinomedio/cap03/cap3_04.php

Para os modernos, mesmo após Descartes, conhecer ainda era conhecer as causas de um fenômeno, pois o fenômeno era visto como um efeito, uma decorrência necessária, de causas determinadas e cumpria descobri-las. Certamente, os filósofos modernos discordarão quanto ao que entendem por causa e o que entendem por efeito, discordarão em relação ao número de causas, discordarão em relação aos procedimentos intelectuais que permitem conhecer as causas. Em suma, discordarão da própria noção de *verdade*, uma vez que, na modernidade, a idéia de verdade dependerá daquilo que se entende por causa e por efeito.

Os filósofos modernos, contudo, concordarão que um conhecimento só é verdadeiro se for o conhecimento das causas, sejam quais forem e seja como for a maneira que operem. O importante, para nós, é que o pensamento filosófico desse período acreditou que a verdade, a inteligibilidade e o próprio pensamento dependiam da explicação causal e afastaram outros tipos de explicação, como as descritivas e as interpretativas, da noção de verdade.

Ao contrário dos gregos, dos romanos e dos medievais, que admitiam quatro tipos de causa (material, formal, eficiente e final), os modernos admitiram, prioritariamente, a causa eficiente. A causa eficiente requer que causa e efeito sejam da mesma natureza (ou da mesma substância).

Alguns problemas, contudo, surgiram. Vejamos um deles: os seres humanos, por exemplo, não são somente corpos materiais, não é mesmo? Há muitos elementos em nós que não pertencem ao reino da matéria palpável. E os modernos queriam tudo compreender em termos de causa e efeito, como se o que chamamos de material e o que chamamos de imaterial fossem constituídos pela mesma substância, ou seja, pudessem ser tratados pela ciência e pela técnica da mesma maneira.

Mas, se muitas vezes algo que acontece ao corpo humano reverbera na alma humana, como explicar isso, segundo o pensamento moderno, se temos a intuição de que, por exemplo, corpo

e alma são coisas diferentes? Como é que o cérebro, palpável, pensa as idéias, impalpáveis? Como resolver o hiato entre o material e o imaterial?

Os pensadores desse período buscaram explicações que fossem coerentes com as suas premissas. Descartes, por exemplo, imagina que a glândula pineal, pequena glândula endócrina em forma de pinha na base central do cérebro, que tem a função, dentre outras, de regular o sono e alguns hormônios, faria a comunicação entre as duas instâncias – corpo e alma – do ser humano.

Outros filósofos, contudo, como veremos na próxima seção desta aula, achavam essas hipóteses cartesianas absurdas, pois, para eles, a relação entre corpo e alma não seria passível de explicação pela relação causa-efeito. Podemos, porém, dizer em favor de Descartes, que seu conceito de causa não é algo simples e de fácil refutação. Para ele, a causa de algo era o nexu lógico que articula e vincula necessariamente uma realidade à outra, tornando possível não somente a sua existência, mas também seu conhecimento. Conhecer pela causa, em Descartes, é conhecer os entes, as razões e os vínculos necessários entre eles.

Dessa forma, os filósofos modernos enfrentaram problemas para estabelecer os critérios que permitiriam distinguir um conhecimento verdadeiro de um conhecimento vulgar. Com o abandono dos pressupostos da cosmologia antiga e da cosmologia medieval, o ser humano se viu diante de um mundo no qual as antigas explicações não mais serviam. Esses pressupostos antigos que tinham permitido encontrar imediatamente nas coisas percebidas a verdade, a origem e o sentido do real, cediam seu lugar a dúvidas e a novas buscas por certezas.

Procurando os fundamentos de um novo critério de verdade, os pensadores modernos reelaboraram o conceito de causalidade. E, considerando-se que o ser humano é um composto de substâncias, ou seja, não é só corpo, não é só alma, não é só razão, chegou-se a um impasse diante do qual a causalidade não poderia

operar, pois o que ocorre na matéria não poderia causar efeitos no pensamento, ou na alma e vice-versa. A conclusão lógica seria a de que conhecer o que se passa com o ser humano seria algo impossível.

A solução encontrada foi considerar o conhecimento uma *representação*. Em outras palavras, presumiu-se que a inteligência não afetaria nem seria afetada pelos corpos, mas pelas idéias sobre os corpos, alcançando-se, então, uma homogeneidade de acordo com a que era exigida pelo conceito moderno de causalidade.

A noção moderna de representação trouxe, porém, um novo dilema: como podemos saber se as idéias representadas correspondem *verdadeiramente* às coisas representadas? Podemos perceber que o pensamento humano se viu novamente diante da questão: *qual é a relação entre as palavras e as coisas?* Mas a solução apresentada pelos modernos trouxe modificações profundas na maneira do ser humano ver e perceber o mundo e a si mesmo no mundo. Rompeu-se o vínculo ser humano-mundo, ou seja, o ser humano se viu como um sujeito e viu o mundo como um objeto, "fora de si".

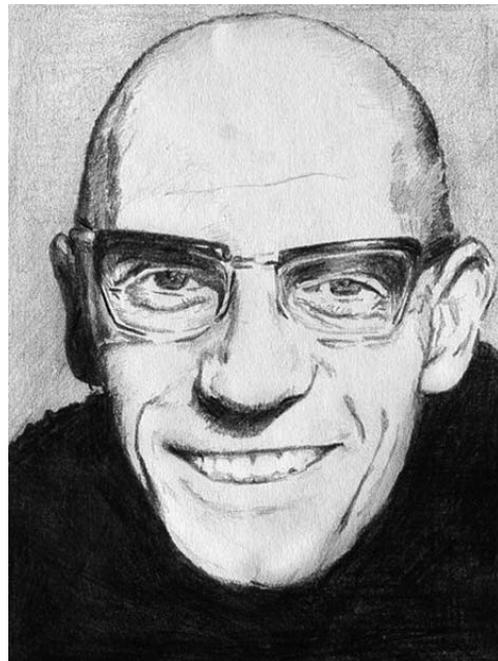


Figura 13.4: Michel Foucault.

Fonte: <http://fr.wikipedia.org/wiki/>

Image:Un_dessin_de_Foucault.jpg

O filósofo francês, Michel Foucault (1926-1984), fala do advento da idéia de representação na modernidade, da seguinte maneira:

Se as análises da representação, da linguagem, das ordens naturais e das riquezas são perfeitamente coerentes e homogêneas entre si, existe, todavia, um desequilíbrio profundo. É que a representação comanda o modo de ser da linguagem, dos indivíduos, da natureza e da própria necessidade. A análise da representação tem, portanto, valor determinante para todos os domínios empíricos. Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande taxonomia, que permite conhecer as coisas pelo sistema das suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o mesmo tem aí seu lugar. A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade (FOUCAULT, 1992, p. 223).

A noção de representação moderna partiu da idéia de que aquele que conhece – o sujeito do conhecimento – está apartado do mundo ao seu redor, cercado por coisas cuja realidade não pode encontrar imediatamente. Partindo-se da premissa de que há um hiato causal entre o universo do pensamento humano e os objetos a conhecer, como se poderia, por meio de uma instância volátil, apreender a realidade material e concreta? As coisas permaneceriam no seu mundo e o pensamento deslizaria sobre elas, pensando sobre elas coisas que não são elas, mas projeções do pensamento mesmo. Então, não se poderia encontrar imediatamente a verdade das coisas, uma vez que não haveria mais um vínculo outro entre o ser humano e as coisas, senão a instância do pensamento, feita de outra substância.

Concluiu-se, então, que o ser humano não conhecia diretamente as coisas, e sim conhecia os objetos do conhecimento, isto é, conhecia idéias ou conceitos das coisas do mundo a partir da sua representação. Interessava, contudo, representar corretamente as coisas, ou seja, alcançar suas causas sem correr o risco de erro. Para representar corretamente as coisas, era preciso controlar cada um dos passos efetuados pela mente humana, vista agora como algo isolado, separado do mundo, e não mais como parte integrante desse mundo. A perda do controle de alguma das fases das operações intelectuais poderia levar ao erro e, por isso, os processos mentais em direção ao conhecimento tinham de ser dominados e cuidadosamente controlados.

Era preciso, então, fornecer ao pensamento humano um instrumento capaz de permitir a obtenção de conhecimentos verdadeiros, oferecendo-lhe segurança para passar do conhecido ao desconhecido. Buscou-se, então, um novo método para o conhecimento do objeto-mundo. E esse método era *matemático*.

Por método eu entendo regras certas e fáceis que, observadas corretamente, levarão quem as seguirem a atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que for possível. O método consiste na ordem e na disposição das coisas para as quais devemos voltar o olhar do espírito, para descobrir a verdade (DESCARTES, 1974, p. 14-15).

Notemos que dizer que o método moderno é matemático não quer dizer que os modernos usavam a aritmética, ou a álgebra, ou a geometria para o conhecimento de todas as coisas do mundo e de si mesmo, e sim que o método moderno buscava atingir o *ideal matemático*, ou seja, o método moderno queria ser a *mathesis universalis*.

Mathesis, em grego, é uma derivação da expressão *ta mathema*, ou seja, "conhecimento completo ou perfeito". Daí que a aritmética, a geometria e a álgebra tenham sido denominadas *matemáticas*, pois, como lidam com objetos puramente *abstratos*

(ou objetos da razão), permitem que a mente humana domine completamente seu objeto do conhecimento. E o método moderno apoiou-se em dois elementos fundamentais de todo conhecimento matemático: *a ordem e a medida*.

Conhecer pela causa sempre significou discernir a identidade e a diferença entre as coisas. Na modernidade, a ordem e a medida terão a função de produzir esse discernimento. Conhecer, para os modernos, tomará o sentido de *relacionar*. E relacionar é estabelecer um nexos causal. Estabelecer esse nexos significa determinar quais são as identidades e quais são as diferenças entre os seres, as coisas, as idéias, os corpos, os afetos etc. A medida oferecerá o critério para fixar a identidade e a diferença. A medida analisa, isto é, decompõe um todo em partes e estabelece o elemento unificador para essas partes. A ordem será a organização do encadeamento interno e necessário entre os termos que foram medidos, ou seja, dirá que termo se relaciona com outro e em que seqüência isso se dá, de modo que determina uma série e sintetiza o que foi analisado, permitindo passar do conhecido ao desconhecido. Na análise, parte-se das partes ao todo, ou do particular ao universal, e o conhecimento ocorre por meio da ordem e da medida:

E, notando que esta verdade: eu penso, logo eu existo (*cogito ergo sum*), era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.

Depois, examinando com atenção o que eu era e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade de outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que,

se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 1957, p. V).

Com o desenvolvimento do método moderno, houve a criação de um novo ponto fixo, capaz de mover o universo. O *cogito ergo sum* cartesiano é o pensamento que se quer consciente de si mesmo, capaz de oferecer um método e de intervir na realidade. Aos poucos, então, o pensamento cartesiano se tornou um **paradigma** para a Filosofia.

A partir de então, a filosofia centrou o seu olhar no sujeito do conhecimento, visto como um ser discursivo. E, embora muitas críticas tenham sido levantadas contra o pensamento cartesiano, ele apresentou uma nova e decisiva forma de *individualismo*, no centro da qual colocou-se a nova concepção de sujeito individual. Os desenvolvimentos posteriores da Filosofia Ocidental consistirão, em sua maioria, de reflexões e desenvolvimentos desse sujeito, de seus poderes e de suas capacidades.

Usamos aqui **paradigma** segundo a definição do psicólogo social Jean-Marie Seca, como uma corrente de pensamento e um espaço de estruturação dos saberes (SECA, 2002, p. 35).

Resposta Comentada

Ainda hoje, entendemos a relação entre o observador e o que é observado à maneira dualista de Descartes. Mas, nem os antigos eram só objetivistas, nem os modernos eram só subjetivistas. O que ocorre com as teorias é que, para se construir um sistema filosófico com certa coerência interna e de modo a alcançar a conclusão pretendida pela premissa, é preciso abrir mão das premissas contrárias, sempre que estas possam invalidar a premissa primeira, ou sempre que acrescentem tantos elementos à questão, que ela se torne irresolúvel no final. Assim, Descartes, pelo bem da exatidão do seu método, privilegiou o subjetivismo intelectual como ponto de partida para a consecução do conhecimento e inseriu o processo do conhecimento na dualidade da equação matemática.

O empirismo inglês e a filosofia das “luzes”

Uma das vertentes filosóficas que contribuiu para a constituição da Filosofia moderna foi o chamado “empirismo inglês”. Vamos conhecer um de seus principais expoentes.

Em seu *Ensaio acerca do entendimento*, John Locke (1632–1704) definiu o sujeito individual em termos de uma substância que permanecia sempre a mesma e que era contínua. Diferentemente de Descartes, propôs a tese de que a origem do conhecimento reside na experiência sensível e não na subjetividade, e refutou a tese cartesiana das idéias inatas, defendendo que a mente humana vem ao mundo como uma *tabula rasa*, ou seja, como um quadro ou papel em branco, sem nenhuma idéia inata nela inscrita. John Locke é o melhor representante da idéia de que o sujeito do conhecimento, o indivíduo, é soberano sobre o conhecimento.



Figura 13.5: John Locke (1632-1704).

Fonte: http://pt.pandapedia.com/wiki/John_Locke

Vejamos algumas de suas principais teses:

1. Idéia é o objeto do pensamento – Todo homem tem consciência de que pensa, e que quando está pensando sua mente se ocupa de idéias. Por conseguinte, é indubitável que as mentes humanas têm várias idéias, expressas, entre outras, pelos termos brancura, dureza, doçura, pensamento, movimento, homem, elefante, exercício, embriaguez. Disso decorre a primeira questão a ser investigada: como elas são apreendidas?

2. Todas as idéias derivam da sensação ou da reflexão – Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? (...) De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento?

A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes do conhecimento jorram todas as nossas idéias, ou as que possivelmente teremos (LOCKE, 1979, p. II, 1).

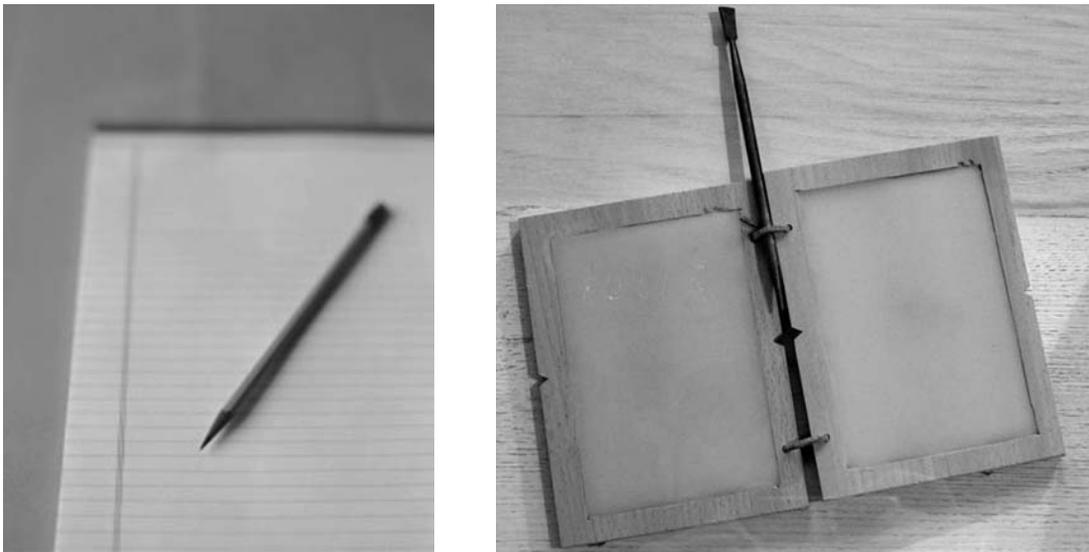


Figura 13.6: Na Roma antiga, uma *tabula rasa* era uma tabuinha com cera sobre a qual se escrevia e se podia apagar, alisando novamente a cera, para reescrever. *Tabula rasa*, como um *papel em branco*, assim Locke definiu a mente humana quando vem ao mundo, remetendo à potencialidade do ser humano de adquirir conhecimentos.

Fonte: papel em branco: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Bild:Wachstafel.jpg&filetimestamp=20051212230629> |

Locke retomava, assim, alguns elementos do empirismo de Francis Bacon, segundo o qual nada existe em nossas mentes que não tenha origem nos sentidos. E defendia que as idéias que temos sobre as coisas, isto é, os conteúdos dos processos do conhecimento são adquiridos durante a vida, mediante as experiências sensoriais e a reflexão, sem pôr em dúvida, contudo, a separação entre o sujeito e o mundo, entre um “interior” e um “exterior” ao indivíduo:

3. O objeto da sensação é uma fonte das idéias – Primeiro, nossos sentidos, familiarizados com os objetos sensíveis particulares, levam para a mente várias e distintas percepções das coisas, segundo os vários meios pelos quais aqueles objetos os impressionaram. Recebemos, assim, as idéias de amarelo, branco, quente, frio, mole, duro, amargo, doce e todas as idéias que denominamos de qualidades sensíveis. Quando digo que os sentidos levam para a mente, entendo com isso que eles retiram dos objetos externos para a mente o que lhes produziu estas percepções. A esta grande fonte da maioria das nossas idéias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento, denomino *sensação* (LOCKE, 1979, p. II, 1).

Depois, relacionando as sensações por um processo de reflexão, a mente desenvolveria outra série de idéias que não podem ser obtidas do exterior ao sujeito:

4. As operações de nossas mentes consistem na outra fonte de idéias – Segundo, a outra fonte pela qual a experiência supre o entendimento com idéias é a percepção das operações de nossa própria mente, que se ocupa das idéias que já lhe pertencem. Tais operações, quando a alma começa a refletir e a considerar, suprem o entendimento com outra série de idéias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos os diferentes atos das nossas próprias mentes. Tendo disso consciência, observando esses atos em nós mesmos, nós os incorporamos em nossos entendimentos como idéias distintas, do mesmo modo que fazemos com os corpos que impressionam os nossos sentidos. (...) Mas, como denomino a outra de sensação, denomino esta de reflexão: idéias que se dão ao luxo de serem tais apenas quando a mente reflete acerca de suas próprias operações. (...) Afirmando que estas duas, a saber,

as coisas materiais externas, como objeto da sensação, e as operações das nossas próprias mentes, como objeto da reflexão, são, a meu ver, os únicos dados originários dos quais as idéias derivam. O termo *operações* é usado aqui em sentido lato, compreendendo não apenas as ações da mente sobre suas idéias, mas também certos tipos de paixões que às vezes nascem delas, tais como a satisfação ou inquietude que nascem de qualquer pensamento (LOCKE, 1979, p. II, 1).



Na senda do pensamento cartesiano, o livro *Principia Mathematica*, de Isaac Newton, publicado em 1687, afirmou determinadas conclusões sobre a natureza e o conhecimento humano, que rapidamente se tornaram paradigmáticas no pensamento ocidental: a regularidade dos fenômenos naturais; a organização mecanicista do universo; o caráter de totalidade e auto-equilíbrio do universo e a possibilidade de traduzir as regularidades em leis, através da observação e da experimentação, isto é, o princípio da indução. Esses postulados, para além das contribuições propriamente físicas de Newton (por exemplo, a lei da gravitação ou os princípios da termodinâmica), fazem parte de uma longa trajetória do pensamento ocidental, iniciada com a crítica nominalista do tomismo, cujo expoente máximo é Guilherme de Ockham, que avançou pelo pensamento renascentista, adquirindo um cunho metodológico com Francis Bacon (*Novum Organon*, de 1620), com o cartesianismo (*Discurso do Método*, de 1637) e com o matematicismo de Galileu (*Diálogo e Discurso*, de 1632 e 1637, respectivamente). Com Newton, atingiu uma de suas expressões mais coerentes e fecundas, que muito influenciou as gerações posteriores. Aos poucos, este movimento intelectual tornar-se-ia uma cosmologia integral. O esquema antigo e medieval dos *kosmós*, em função do qual se reunia e se articulava o conjunto do saber, deu lugar a um esquema diferente, o da *máquina*, cuja nova analogia irá, doravante, se impor em todos os domínios.

O primeiro passo fora da física do pensamento mecanicista deu-se com Lineu (*Systema naturae*, 1735), o fundador da biologia moderna, que construiu um novo sistema mecanicista com a finalidade de substituir o de Aristóteles, com 540 espécies agrupadas de acordo com sua função. Seu esforço culminou na *Philosophia Botanica*, de 1751, no qual apresentou uma nova taxionomia dos seres vivos, classificando-os a partir de critérios metodológicos de acordo com as novas bases científicas, em reinos, classes, espécies e gêneros.

Um dos maiores desenvolvimentos dessas idéias é expresso por George Berkeley, que defendeu que todo conhecimento do mundo pode ser resumido àquilo que conseguimos dele captar pelos nossos sentidos. Mas afirma, também, que a existência das coisas exteriores à mente humana nada mais é do que a percepção que a mente humana tem dessa existência. Em outras palavras, toda a realidade, para Berkeley, é dependente das idéias que temos das coisas.



Figura 13.7: George Berkeley (1685-1753).

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:BishBerk.jpg>

Uma interpretação radical da tese de Berkeley – de que *o que os olhos vêem e as mãos tocam existe; existe realmente, não o nego. Só nego o que os filósofos chamam matéria ou substância corpórea (Tratado sobre os princípios do conhecimento humanos)* – é negar a existência da matéria como algo exterior à mente do sujeito do conhecimento. Em outras palavras, a existência das coisas residiria na percepção que temos dessa existência, pois, como ele dizia: *ser é perceber e ser percebido*. Tudo, então, depende da idéia que fazemos das coisas, pois Berkeley parece negar a existência da matéria fora da mente humana, resvalando no *solipsismo* que, como você já viu, parte da premissa de que tudo o que existe no mundo resume-se ao eu e à sua própria consciência.

Aos poucos, disseminava-se a crença na razão, na ciência e no sujeito do conhecimento, que foram considerados capazes de conduzirem o ser humano numa marcha contínua em direção à *verdade e ao progresso*. A proposta era a de libertar o ser humano dos quadros tradicionais em que vivia, levando-o a construir uma nova ordem para a vida.

O ser humano sentia-se senhor de si mesmo, senhor de seu pensamento. Sentia-se também senhor do mundo, a partir das luzes da sua razão, a partir de um método que lhe permitia atingir a *verdade* e fazer seu espírito progredir indefinidamente, controlando um mundo, agora visto como algo exterior ao sujeito, como “objeto”, passível de ser manipulado, transformado e apropriado.

Você já viu que “luz” é uma metáfora tradicional na Filosofia para se falar da razão. Essa Filosofia, alcunhada “das Luzes”, em linhas gerais, enfatizou a capacidade humana de, por meio da razão, conhecer a realidade e intervir nela, no sentido de organizá-la racionalmente. A Filosofia das Luzes deu origem a um movimento filosófico denominado *Iluminismo*, que você conhecerá na nossa próxima aula.



Atende ao Objetivo 1

2.

a. Explique, com suas palavras, a idéia de *tabula rasa* de Locke e associe-a ao contexto em que essa idéia se insere.

b. Interprete e comente o significado da tese de Berkeley de que todo conhecimento do mundo pode ser resumido àquilo que do mundo conseguimos captar pelos nossos sentidos.

Respostas Comentadas

a. No que concerne a Locke, podemos discernir entre as idéias inatas e as adquiridas perguntando-nos, por exemplo, de onde viriam a matemática e a lógica, se não podemos detectá-las sensivelmente no mundo exterior, senão no nosso pensamento? Como estas duas formas de conhecimento se diferenciam das ciências que remetem diretamente ao mundo da práxis? Qual a relação entre esta proposta de Locke e o empirismo de Francis Bacon?

b. No que tange à segunda questão, percebe-se que Berkeley radicaliza as teses empiristas, afirmando não só que todo conhecimento provém dos sentidos, mas que todas as coisas e seres do mundo se reduzem à percepção que deles temos.

Uma crítica ao racionalismo: Vico e a história

As questões trazidas pelo desenvolvimento do método moderno relegaram para um segundo plano o papel do tempo nas explicações filosóficas. O empirista Francis Bacon tinha, por exemplo, relegado o conhecimento histórico a uma simples faculdade da memória, que estaria encarregada de acumular os dados adquiridos pela percepção que, então, seriam elaborados por duas outras faculdades humanas, a razão e a imaginação.

Por sua vez, Descartes levou ao extremo essa negação do tempo, pois, partindo da sua “certeza” de que as suas “idéias claras e distintas” eram verdades eternas e imutáveis, limitava a possibilidade de atingir a “verdade” somente às matemáticas e às ciências naturais. Os seres humanos não vivem, nem agem de acordo com estritas regras lógicas... Quantas são as coisas que os seres humanos fazem que parecem estapafúrdias ou ilógicas, não é mesmo? Mesmo assim, o fazem e continuarão fazendo, pois no ser humano não só a razão atua, mas também muitos outros elementos interagem entre si.

Descartes, porém, dizia o seguinte:

As ações memoráveis (...) a elevação da mente (...) podem até mesmo ajudar a formar um juízo, mas de qualquer outra forma são de pouco valor. Por que estudar a caótica amalgama de histórias pueris sobre o passado e ainda menos as paixões e crimes de nossas escuras origens, quando a razão pode nos dar as respostas finais e verdadeiras para os problemas que desconcertaram nossos antepassados irracionais? (DESCARTES, 1957, p. 23).

O racionalismo cartesiano tinha negado a validade do conhecimento histórico, pois considerava que a história era um con-

junto de episódios dos quais não se podia estabelecer conexões lógicas. O cartesianismo buscava uma essência eterna e imutável das coisas, e a História é justamente o oposto da imutabilidade.

Contra Descartes, surgiram vozes discordantes, procurando demonstrar não só a possibilidade do conhecimento histórico, como a sua inteligibilidade. Nascia, então, uma “filosofia da história”, que se desenvolveu a partir de então.

Uma dessas primeiras vozes foi a de Giambattista Vico, que demonstrou que o conhecimento histórico era uma categoria do conhecimento. Vejamos uma de suas passagens, em que investe contra o sujeito cartesiano:

O homem, pela natureza ilimitada da mente humana, onde quer que esta refocile na ignorância, erige-se a si próprio como regra do universo (...)

Outra propriedade da mente humana é que os homens sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer nenhuma idéia, avaliam-nas a partir das coisas deles conhecidas e antevistas.

Esta **dignidade** indica a inexausta fonte de todos os erros sustentados por nações inteiras e por todos os doutos a respeito dos princípios da humanidade. Isso porque, com base nos seus tempos iluminados, cultos e magníficos, época em que as nações começaram a se aperceber delas, e os doutos a se entreter racionalmente com as mesmas, passaram a avaliar as origens da humanidade. Que por sua própria natureza, deverão ter sido pequenas, rudes, obscuríssimas (...) (VICO, 1979, p. 31).

A época de Vico, denominava-se **dignidade** aquilo que atualmente entendemos por *característica*.



Figura 13.8: Giambattista Vico (1668–1744).
(Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Giambattista_Vico)

Em outra passagem, vemos novamente uma crítica de Vico à idéia de sujeito e ao conceito de verdade de tipo cartesiano:

A mente humana naturalmente se inclina a deleitar-se no uniforme (...)

À bravata das nações, há que juntar a dos sábios. Estes, querem que tudo quando sabem seja tão antigo quanto o mundo. (...)

Os homens, que não sabem a verdade das coisas, procuram ater-se ao certo, a fim de que, não podendo satisfazer ao intelecto com a ciência, ao menos a vontade repose sobre a consciência (...) (VICO, 1979, p. 47).

Desse modo, contra a “bravata dos sábios”, ele afirma duas premissas em relação ao ser humano enquanto sujeito individual e enquanto sujeito coletivo:

a. não existe uma natureza humana essencial e permanente, ou presente em todos os seres humanos, como queria Descartes. Existe, sim, uma ação permanente dos grupos humanos, com indivíduos e grupos relacionando-se como mundo físico e entre si, gerando mundos, mudanças e transformações, e produzindo o que se chama “história”;

b. essas inter-relações são fenômenos cognoscíveis, pois se cristalizavam em padrões de pensamento, de linguagem, de arte, criam leis, instituições, que têm características próprias a cada grupo humano e que consiste naquilo que se chama “cultura”.

Vico aprofunda o conceito de cultura, como crítica ao cartesianismo dominante. A cultura é permanentemente movida pela história e, para ele, a sucessão desses movimentos deve ter uma lógica e possuir alguma inteligibilidade.

As interações entre os grupos humanos constituem, para Vico, a história. A história surge, pois, como um fruto da cultura. E a história dos grupos humanos seria cognoscível, mas de um modo distinto da cognoscibilidade da natureza física. O inteligível da natureza para a mente humana atende aos critérios cartesianos de verdade porque nela o filósofo (ou, em nossos termos, o cientista) considera um objeto exterior a si mesmo e por isso pode usar a geometria para observá-lo e analisá-lo. Já no que concerne ao ser humano e à sua história, o objeto é o próprio ser humano, ou seja, para Vico, na história humana o objeto do conhecimento não é exterior ao ser humano e sim, interior, é o próprio ser humano, e isso exige não uma análise e decomposição no modelo cartesiano, mas sim uma “autocompreensão”. A verdade do humano não seria obtida, então, por uma explicação de tipo causal cartesiano, e sim, por uma explicação interpretativa, *hermenêutica*.



Hermenêutica, termo derivado do nome do deus mensageiro Hermes, é a arte da interpretação. Hermes era o mensageiro dos deuses, levando aos seres humanos notícias das divindades, tornando conhecido o desconhecido, traduzindo os signos obscuros etc. É interessante notar, também, que o termo *interpretação* é derivado da expressão latina *inter pretium* (entre os preços), que significava uma profissão romana, a de *tradutor*. O *interpretium* era um sujeito que trabalhava nos mercados e nos portos do Império Romano, traduzindo as diversas línguas dos comerciantes e permitindo que chegassem a um acordo em seus negócios. Interpretar é tornar aquilo que era desconhecido, algo cognoscível para a razão ou a sensibilidade humana, e a *Hermenêutica* se tornou uma disciplina filosófica, cujo maior expoente contemporâneo é Hans-Georg Gadamer.

O método para tal “autocompreensão” era a busca e interpretação de todas as manifestações dos seres humanos estudados, e não apenas de sua expressão intelectual ou filosófica. Vico defendia, então, a importância da linguagem, do mito, da arte, de todos os testemunhos da experiência histórica dos seres humanos:

A filosofia considera o homem tal qual deve ser (...)

A legislação considera o homem tal qual ele é, para fazer bons usos disto na sociedade humana. Assim sendo, da ferocidade, da avareza e da ambição, que são os três vícios levados, de ponta a ponta, por todo o gênero humano, os converte, respectivamente, na força militar, no comércio e nos tribunais, e, por isso mesmo, na força, na opulência e na sabedoria das repúblicas (...) (VICO, 1979, p. 6).

A verdade do conhecimento das coisas humanas era possível para Vico, mas a elas não se devia aplicar explicações causais de tipo cartesiano, e sim interpretar, a partir daquilo que se exterioriza dos seres e grupos humanos (legislação, filosofia, literatura, artes, leis, instituições etc), os motivos e interesses que os levaram a ser e a existir. A verdade das coisas humanas, para Vico, está na busca do significado das coisas humanas. Foi justamente a busca desse significado, ou seja, do significado da linguagem, do mito e das mais diversas manifestações culturais, que seria o objeto da sua “Ciência Nova”, ou seja, a História. E o novo em Vico, aquilo que o torna tão significativo para a nossa atualidade, é que procurou romper com qualquer tipo de padrão geral, seja de que tipo for, para defender que a verdade do conhecimento sobre o humano é totalmente relativa à própria cultura estudada, pois não havia, para ele e seus seguidores, nenhum padrão humano intemporal ou eterno, que pudesse ser apreendido por explicações causais de tipo matemático.

O interesse de Vico, para nós, reside no fato de ter tentado romper com o cartesianismo e mesmo com o empirismo, dando uma opção filosófica que se tornará um dos fundamentos da historicismo e o fez dando uma alternativa entre um conhecimento dedutivo e um conhecimento indutivo. Ele trouxe uma nova forma de conhecimento, a *reconstrução imaginativa*, que consiste na compreensão do objeto do conhecimento através das categorias simbólicas que se expressam em todas as manifestações humanas. E, o mais importante, ele não considera esses símbolos como reflexos de uma realidade imutável, como Descartes, pois uma realidade imutável é estranha as coisas humanas. As representações simbólicas são parte do real e não têm uma essência intemporal, pois só têm o seu ser no tempo. Desse modo, o humano é algo cognoscível e seu conhecimento é algo perfeitamente objetivo e não, subjetivo, mas suas regras são diferentes das regras racionalistas.

Vico é considerado um filósofo *vitalista*, ou seja, sua abordagem visa à compreensão do ser humano em seu tempo, em seu lugar, em sua cultura, negando valores absolutos de tipo cartesiano, que forneciam padrões universais para a compreensão do mundo. Para ele, não há padrões universais de compreensão da realidade, muito menos um padrão de verdade que sirva para todos os seres humanos.



Atende ao Objetivo 2

3. Benedetto Croce, remetendo a Vico diz:

Que o pensamento seja tão ativo quanto a ação, que ele não seja nem cópia nem recipiente de uma realidade que deste modo se diga reconhecida, que a sua obra se explique por colocar e resolver problemas, e não apenas em acolher em si passivamente pedaços da realidade, e que, portanto, o pensamento não esteja fora da vida, mas seja função vital (...) Porque se o conhecer é necessário à práxis, do mesmo modo a práxis é necessária ao conhecer, que de outra forma não ocorreria (...) Esta circularidade é a verdadeira unidade do espírito consigo mesmo, que de si mesmo se nutre e cresce. Toda outra unidade é estática e morta, mecânica e não orgânica, matemática e não especulativa e dialética (CROCE, 1939, p. 27).

A partir deste trecho, defina a relação que Vico estabelece entre o pensamento humano e a cultura.

Resposta Comentada

Croce baseava-se na teoria de Vico da sabedoria poética de todos os povos, segundo a qual o pensamento se nutre da cultura de todos os povos que nos antecederam. Ele reconhece que a vida prática, exercitada no mundo, alimenta os nossos pensamentos e o nosso conhecimento e, em contrapartida, o pensamento retorna ao mundo para formar o que chamamos de cultura, isto ocorre sucessivamente através dos tempos. Assim, nós alimentamos nossa mente de cultura, posta diante de nós pelos povos que nos antecederam e, ao mesmo tempo, transformamos a cultura vertendo para o mundo, através das nossas práticas e dos nossos feitos, os costumes e os fatos, recriando a cada momento a cultura de que nos alimentamos.

Considerações Finais

O racionalismo de tipo cartesiano perseguia uma abstração da idéia de conhecimento, determinada pela razão do sujeito do conhecimento o empirismo partia da observação da natureza e acreditava ser o conhecimento um saber adquirido por meio das experiências perceptivas e dos sucessivos graus de abstração operados pela mente. Embora com suas diferenças específicas, os modernos concordavam todos que o conhecimento, surgindo ou das sensações ou da razão, era ato intelectual de um indivíduo diante do mundo.

Informação sobre a próxima aula

Na nossa próxima aula, você conhecerá algumas questões centrais do Iluminismo.

Aula 14

O Iluminismo e o
sujeito da razão

Meta da aula

Apresentar as principais vertentes da tradição e da crítica iluministas, desenvolvidas a partir do estabelecimento do subjetivismo.

Objetivos

1. conhecer a filosofia iluminista, com ênfase na filosofia crítica;
2. conhecer as principais críticas dos fundamentos da filosofia moderna.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

O século XVI teve como uma de suas características a curiosidade sobre todos os temas possíveis de indagação pelo espírito humano e o ideal do pleno desenvolvimento de suas faculdades. Pensadores como Bacon, Descartes, Newton e Vico, dentre outros, forneceram o método experimental, as regras para guiar o espírito e os princípios matemáticos da filosofia natural, para apontar só alguns, e especializaram o conhecimento, equacionando-o e organizando-o segundo esquemas da racionalidade.

Na Inglaterra do século XVII, os cidadãos burgueses, com autonomia sobre seu próprio destino, recuperaram o projeto iniciado na antiguidade, intentado também pelos árabes e chineses, e retomado pelos renascentistas, de recolher em um só livro todo o conhecimento humano e, em 1728, apareceu em Londres a primeira edição dos dois volumes da *Cyclopedia or an Universal Dictionary of Arts and Science* (Enciclopédia ou Dicionário Universal de Artes e Ciências), de autoria de Ephraim Chambers (1680-1740).

Na França – onde a burguesia era ciente da própria força, instituída pelas revoluções, e dos seus direitos, advindos das idéias racionais que ela mesma transformava em leis –, os filósofos, amantes do conhecimento, realizaram uma obra, naquele contexto, revolucionária. Em 1745, André-Francois Le Breton obteve a licença real para publicar uma tradução daquela enciclopédia de Chambers e chamou Denis Diderot para realizar a façanha. Diderot seguiu a proposta da *Cyclopedia*, mas resolveu ampliá-la e, junto com D'Alembert, realizou a *Encyclopédie*, confeccionada por um grupo de estudiosos e sábios entre os anos de 1751 e 1765, com dois tomos, 34 volumes de texto, de ilustrações e de tabelas, e com 71.818 entradas, cuja organização ocupou Diderot por 15 anos.

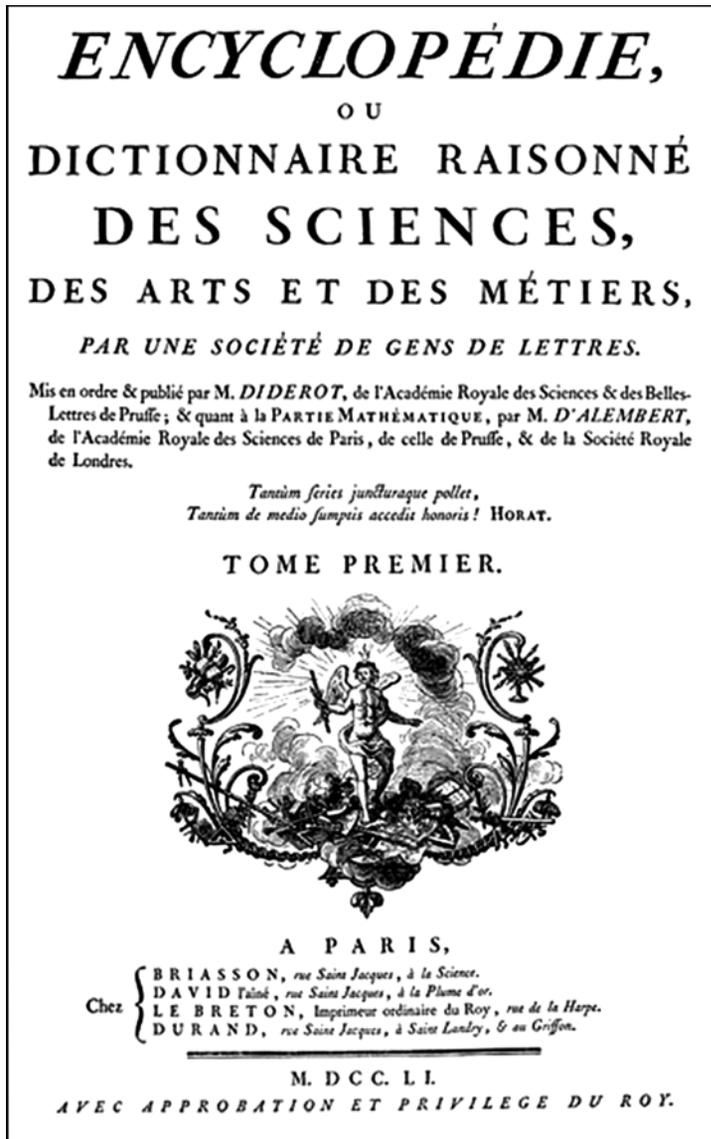


Figura 14.1: Frontispício da *Enciclopédia* de Diderot e D'Alembert. Na imagem, lê-se: "Enciclopédia ou Dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios, por uma sociedade de letrados – organizada e publicada por M. Diderot, da Academia Real das Ciências e Belas-Letras da Prússia – e quanto à parte Matemática por M. D'Alembert, da Academia Real das Ciências de Paris, daquela da Prússia, e da Sociedade Real de Londres, Paris: Le Breton/ Briasson/ Durand".

Fonte : http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:ENC_1-NA5_600px.jpeg

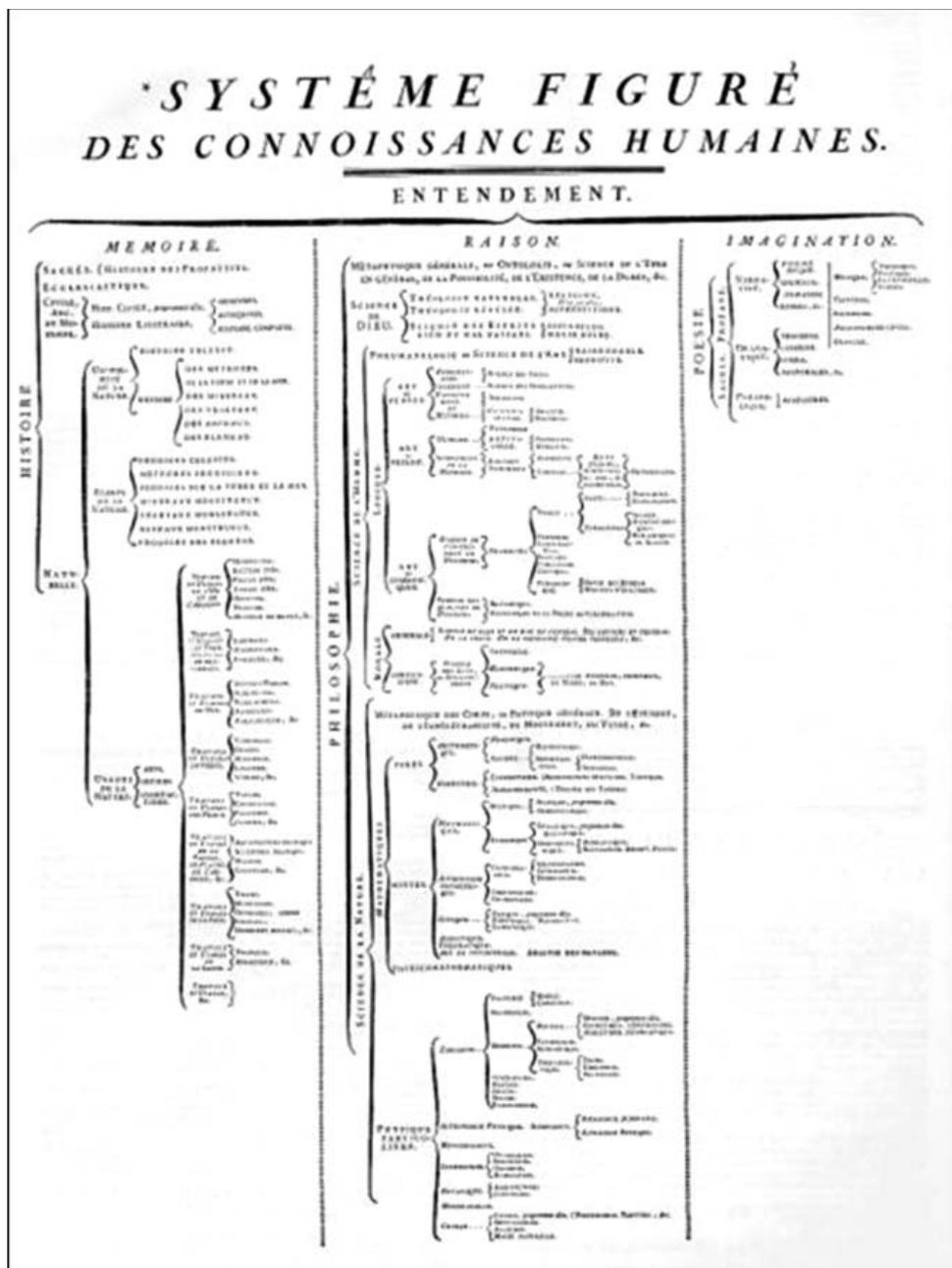


Figura 14.2: Sistematização do conhecimento, que aparece no início do primeiro volume da *Enciclopédia*. Leia-se: "Representação do sistema de conhecimentos humanos", segundo o qual o entendimento se divide em memória (história), razão (filosofia) e imaginação (artes).

Fonte : http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:ENC_SYSTEME_FIGURE.jpeg

O projeto seguia a estrutura da *árvore do saber*, construída por Francis Bacon, e consistia em abranger tudo o que o ser humano pode querer conhecer, ordenando os temas alfabeticamente, como em um dicionário, dispondo, dentro de cada tema, também alfabeticamente, uma infinidade de assuntos sistematizados como uma rede de referências, do geral ao particular, das premissas às conclusões, das causas para os efeitos e vice-versa, do mais ao menos complexo e do menos ao mais, ligando as várias partes da obra. Essa forma catalográfica da obra retratava a concepção, em voga à época, de que o *Kosmos* inteiro, com todas as suas instâncias, poderia ser circunscrito em um sistema único, com subsistemas derivados infinitamente, todos existindo em um encadeamento de relações de causalidade e derivação.

A publicação da Enciclopédia foi obstada inúmeras vezes pela Igreja, que a reputava “escandalosa e herética”, o que ocasionou processos contra os editores e a prisão de Diderot. Nela se encontram verbetes, como “crítica nas ciências”, no qual transparece nitidamente a crença de que o método científico vale também para os fatos humanos. O verbete “feira”, escrito por Turgot (1727-1781), defende o liberalismo econômico e esclarece a interdependência entre as classes sociais por meio do trabalho e da produção; o verbete “sensação” desenvolve uma teoria de que as sensações diferem entre si e mudam intrinsecamente de intensidade, segundo as diferenças dos movimentos que a produzem, o que advém do modelo materialista mecanicista da época. Dessa forma, os verbetes demonstravam o caráter materialista da Enciclopédia, o que foi uma das razões para a intensidade das perseguições e dos bloqueios ao andamento da obra. Finalmente, a Enciclopédia veio a público graças ao apoio de Jeanne-Antoinette Poisson, Madame de Pompadour, grande promotora das artes e da cultura, e protetora de Diderot e dos enciclopedistas.



Figura 14.3: *Madame de Pompadour*, óleo sobre tela de Maurice Quentin de La Tour, 1755. Retrata Jeanne-Antoinette Poisson, Marquesa de Pompadour (1721-1764). Culta e elegante, elogiada por sua beleza e inteligência, foi amante do rei Luiz XV. Era favorável a uma monarquia esclarecida e protegia os escritores que defendiam o sistema político inglês. Por sua influência política e cultural foi odiada e perseguida pelo Cardeal Richelieu, mas é hoje considerada a francesa mais poderosa do século XVIII.

Fonte: <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Bild:Pompadour&filetimestamp=20070429160438>

Os enciclopedistas, teóricos do Iluminismo, propugnavam o direito da razão contra a ordem tradicional instituída pela Igreja e questionavam o ideal de existência ascética, voltada para a felicidade em uma vida futura presumível pela fé, mas não verificável. Eles declaravam que o destino da humanidade era o de instaurar a sua própria felicidade por meio da inteligência e da razão. A felicidade humana deveria, para eles, ser fundada

nas conquistas da ciência e na confiança no progresso infinito da humanidade. Fiéis herdeiros do pensamento cartesiano, os pensadores daquele momento tinham como pressuposto que o escopo da atividade humana era o controle e o domínio das forças naturais, e também o acrescentamento de riquezas em geral e, dessa forma, se alcançaria as condições materiais para a felicidade na Terra, com a plena expressão da capacidade humana e com o avanço das sociedades. Assim, acreditava-se que o “progresso” da racionalidade derivaria necessariamente no “progresso” geral da humanidade.

Podemos, então, definir o *Iluminismo* como a “época das Luzes”, localizando-se tradicionalmente esta “época” no século XVIII, referindo-a a um tipo de pensamento e a um estado de espírito que se estendeu particularmente à França, à Inglaterra e à Alemanha. Tal pensamento foi nitidamente caracterizado pelo otimismo em relação ao poder da razão humana e pela crença na possibilidade de reorganizar a sociedade com base em princípios racionais. Seu precedente é o desenvolvimento das ciências naturais, a partir do qual o ser humano pensou poder dominar efetivamente a natureza.

O pensamento filosófico sempre utilizou algumas imagens para tratar suas questões. Uma das imagens tradicionais do discurso filosófico é a contraposição entre *luz* e *sombra* ou *trevas*. A *luz da razão*, as *trevas da ignorância* etc, são metáforas comuns na linguagem tradicional da Filosofia. Um tipo de pensamento filosófico, então, usou de modo radical essas metáforas, autodenominando-se *Iluminismo* ou *Aufklärung* (“Esclarecimento”, em alemão). Muitos autores, porém, distinguiram *Iluminismo* e *Aufklärung*, como, por exemplo, Luiz Bicca:

...“esclarecimento” é uma das palavras pelas quais o termo alemão Aufklärung será aqui traduzido, designando um processo geral que perpassa épocas e culturas diversas, distinto dos termos Iluminismo ou Ilustração, deixados para significar particularmente o movimento cultural do século XVIII (BICCA, 1997, p. 49).

Segundo Bicca, o conceito de “Esclarecimento” designa um processo que se volta para o futuro, baseado na crença da autodeterminação do ser humano. Já o Iluminismo, para esse autor, é datado especificamente no século XVIII, ampliando-se nas várias expressões da cultura européia.

Para os propósitos desta aula, o mais importante é perceber que esse tipo de pensamento se liga à metáfora da *luz do saber*, a despeito das distinções de nomenclatura.

O racionalismo de tipo cartesiano havia estabelecido o primado da explicação sistêmica do real. Os fenômenos, como você já viu, existiam interligados num mecanismo auto-regulado por leis científicas que, conforme a lógica de Bacon, eram conhecidos mediante a lógica indutiva. E o ser humano moderno acreditou poder tudo conhecer e tudo controlar, mediante o desenvolvimento da razão. A declaração implícita desses filósofos era a de que todos os seres humanos poderiam tornar-se senhores de si mesmos, respondendo efetivamente por suas decisões e ações, por meio da razão.

Esse esclarecimento não poderia ser feito de modo isolado e o Iluminismo torna-se, então, ético e político. E uma atenção especial foi dada ao pensamento pedagógico. O interesse por temas da educação, tão visível em autores dessa época, não dizia respeito somente às camadas da nobreza ou da alta burguesia rural e urbana. Os filósofos se preocupavam com os destinos do povo como um todo, e essa preocupação estava de acordo com a sua concepção de história. A educação passava a ser pensada como uma arte, não da ordem técnica, mas da ordem ética. Surgiu um pensamento que via na educação uma prática orientada para

o futuro, ou seja, que buscava idealmente um estado de aperfeiçoamento da espécie humana: o ideal da perfeição. Eis, então, o fundamento do interesse pelas questões da história.

Nos séculos XVIII e XIX, contudo, nem todos os filósofos eram tão “otimistas” em relação à sua época:

Na história do movimento iluminista, a figura representada por Kant pode ser tomada como momento de autocrítica. É a Ilustração se definindo e com isso trazendo à luz do dia seus limites. Como na (auto-)crítica da razão, o esclarecimento apresenta a si mesmo as fronteiras de uma atuação legítima, válida, do intelecto humano. Kant não acreditava que o esclarecimento fosse privilégio ou exclusividade de sua época – a qual ele nem sequer considerava esclarecida, mas em esclarecimento. Não alimentava, assim, maiores ilusões acerca de seu próprio tempo. De fato, ao exibir um público leitor reduzido a uma minúscula percentagem de cada população nacional – destinatário real, que poderia ser atingido e mobilizado pela fala de um letrado iluminista –, o século XVIII não poderia mesmo ser considerado uma época ilustrada (BICCA, 1997, p. 52).

Duas grandes correntes filosóficas caracterizam a Filosofia dos séculos XVIII e XIX. A primeira é explicitada no pensamento kantiano do ser, apreendido no âmbito do movimento idealista enquanto “sujeito”. A segunda, na concepção hegeliana do ser enquanto “conceito”.

Kant: a sensibilidade, o intelecto e o criticismo da razão

Partindo do pressuposto do *cogito ergo sum* de Descartes, instaurou-se a plena confiança na razão do sujeito que pensa, como

capaz de conhecer toda a realidade. Immanuel Kant (1724 -1804), filósofo alemão, apesar da sua confiança na autonomia da razão, submeteu-a a um exame crítico em que considerou a sensibilidade como um componente indissociável da razão, e questionou o alcance desta razão humana que parecia tudo poder compreender.

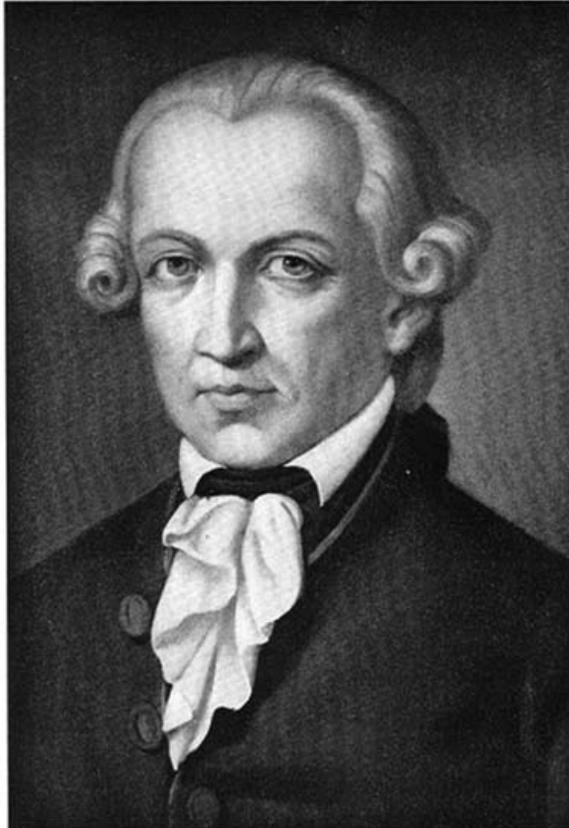


Figura 14.4: Retrato de Immanuel Kant – Desenho.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Immanuel_Kant_3.jpg

As questões que o nortearam são desdobramentos da pergunta *o que pode legitimamente a razão?*, e podem ser traduzidas como a busca pela possibilidade do conhecimento, a busca pelos fundamentos da moral, a questão da esperança dada pela religião e a busca pelo ser e pelo sentido do ser humano. Ele buscou

respondê-las em suas três obras críticas, a *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*, às quais acrescentou muitos outros estudos e ensaios.

Em seu *Manual dos cursos de lógica geral*, de 1799, Kant diz:

(...) em sua significação última, a Filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com a meta final da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar. O campo da Filosofia, nesta significação cosmopolítica (*weltbürgerlich*), pode reduzir-se às seguintes questões: 1. o que posso saber? 2. o que devo fazer? 3. o que me é permitido esperar? 4. o que é o ser humano? A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à Antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última. Portanto, o filósofo deve poder determinar 1. as fontes do saber humano; 2. a extensão do uso possível e útil de todo saber; e, finalmente, 3. os limites da razão. A última tarefa é a mais necessária e a mais difícil também (KANT. 1988, p. 29-31).

Na *Crítica da razão pura*, Kant se pergunta *como é possível conhecer?*, e demonstra passo a passo sua teoria acerca do processo do pensamento que, para ele, é o grande fato da razão e não se limita ao conhecimento. Analisando a faculdade de conhecer, ele desenvolveu um sistema explicativo para o percurso mental que intercambia o conhecimento empírico, ou sensível, e o conhecimento puro, ou a *priori*, estabelecendo o funcionamento da nossa experiência cognitiva, afetiva e prática.

Se juntarmos o subjetivismo, o relativismo e o pragmatismo, teremos um sujeito que pensa por meios de representações, que conceitua as representações conforme os seus pressupostos e a sua

situação no mundo e, então, realiza as ações que crê serem apropriadas. Teremos um ser pensante, mas ainda não teremos um sujeito inteligente. Isso porque o nosso ser humano pode ser: ou dogmático, e acreditar que detém a verdade e o conhecimento e, então, estará fadado à mumificação mental; ou cético, e duvidar da possibilidade do conhecimento, acreditando que é impossível à consciência a apreensão do objeto e, então, estará destinado ao desespero da oscilação constante; ou pragmático, e acreditar que o intelecto está nos seres humanos para orientá-los teleologicamente em seu contato com a realidade e, então, será um solitário perseguindo um sucesso sem sentido. Esses três modos de ser são parciais, nenhum deveria decorrer sem os outros. A situação ideal seria um equilíbrio de acordo com as circunstâncias, que é o que Kant pretende com o *criticismo*.

A *filosofia crítica* crê na possibilidade do conhecimento, persegue a possibilidade de alcançar uma verdade, mas desconfia das determinações, questionando cada afirmação da razão e comportando-se reflexivamente diante das proposições acerca dos objetos do conhecimento. O que o *criticismo kantiano* pretende é um método para o conhecimento que consiste em investigar os fundamentos das afirmações, fazer objeções a elas, para ver até onde se sustentam e encontrar, então, uma idéia que seja válida e, se possível, irrefutável, de modo a se alcançar a *certeza* sobre a idéia. Ele reconhece a validade da interpretação matemática utilizada nas ciências da natureza, afirmando, no entanto, que não pode ser considerada como preexistente, mas como uma maneira de pensar organizada segundo certas regras do espírito, e que, por isso, pode ser aplicada a todas as ciências. Ele também descartava a obrigatoriedade do conhecimento se pautar na relação causa-efeito, dizendo que esta relação intuitiva era mais um hábito mental do que uma *verdade da razão*. O pensamento deveria se construir segundo as relações dos conceitos entre si e entre os conceitos e as categorias, e por meio destas relações e também a de causa-efeito, o ser humano intuiria as verdades da razão. Estas

sucessivas relações analógicas, feitas com juízos sintéticos, mecanismos de síntese, são necessárias para que possamos dar uma unidade à razão, para que possamos unificar a nossa experiência como se fora unitária, no momento em que a pensarmos.

A *Crítica da razão pura* é uma investigação da origem e da evolução dos conceitos, no sentido de estabelecer a estrutura e o funcionamento da razão, e começa com o exame das *possibilidades da racionalidade*. Consideremos que a experiência não é a única instância da qual advém o conhecimento, mas é uma instância paralela à dos conceitos *a priori*, que dela independem. Em outras palavras, por um lado, a experiência colhe nos objetos do mundo e nos fenômenos os seus conceitos, que relaciona para formar outros conceitos; por outro, há conceitos *a priori*, isto é, independentes da experiência, que não são referentes a objetos do mundo, mas são formas do espírito, modos de equacionar o pensamento. Assim, a matemática, para Kant, é um modo de pensar, não uma realidade material.

A *filosofia transcendental* é a análise do funcionamento do pensamento, percorrendo e sistematizando aqueles elementos que transcendem a experiência dos sentidos, os conceitos *a priori*, que sobrevivem imediatos (não mediados pela experiência), e no momento em que se está refletindo. Dessa forma, depreendemos que o conhecimento transcendental se ocupa não dos objetos, mas do nosso conhecimento sobre eles: nossas idéias e conceitos. A crítica transcendental é o ensaio preliminar para um cânone acerca das coisas como as entendemos e não da natureza das coisas.

Para descrever o processo intelectual, Kant divide o seu sistema em uma *doutrina dos elementos* e uma *doutrina do método*, partindo do princípio de que o conhecimento humano tem duas vertentes: a sensibilidade, que lida com os objetos dados, e o entendimento, que lida com os objetos pensados. Kant, então, inicia a sua primeira *Crítica*, a *Crítica da razão pura*, com a *Estética transcendental*, partindo da premissa de que para percebermos os objetos é necessário que já tenhamos as condições mentais para percebê-los,

assim, a sensibilidade também funcionaria fazendo uso de conceitos *a priori*. A sensibilidade seria a receptividade aos objetos com os quais temos contato e dos quais formamos uma representação, ou seja, a nossa capacidade de formar representações.

Os procedimentos mentais começariam com as sensações, que nos vêm pelos sentidos e seriam a elaboração daquilo que percebemos segundo as intuições *a priori* de espaço e tempo, o que significa que, para percebermos algo, partimos da intuição – absolutamente independente da experiência – de que existe o espaço e de que existe o tempo. Quando percebemos, situamos a coisa nessas duas instâncias e só assim a teremos percebido, teremos dado sentido ao objeto da percepção. Logo depois, utilizando o espírito, como uma função organizadora, que localiza e periodiza os perceptos, aplicamos a este objeto da percepção as categorias.

Como vimos no início deste nosso curso, as categorias kantianas, apresentadas na *Analítica transcendental*, são conceitos-chave que não descrevem a realidade, mas tornam possível explicá-la. Elas são conceitos puros que se referem aos objetos da intuição como funções lógicas. Para nós é natural pensarmos as categorias sem jamais tê-las percebido pelos sentidos, pois não há no mundo que nos cerca, nem nas nossas idéias, a imagem desta categoria que é a quantidade, subdividida por Kant em *unidade*, *pluralidade* e *totalidade*. Também não podemos apreender no mundo a qualidade, cujas subdivisões seriam *realidade*, *negação* e *limitação*, tampouco a relação, subdividida em *inerência* e *subsistência* (*substantia et accidens*), *causalidade* e *dependência* (causa e efeito), *comunidade* (ação recíproca entre agente e paciente). Também não há, senão no nosso intelecto, a cognição de modalidade, subdividida nos conceitos antitéticos de *possibilidade* e *impossibilidade*, *existência* e *não existência*, *necessidade* e *contingência*. Kant afirma que esta é a lista dos conceitos puros do entendimento que ordenam o pensamento.

Seria uma confusão se lidássemos com nossas intuições das coisas do mundo e não as ordenássemos. Escutemos, por exemplo, todos os barulhos que nos alcançam os ouvidos. Imediatamente, distinguimos entre eles aqueles que vêm da rua e aqueles que estão dentro de casa. Entre os da rua, discernimos cada qual como originado, digamos, de um tipo de automóvel diferente, ou de vozes de pessoas, e, por sua vez, distinguimos também entre tipos de pessoas, e assim por diante. Você pode dizer que distinguimos porque conhecemos diversos tipos de automóveis e seus ruídos, e projetamos nosso conhecimento nos barulhos em pauta, mas pensemos: como distinguimos para chegarmos a vir a conhecer?

Primeiro distinguimos os tipos de barulhos (*pluralidade*) da rua dos de casa, distinguimos entre um e mais ruídos (*unidade*), e sabemos que o barulho específico que escolhemos analisar não é nem a *totalidade* de barulhos *possíveis* no mundo, nem nenhum barulho, pois senão seria o silêncio. Sabemos que o barulho é *real*, posto que o escutamos; ele *existe*, é *inegável*, tem sua duração e intensidade, seus *limites*. Há som *necessariamente*, pois senão nem começaríamos a pensar nisso, mas o ruído que *nos incomoda* (*paciente*) poderia não existir, é uma *contingência*, causada por aquele *automóvel* (*agente*) com o motor desajustado. Enfim, podemos detectar em um simples som as categorias, e é por isso que conhecemos esta coisa a que chamamos som, do qual derivamos o tal barulho que escutamos. Organizamos sucessiva e infinitamente nossas sensações e nossa intuição com as categorias.

Kant continua a sua crítica da racionalidade pormenorizando e complexificando a abordagem e classificação de objetos e de fenômenos. Na sua *Lógica*, classifica a dúplici relação do conhecimento: em relação ao objeto, chamamos o conhecimento de representação, em relação ao sujeito, chamamo-lo de consciência.

A consciência é propriamente a representação de que uma outra representação está em mim.

Deve-se distinguir em cada conhecimento *matéria*, isto é, o objeto, e *forma*, isto é, a maneira como conhecemos o objeto. Por exemplo: se um silvícola vê de longe uma casa, cujo uso não conhece, tem, no entanto, representado diante de si o mesmo objeto que o que sabe tratar-se de uma morada edificada para o ser humano. Mas esse conhecimento de um só e mesmo objeto é, em um caso e no outro, diverso pela forma: *mera intuição*, em um caso, intuição e conceito ao mesmo tempo, no outro.

A diversidade da forma do conhecimento repousa sobre uma condição que acompanha todo conhecimento: a consciência. Se estou consciente de minha representação, ela é *clara*; se não estou, é *obscura* (KANT, 1998, p. 47).

Para Kant, a consciência que se tem da própria existência só pode ocorrer porque se tem a consciência imediata de que algo existe além de nós. O que há, além do sujeito cognoscente, são as coisas em si, cujo ser é impossível conhecer, apenas as representamos na nossa consciência, com maior ou menor grau de agudeza, mas não alcançamos a sua totalidade. O conceito de representação é primitivo, ou seja, não pode ser explicado em sua origem, assim como o conceito de intuição. De ambos sabemos que existem com nosso ânimo, não se referem a objetos fora de nós, são constitutivos da nossa capacidade de pensar, como as sensações, percepções, conceitos empíricos e puros do entendimento (noções) e idéias da razão. O filósofo croata, naturalizado brasileiro, Zeljko Loparic (1939), diz que as representações, para Kant, são *conceitos a priori especulativos*:

Trata-se de diferentes tipos de estados mentais utilizáveis de uma maneira ou de outra, na realização de nossos interesses cognitivos. Enquanto as idéias da razão só podem ser empregadas para formular regras heurísticas de busca do conhecimento objetivo, todas as outras representações são projetáveis, direta ou indiretamente, sobre objetos a que se referem, seja no sentido de apresenta-

rem as suas propriedades empíricas, seja no sentido de determinarem o quadro categorial no interior do qual essas propriedades podem ser conhecidas ou, pelo menos, pensadas hipoteticamente (LOPARIC, 1992, p. 50).



"Heurística" é um termo derivado do verbo grego "euro" (descobrir), cujo mais famoso termo derivado é eureka ("descobri"). Uma anedota conta que o famoso matemático Arquimedes foi chamado por seu primo, o tirano Dionisos de Siracusa, para solucionar um problema que preocupava o governante: seu ourives fora honesto, e usara todo o ouro que lhe fora entregue para confeccionar a coroa real, ou desviara parte do metal? Pois bem, após quebrar a cabeça durante dias, buscando uma solução viável através da razão – pois Dionisos não queria derreter sua bela coroa para conferir a quantidade de ouro – Arquimedes dera-se por vencido. Durante um banho, contudo, percebeu que, quando entrava na banheira cheia d'água, uma quantidade de água era derramada no chão. Aplicando o método aristotélico da enumeração indutiva, Arquimedes pôde concluir que o volume da água derramada correspondia ao volume do seu corpo (que foi denominado, posteriormente, "princípio do empuxo"). Feliz da vida com sua conclusão, o matemático teria esquecido de que estava no banho e saiu correndo nu pelas ruas de Siracusa, gritando *Eureka! Eureka!* ("Descobri! Descobri!"). Após sair do seu estado de euforia, Arquimedes teria mergulhado a coroa em um recipiente com água e, desse modo, conseguiu satisfazer a curiosidade de seu primo (que imediatamente enviou seus guardas para buscar o ourives, agora comprovadamente desonesto).

Seja lá como for – e jamais saberemos se Arquimedes descuroou das conveniências sociais ou não –, a narrativa nos fornece um sentido claro do termo heurística, ou seja, "descoberta", a partir da especulação racional.

Kant refere-se à Filosofia como *uma simples idéia de uma ciência possível*, que em parte alguma existe concretamente e, ao conhecimento, como a busca das proposições sintéticas possíveis e a sua demonstração. A Filosofia, como ciência transcendental que visa à ampliação do conhecimento tem duas vertentes: a Crítica e a Metafísica.

A Crítica trata da sensibilidade e do entendimento, estudando as formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, e relacionando-os às categorias, para chegar ao modo como se dão as cognições. O espaço e o tempo são as condições de possibilidade para que possamos abordar os objetos que se apresentam a nós, os fenômenos. Esses objetos jamais são reais, mas são o modo como o real e o sujeito do conhecimento, enquanto tal, se relacionam. O mundo real das coisas em si como são, não pode ser por nós conhecido, pode somente ser pensado.

No que concerne à Metafísica, Kant diz que é a apresentação de um sistema completo de conhecimentos que abrange os conceitos adquiridos pela razão, ou seja, é um sistema de compreensão de mundo, e se divide em uma parte teórica, a metafísica da natureza, que compreende os conceitos acerca dos fenômenos como os interpretamos e as suas relações; e em uma parte prática, a metafísica dos costumes, que compreende os princípios necessários segundo os quais se precisa fazer algo, ou deixar de fazê-lo. Quanto à matemática e à ciência da natureza, são instrumentos do pensamento, não são o conhecimento das coisas propriamente dito.

Estabelecendo novos parâmetros para a Metafísica, Kant procura uma forma de verdade. Na sua *Lógica* ele diz:

Uma perfeição principal do conhecimento, e mesmo a condição essencial e inseparável de toda sua perfeição, é a verdade (Wahrheit). A verdade, diz-se, consiste no acordo do conhecimento com o objeto. Conforme essa definição meramente nominal, para valer como verda-

deiro, meu conhecimento deve concordar com o objeto. Ora, só posso comparar o objeto com meu conhecimento a partir do que nele conheço. Meu conhecimento deve, portanto, ele próprio se confirmar, o que para a verdade, ainda está longe de ser suficiente: como o objeto está fora de mim e o conhecimento em mim, sempre posso ainda julgar se meu conhecimento do objeto concorda com meu conhecimento do objeto. (...) Com efeito, aqui se pergunta se há e em que medida há um critério da verdade que seja certo, universal e de aplicação útil, pois é isto que deve significar a questão: que é a verdade? (KANT, 1998, p. 81).

Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant trata da faculdade de julgar, o discernimento, uma vez já estudadas as representações. Ele desenvolve uma teoria acerca dos sentimentos e da vontade, ou seja, do gosto e das finalidades, da estética (*aesthesis*) e da teleologia. Os sentimentos de prazer ou desprazer são sentidos ou tidos, mas não intuídos, pois não são representações intuitivas, eles partem de representações já existentes. “Os sentimentos não são representações de coisa alguma, nem mesmo do sujeito, e não podem ser utilizados para fins da legislação teórica ou prática” (LOPARIC, 1992, p. 51).

O que consideramos belo nas representações imagéticas tem um fim em si mesmo, o de ser belo e aprazível aos sentidos. Assim, a arte é autotélica (que tem sua finalidade em si mesma), vem dos sentidos e remete aos sentidos. Mas aquilo de que gostamos e queremos realizar, ou seja, aquilo de que se compõe nossa vontade, tem finalidade no mundo. Cumpriria agora entender como um sentimento tão interior como o gosto, deriva, pelo desejo, na vontade e na ação, e dá ensejo a este novo sentido teleológico. Então, o que transcorre na *Crítica da faculdade do juízo* é o desenrolar da tentativa de superação do hiato entre o aspecto cognitivo do ser humano e a sua existência prática, com a construção do âmbito dos desejos e das intenções como ponte entre a imaginação, o intelecto, o fazer no mundo e suas implicações morais.

Kant, distinguindo a história da natureza da história humana, afirma que a primeira iniciar-se-ia com o bem (obra de Deus), enquanto a segunda (que chama de História da Liberdade), com o surgimento da razão e do mal (obra do ser humano). Esse tema é exercitado nos seus trabalhos de Filosofia ética: a *Crítica da razão prática*, associada aos *Fundamentos da metafísica dos costumes* e à *Doutrina do Direito*. Neles, Kant desenvolve a sua ética, cujo objetivo é estabelecer uma moral universal, que regule o funcionamento dos atos humanos de modo a minorar os prejuízos advindos da índole humana. O objeto da ética é a lei moral, que, para Kant, existe independente de qualquer interesse material, mas orientada pela vontade livre e pelo amor próprio, tornando-se o vínculo do ser humano com a universalidade. O espírito humano seria livre, posto ser capaz do livre arbítrio, e a lei moral é uma questão voluntária da consciência. Esta lei moral, vontade da consciência, seria um juízo sintético, uma síntese geral não mediada pela experiência, uma escolha mental a que Kant denominou *Imperativo categórico*, que diz o seguinte: “age só, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal” (KANT, 1985, p. 70).

Entendamos como Kant chega a isso: o primeiro motivo humano é a necessidade, que precede, na prática, o desejo e a aversão. E a primeira necessidade é que haja a lei. A lei pressupõe que as coisas se movam de modo organizado e conseqüente, tornando previsíveis a natureza e a prática. A lei não é uma força coercitiva que incide sobre o devir daquilo ao qual se refere, seja qual for o objeto a que se refere, mas é a primeira atividade da razão, o primeiro ato volitivo, ou seja, é a primeira vontade que determina a ação e a consciência desta ação e daquela vontade. É a noção do fazer no sentido puro, em que se afirma a consciência do que vem a ser um ato e, neste sentido, é a razão imanente que institui e determina este seu objeto, que é a possibilidade da lei mesma. Enquanto a razão imanente constitui o processo racional que inicia com a lei, no caso da lei moral a consciência do ato é a de um ato que incide coercitivamente sobre a vontade. A lei ra-

cional, enquanto consciência de um ato da vontade transcendental que incide sobre a realidade, pode ser lei *a priori* e necessária como lei da razão transcendental.

A sensibilidade volitiva moral é já um esquema ordenado pela ação das leis da razão sobre uma realidade prática. O sentido do Direito, em seu aspecto subjetivo, apresenta-se como a autocoção pela liberdade. E o que dá sentido ao Direito positivo, que é a fixação da lei moral em suas múltiplas possibilidades de vir a ser praticada no mundo, é o fato de garantir a liberdade por meio da legitimação da lei moral.

Na *Doutrina do Direito*, Kant diz que cada ser humano tende a viver segundo seus gostos e à procura do bem-estar pessoal; ele parte da premissa de que todo ser humano, ainda que possa ser livre e, portanto, bom, tende à maldade. A fórmula segundo a qual a sociedade se constitui em um ritmo dialético de antagonismos obrigaria o ser humano a desejar uma lei apriorística, que cerceasse as inclinações de todos, pois os seres humanos, segundo as proposições de Kant na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), seriam os animais que não conseguem conviver em sociedade sem se destruírem mutuamente. Os seres humanos, por sua natureza, desagradariam a si mesmos e aos outros e, ainda que lograssem um estágio mais desenvolvido na educação e no gosto, estariam sempre inclinados à destruição dos seus pares. Para Kant, o ser humano é insociável por natureza e apenas se socializa com a finalidade de desenvolver suas disposições naturais.

A socialização, no entanto, é a forma de organização política, e a política é o fundamento sobre o qual se constitui o Direito, seja público ou privado, pois é o processo pelo qual as bases irracionais da sociedade são postas a descoberto, e a partir de então se torna possível uma esfera na qual, de forma objetiva e racional, ou seja, prospectiva, os seres humanos possam desenvolver suas inclinações e talentos, conquistando um maior grau de bem-estar e uma vida qualitativamente melhor.

A natureza quis que o ser humano tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão (KANT, 1983, p. 31).

Assim, tratando não da analítica dos conceitos, mas da **analítica da existência**, Kant reputa à natureza humana a vaidade, a inveja, a competitividade e o desejo de dominar e de ter o que não lhe pertence, e busca estabelecer um fundamento moral que possibilite o convívio por meio de um acordo comum, e não por meio de um acordo extorquido pelo exercício da força ou determinado pelo poder, o que podemos chamar de “constrangimento ao acordo”.

Tomando como ponto de partida o desejo, fato eminentemente psicológico e, portanto, como propensão à realização das inclinações, representação do mal, ainda que eventualmente ingênua, para cuja ordenação se instituiu historicamente o Direito Positivo, que seria a normatização da vida instintiva, Kant contempla o Direito como uma doutrina prescritiva que sistematiza a *tábua de coações* que deverão presidir as relações dos seres humanos em sociedade: “A ação que possa coadunar-se com a autonomia da vontade é permitida e a que não concorde com ela é proibida” (KANT, 1993, p. 61).

Kant separa o que concerne ao Direito positivo (*quid sit iuris*), que remete às leis determinadas que existiram ou existem em um certo tempo e lugar, do que concerne à justiça e à injustiça (*iustum et iniustum*), que é o aspecto transcendental do psiquismo humano, que faz com que se reconheça com a acuidade de um critério universal o que é justo ou injusto em qualquer tempo e lugar, e que, assim, é recíproco e igual para todos. Com esta idéia transcendental de moral recíproca, Kant pretende a total imparcialidade nos juízos e atos morais e uma equanimidade, na qual a prática do bem seria uma questão de amor próprio e, conseqüentemente, de amor ao

Assim como Kant constrói minuciosamente um sistema da formação dos conceitos pela razão (ou analítica dos conceitos), também analisa a subjetividade humana no que concerne aos fatos da ação humana no mundo (ou **analítica da existência**).

próximo. Sobre a produção moral filosófica de Kant, diz Esperanza Guisán, filósofa contemporânea espanhola:

A ênfase no princípio de imparcialidade ou universalidade, para começar, a valoração da boa vontade, da dignidade humana, da auto-estima, do contentamento consigo mesmo, são, sem dúvida, aspectos que merecem o respeito de qualquer ético teleológico que sabe que as conseqüências das ações não de ser entendidas em sentido global e em amplo espectro, e não no âmbito restrito das conseqüências particulares e imediatas (GUISÁN, 1988, p. 10).

Bem e mal seriam as duas categorias a liberdade que, enquanto contraditórias, implicariam obrigatoriamente o uso ativo do arbítrio pela vontade. A liberdade seria, então, a faculdade de escolha entre bem e mal, estabelecendo uma forma de liberdade bilateral de fazer ou não fazer determinada ação. Para Kant, a autonomia da vontade é liberdade, e liberdade é agir segundo o *imperativo categórico moral* que preceitua as ações retas. No âmbito do mundo contingente, toda a ação seria condenável se existisse sem o fundamento moral apriorístico e, portanto, o mal deveria ser juridicamente cerceado e corrigido. Em conformidade com a teologia moral cristã, o mal é visto como a privação do bem, que é uma das faces da verdade (*recta ratio*), e o pecado é a culpável negação do bem a ser punido, seja pela subjetividade moral, seja por um criador sábio que teria instituído o mal para que fosse exercitado dialeticamente o bem, e este exercício dialético ocorreria até o ponto em que o mal fosse suprimido. O bem, então, para Kant, é um fato da ação moral e é o cerceamento de um mal originário, para que seja dado lugar aos estatutos fundamentais que se apresentam como patrimônio espiritual da humanidade sob a forma de filosofia implícita, uma *Weltanschauung* (visão de mundo).

Esta filosofia se torna ponto de referência para todo o ato de pensar, que, livre de qualquer instrumentalização, deve reconhecer a prioridade do filosofar, do qual se originou e ao qual deve coerentemente servir. Assim, quando a razão consegue intuir e formar os princípios primeiros e universais do ser, e deles deduzir *correta e coerentemente*, para Kant, conclusões de ordem lógica e **deontológica**, então pode-se considerá-la uma razão reta, ou *orthòs logos, recta ratio*.

Deontologia

Do grego *déon, déontos*, o dever. É o estudo dos deveres morais.

(...) Todos os seres racionais estão sujeitos à lei de que cada um deles deve tratar-se a si mesmo e tratar a todos os demais, nunca como simples meio, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim em si mesmo. (...) A necessidade prática de agir segundo esse princípio, é dizer-se, o dever, não repousa em sentimentos, impulsos e inclinações, mas somente na relação dos seres racionais entre si (KANT, 1985, p. 84-85).

O imperativo categórico seria um ponto central para os remetimentos das suposições morais, que satisfaria a um desejo humano universal de moral, sem que ele decaísse na rudeza do *estado de natureza*, ou seja, um teórico estado primevo, do qual os seres humanos, pela ilustração, poderiam sair para alcançar uma igualdade de direitos e deveres sob a lei, e não sob o jugo de um governante ou de uma ideologia. A frase *age só, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal*, vai significar, “só faça aquilo que você crê que possa ser feito por todos e a todos, inclusive a você”, e implica uma consciência subjetiva de igualdade e justiça, e de compartilhamento de uma humanidade comum aos outros seres humanos, não só com os vizinhos próximos, mas com a humanidade universalmente vista.

Com a finalidade de encontrar um grau razoável de cientificidade para a moral diante da mutabilidade do *ethos*, ou seja, uma universalidade para os princípios morais, Kant usa um conceito analítico, irrefutável com validade cognitiva, para estabelecer um

princípio que é, no entanto, uma decorrência cultural e com consequências culturais. A partir da concepção de vontade como uma faculdade que alguém possui de determinar-se a si mesmo, agindo de acordo com a representação de certas leis, o imperativo moral, do modo como o aplica Kant, ainda que qualificando-o como fundamento de determinação da vontade, torna-se uma lei formulada segundo estabelecimentos da cultura, em um determinado contexto e neste contexto cultural é passível de ser universal.

É no âmbito do Esclarecimento que se torna possível a idéia de universalidade, permitindo-se pensar uma sociedade de seres humanos conscientes que reconhecem seu desejo de ordem geral como uma vontade universal, capaz de conjugar as particularidades em uma totalidade. E é neste mesmo âmbito que se constitui a idéia de sistema, que é a ordenação dos elementos das idéias de generalidade, universalidade e totalidade. Como nos diz Loparic:

A razão humana legisladora pode muito, mas não pode tudo. O seu uso teórico tem limites externos, os do território da experiência possível, além dos quais não pode impor suas leis. Se quiser ser crítica, ela tem que reconhecer sua impotência ante um supra-sensível, o incognoscível substrato da natureza (LOPARIC, 1991, p. 3).

modo a facultá-los a superação do “estado da natureza”, em que os seres humanos se encontram restritos à materialidade imediata, ou seja, são meramente objetos em um mundo de objetos.

Hegel, a consciência e o espírito

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tem sido objeto tanto de elogios extravagantes quanto de ataques mordazes. De certo, podemos tecer inúmeras críticas à sua obra, mas não podemos deixar de reconhecer a sua importância no desenvolvimento do pensamento moderno, designadamente no desenvolvimento da Filosofia do século XIX, assim como das Ciências Sociais em geral.



Figura 14.5: Retrato de Hegel – Jakob Schlesinger, 1831, óleo sobre tela.

Fonte: http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Bild:Hegel_portrait_by_Schlesinger_1831.jpg&filetimestamp=20060306085633

Hegel criticou, em suas obras, o pensamento filosófico iluminista, enquanto um pensamento que gerava uma ruptura entre sujeito e mundo. Para ele, a busca do pensamento não poderia permanecer centrada na subjetividade ou, melhor dito, no lado subjetivo do processo de sua elaboração. Quis, então, transcender a subjetividade e buscar nas palavras e nas expressões uma filosofia transcendental da subjetividade, que fosse capaz de pensar a partir da própria coisa que pensa.

No sistema hegeliano, há uma crítica do indivíduo moderno “consciente de si” que aspira a um conhecimento unilateral das coisas, o que era, para ele, uma ilusão. Segundo L. Bicca:

Na filosofia de Hegel é encontrável, portanto, uma tentativa de se pensar a constituição da subjetividade que vai além dos moldes, então consagrados, que privilegiavam a auto-reflexão. Os racionalismos auto-reflexivos, como tematizações filosóficas da subjetividade, consideram-na enquanto tal, isto é, em geral, universalmente, não se preocupando para efeito de fundamentação com a subjetividade de cada indivíduo na sua particularidade. Acompanham aqui a tradição metafísica na tese de que todo indivíduo humano, abstraindo-se pelo pensamento, é capaz de elevar-se ao universal (BICCA, 1997, p. 174).

Esse *elevar-se ao universal* garantiria a liberdade do espírito humano, que é a liberdade da razão. Segundo Thadeu Weber,

A liberdade é, indiscutivelmente, o tema central da filosofia de Hegel. Recebe, no entanto, diferentes interpretações ou, se preferirmos, diferentes leituras. Uns consideram seu sistema como sendo predominantemente necessário, sistema no qual impera um determinismo lógico que absorve progressivamente as alternativas contingentes. O intuito de Hegel, nessa interpretação, seria o de fazer uma defesa incondicional do Estado

prussiano. Liberdade, nesse caso, seria a interiorização da necessidade. Outros procuram lê-lo como sistema de liberdade, no qual haveria equilíbrio entre o necessário e o contingente. (...) São certas ambigüidades dos textos de Hegel que induzem a esses tipos de leitura. Requer-se, portanto, uma análise dos mesmos na tentativa de trazer alguma contribuição (...) (WEBER, 1993, p. 9-10).

Vamos, então, conhecer as linhas gerais do pensamento de Hegel.

Hegel construiu um complexo sistema filosófico em suas obras, e destacamos, dentre elas: a *Fenomenologia do espírito* (1807), a *Ciência da Lógica* (1812-16) e a *Filosofia do Direito* (1821). Suas principais conclusões foram a noção do real como sendo inteligível em termos racionais – ou, em linguagem hegeliana, *ideais* – e a noção do real como um processo evolutivo, dinâmico.

Sobre a *Fenomenologia do espírito*, Henrique Vaz nos diz:

Não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a *Crítica da Razão Pura* (...) é, sobretudo, a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos. (...) Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do sentido do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. Quem fala de experiência fala de sujeito e significação, de sujeito e objeto. A intenção de Hegel na *Fenomenologia do Espírito* é articular com o fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu afrontamento com

o mundo objetivo. “Ciência da experiência da consciência”; esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra (VAZ, 1992, p. 9-10).

A *Ciência da Lógica*, por seu turno, pode ser vista como uma doutrina das categorias, entendendo-se “categorias” como os caracteres universais do real. Em outras palavras, Hegel critica o pensamento moderno da auto-referência puramente intelectual, por sua distância e abstração radical dos produtos espontâneos da consciência quotidiana e da linguagem comum. Não que descartasse como irrisórios os processos da subjetividade, longe disso, mas busca uma mediação e transição entre os dois níveis de linguagem, empreendendo uma reinterpretação e redefinição anti-solipista da subjetividade pela transformação dialética do conceito de consciência de si que se desdobra no conceito de *espírito*.

É importante fazer aqui um parêntese. Quando Hegel fala em “espírito”, este termo não deve ser entendido no sentido quotidiano, corriqueiro, do senso comum. O “espírito”, em Hegel, não é nenhum tipo de entidade espiritual, mas sim a *forma*, ou a *idéia* do ser das entidades. Esta *forma* (ou *idéia*) do ser não é estabelecida de uma vez para sempre, mas vem à luz por meio de um processo dialético. No curso desse processo, a realidade se constitui “espiritualmente” ou, diríamos atualmente, se constitui como *conceito*. Não se trata, então, de um processo no qual a realidade vai se “espiritualizando”, como se poderia interpretar superficialmente. Trata-se, ao contrário, de que a realidade, mediante o processo dialético, converte-se em conceito para nós, em *idéia*, em *espírito*. Daí, nesse sentido a *Fenomenologia do espírito* pode ser denominada, também, de “lógica da *idéia*”. E na lógica da *idéia*, o passo inicial é pensar o ser. O ser que é, ao mesmo tempo, a noção mais universal e a mais indeterminada.

Pensar o ser é abstrair, inicialmente, do ser determinado, o que significa, para Hegel, negar o ser. Mas tal negação do ser é superada pela negação da negação, pelo *devir*, que é a síntese entre o ser e o nada. O resultado do devir é a *existência (das Dasein)*, enquanto “ser determinado”. Como o caráter determinado do ser é o equivalente a um limite, o ser de que se trata tem de ser limitado. Qualidade, quantidade e medida são, portanto, o primeiro momento do sistema dialético do ser, isto é, do ser enquanto *ser-em-si*. Como segundo momento, aparece o ser em sua manifestação, como *fenômeno*, ou, como diz Hegel, em sua *verdade*.

Temos, então, os três momentos do espírito:

- 1) o *espírito subjetivo*, referente ao indivíduo e à consciência individual;
- 2) o *espírito objetivo*, referente às instituições e aos costumes produzidos pelos seres humanos na história;
- 3) o *espírito absoluto*, o espírito que se compreende a si mesmo.

Segundo Thadeu Weber,

... Hegel trata do ser como *das Dasein* (existência). *Dasein* é um ser determinado; uma determinação que existe, uma qualidade. Mediante a qualidade, algo se distingue de outro. Determinação de algo como existente significa negá-la de outra. Afirmar é o negar de outro. Isso nos fará entender como o absoluto, ao se negar, se determina. E se determina como finito e contingente. É a determinação do ser que permite distinguir o infinito do finito, ou o absoluto como infinito e o absoluto em suas determinações (finitas). O infinito, ao se negar, se determina. (...)

Na *Enciclopédia*, Hegel insiste na sua tese de que a filosofia tem como seu conteúdo a efetividade (*Wirklichkeit*), que é um campo muito mais limitado do que o do existente. (...) Sob o prisma filosófico e no que diz respeito

ao ponto de vista formal, Hegel supõe que se saiba que a “existência (das Dasein) é, em parte, aparência (*Erscheinung*) e somente em parte efetividade (*Wirklichkeit*)”. O que Hegel quer dizer é que, no âmbito da existência, há uma diversidade de contingências e aparências, que somente, em parte, constituem o efetivo (WEBER, 1993, p. 24-25).

Para Hegel, então, a tarefa da Filosofia era a de superar o conhecimento limitado das coisas, a fim de alcançar o saber absoluto, ou seja, o saber da *coisa-em-si*. Em outras palavras, o saber do *conceito*. A partir da consciência finita, o sistema hegeliano busca o *absoluto*, realizando a unidade entre *ser* e *pensar*, harmonizando subjetividade e objetividade.

O *conceito* é, então, a síntese dos dois momentos do *ser*, é a união do *ser* e da *essência*. Hegel defendeu a idéia de que havia uma estrutura subjacente ao mundo, e de que tal estrutura podia ser compreendida mediante a apreensão do conteúdo de *conceitos* ou categorias fundamentais, que estariam co-relacionados, de modo a formar uma série, ou uma progressão, que determinaria a si mesma.

Eis, aqui, a célebre “dialética hegeliana”. O raciocínio dialético parte da premissa de que o que se pode dizer de um conceito gera o seu contraditório, sendo que o conceito e o seu oposto, em conjunto, dão origem a uma idéia posterior, derivada, que representaria o que é essencial nos dois primeiros. Mas esta idéia posterior, a síntese, gera também o seu oposto e, assim, recomeça o processo dialético. E como, para Hegel, o mundo dos fenômenos é interpretável como sendo a expressão de relações *ideais* (racionais), compete à lógica (a lógica concebida por Hegel, é claro), articular tais relações. Segue-se, então, que tanto a “natureza” quanto o “espírito”, em outras palavras, os fenômenos e a razão humana devem ser tratados de acordo com leis dialéticas.

Hegel explora, então, o sentido do “eu” da filosofia racionalista, evidenciando a contraditoriedade aí envolvida. Segundo Hegel:

Quando digo eu, tenho em mente a mim como esta pessoa singular, inteiramente determinada. Na verdade, não expresso com isso, todavia, nada de particular sobre mim. Eu também o é qualquer outro, e na medida em que me designo como eu, decerto tenho a mim em mente, este singular; expresso entretanto ao mesmo tempo algo inteiramente universal. (...) Todo homem é um universo de representações, que estão sepultadas na noite do eu. O eu é assim o universal no qual faz-se abstração de tudo que é particular, no qual, porém ao mesmo tempo, tudo se acha encoberto. (...) Primariamente nós usamos o eu de modo inteiramente trivial, e é somente a reflexão filosófica quem o torna um objeto de consideração. (...) O eu, porém, está em tudo ou em tudo está contido o pensamento. O homem é, então, sempre pensante, mesmo quando apenas contempla; considera algo, ele considera isto sempre como algo universal, um singular fixo, destaca-o, afasta com isso sua atenção de tudo o mais, toma-o como algo abstrato e universal, ainda que apenas formalmente universal (HEGEL, 1911, p. 83).

Parece obscuro, não é mesmo? Mas é só aparentemente obscuro, pois Hegel o expressou em alto estilo retórico, e nossa época tem assistido a um depauperamento cultural muito grande, que se expressa na dificuldade que, em geral, as pessoas sentem quando se deparam com textos que ultrapassam o mero tom coloquial. Vamos tentar, então, compreender os conceitos-chave do pensamento hegeliano, buscando uma via de acesso a um pensamento que se tornou um marco para a história da Filosofia ocidental.

O pronome pessoal “eu”, que expressa uma estrutura universal de subjetividade, é, para Hegel, um elemento insuficiente para a determinação da individualidade. Usando esse pronome, obtém-se apenas uma referência a si como sujeito, mas o pronome não permite nada além da expressão de um exemplo entre muitos “eu”. Na *Ciência da Lógica*, Hegel examina o termo “eu”, no sentido de que tal termo designa, de fato, uma entidade abstrata, que

é deduzida de muitos atos singulares de consciência, atos que são comuns a muitas pessoas. Do mesmo modo, o pronome “eu” designa também a singularidade de uma pessoa tomada individualmente, em contraposição a qualquer outra pessoa. Hegel, então, quis escapar de tal problema, buscando algo concreto no qual a subjetividade pudesse se firmar, e reúne subjetividade e mundo no conceito de *espírito*.

Para Hegel, o indivíduo reduzido a si mesmo não passa de uma abstração da razão humana. Por isso, ele toma como a unidade de sua filosofia não o ser humano individual, mas uma unidade orgânica e universal, o *povo*. Para Hegel, o *povo* é uma realidade histórica que ultrapassa o indivíduo, mas que lhe permite encontrar-se a si mesmo sob uma forma objetiva. O “mundo do espírito”, descrito na *Fenomenologia do espírito*, não é um mundo subjetivo e individual, mas o mundo objetivo do *povo*. Hegel pensa a vida espiritual como a vida de um povo. Os termos que utiliza são característicos: fala do *espírito do povo* (em alemão, *Volksg Geist*), da *alma do povo* (*Seele des Volks*), do *gênio do povo* (*Genius des Volks*). Ele buscava, abandonando o individualismo, um espírito concreto que, para ele, se apresentaria na história do mundo sob a forma de um povo.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel busca, então, compreender e explicitar a relação entre a consciência crítica ou filosófica e a consciência comum. Isso porque o conhecimento não se oferece imediatamente à consciência imersa na imediatez da vida cotidiana. O conhecimento requer dedicação e trabalho paciente do próprio espírito sobre si mesmo, em busca do *si mesmo*. E essa busca é, ao mesmo tempo, a sua transformação. Desse modo, o *eu* hegeliano não é o *eu* formado por uma atividade puramente interior de apreensão de si mesmo, e sim, o produto de uma atividade mediada pela interação e interlocução de atores conscientes de si. É, segundo Hegel, o *eu que é um nós, nós que é eu* (HEGEL, 1992, p. 140).

Para Hegel, a Filosofia nasceu com a pergunta pelo ser do ente. Precisamente na Grécia, o pensamento desdobrou-se na busca do uno na multiplicidade da realidade. Mesmo que tenham ocorrido diferentes caminhos nessa busca, com a negação do múltiplo da realidade em favor do uno, ou a negação deste em favor daquele, a questão fundamental da busca filosófica teria permanecido a mesma: a procura do princípio do ser. Que todo particular exista em razão do universal foi, segundo Hegel, a razão originária do pensamento grego.

Hegel acreditava que, em relação ao saber, o universal era elevado à consciência como fundamento do ente e, em relação ao pensamento, este é um conhecer a partir do “princípio” (*arché*), que o fundamenta como idéia, como *logos* imanente no mundo. Inserido nesse mundo do pensar, Hegel queria pensar o mesmo problema dos gregos: o da totalidade e unidade do múltiplo. E o múltiplo encontrava sua concretude quando enraizado num universal. Nesse sentido, aqui se funda o conceito hegeliano de *realidade*: ela está sempre ligada com o *abstrato*; o *particular* com o *universal*; a *parte* com o *todo*; o *finito* com o *infinito*. Portanto, Hegel se afastou das abstrações de uma compreensão de ser apartado do entendimento, e procurou a razão do ente no próprio ente, ou seja, na realidade que age em todo o real. O ente existiria, então, como *momento*, isto é, como concretização da idéia, da razão. O ser é a razão, e a razão é o ser. Assim, Hegel nega a separação de pensamento e de ser em dois mundos distintos e, nesse sentido, é incorreto atribuir-lhe qualquer tipo de tendência nominalista. Hegel não coloca o pensamento acima do ser e nem separa o mundo dos fenômenos do mundo das idéias, mas perscruta o ente na sua essência. Seu pensamento, então, é idealista, pois a idéia, a razão, é que dá ao ente a sua essência e compreende o real no todo de uma realidade.

Daí resulta o sistema hegeliano, um sistema que compreende o real de um modo totalizante. Seu sistema quis ser a unidade sintética do múltiplo reunido no universal da razão, que não

pode existir sem o particular, entendido como particularização do universal. O Absoluto é o resultado do seu próprio processo, é Espírito que, ao se desdobrar no real, se conhece como pensamento ativo, enquanto ser.

A razão engendra o ser no pensamento e cria o mundo para si. Esta razão criadora é o próprio ser, e todo o ente é apenas *momento* deste ser na totalidade do Espírito. Hegel quis ser um “novo Aristóteles”, querendo buscar o particular no universal, compreendendo este particular como razão criadora que se conhece e reconhece nas suas criaturas. O real é, para ele, a realidade em todas as particularizações da razão determinante e englobante. E, diante desta unidade, o múltiplo e o particular não desaparecem, mas antes o uno se torna realidade no múltiplo. Isso significa pensar a realidade como processo, como movimento, e não somente como um objeto apartado do sujeito.

Hegel promove, então, uma grande crítica à filosofia racionalista moderna, a partir da crítica à noção de subjetividade, atingindo as concepções do sujeito como *eu puro*. A subjetividade absoluta, para Hegel, é mais uma intersubjetividade, ou uma “trans-subjetividade”. Assim, afasta-se da compreensão de tipo cartesiano do processo do pensamento, como interioridade tratada em separado de toda exterioridade, que em alguns casos, como em Berkeley, chegava a se separar do próprio corpo de quem pensa.

O conceito hegeliano de sujeito não significa, pois, uma universalidade abstrata, e sim um universal concreto, ou seja, mediado e integrado com o particular, com as demais individualidades agentes e com o mundo. De acordo com Hegel, a consciência de si não é um dado imediato, nem uma intuição puramente intelectual, nem alguma forma de autocompreensão puramente interior ao sujeito, mas é um produto – ou conseqüência – de um processo que pressupõe simultaneamente *exteriorização* e *interiorização*, *distanciamento* e *identificação*, entre sujeito, outros sujeitos e mundo.

A realidade, enquanto Espírito, se caracteriza por diversos momentos sucessivos. A realidade não é estática, mas dinâmica, e em seu movimento, os diversos momentos se contradizem sem, contudo, perderem a unidade do processo. A esse movimento, Hegel chamou *dialética*.

É preciso ressaltar que, embora o termo *dialética* seja, como você já viu, muito antigo, Hegel deu-lhe um novo sentido. Para ele, dialética não era um método de pensamento, mas o próprio movimento da realidade.

Para ele, o conhecimento não é representação de algo externo pelo sujeito; a representação por um sujeito de um objeto é parte integrante do sujeito e do objeto. A consciência não é só consciência do objeto, mas também consciência de si. O objeto, então, nem é algo exterior ao sujeito, nem é um simples conteúdo de consciência. Em outros termos, Hegel defende uma interação entre ambos, e não uma redução de um a outro.

Tudo o que o conhecimento sensível pode enunciar de um objeto é dizer que é. Certamente, pode-se enriquecer esta noção, ao apreender o objeto por meio de determinações espaciais e temporais diversas. Mas tais determinações, para Hegel, só têm sentido se forem universalizadas. Só pela universalização dos significados dos termos com os quais pretendemos descrever os dados sensíveis – supostamente imediatos – podemos alcançar um conhecimento válido sobre eles. O pensamento, então, deve ultrapassar os dados sensíveis e encontrar o que poderia fundamentá-los. Mas o momento que segue ao da percepção sensível não é suficiente.

O real, para Hegel, é puro devir, no qual um momento (*tese*) gera a sua contradição (*antítese*), o que leva a outro momento (*síntese*), e assim indefinidamente. É, então, num movimento em espiral que se processa a dinâmica da realidade, expressa por Hegel nos conceitos de *tese*, *antítese* e *síntese*. Cada momento final, ou *síntese* de outros momentos, torna-se a *tese* de um momento posterior. É nesse movimento do real que o *espírito* se realiza, e tal movimento se

processa em três momentos: o momento do *ser-em-si*; o do *ser outro*, ou *fora-de-si*, e o momento do retorno: o *ser para si*.

Vejamos um exemplo do próprio Hegel:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e pode-se dizer que é refutado pela flor. Igualmente, a flor se explica por meio do fruto como um falso existir da planta, e o fruto surge em lugar da flor como verdade da planta. Essas formas não apenas se distinguem, mas se repetem como incompatíveis entre si. Mas a sua natureza fluida as torna, ao mesmo tempo, momentos da unidade orgânica na qual não somente não entram em conflito, mas uma existe tão necessariamente quanto a outra; e é essa igual necessidade que unicamente constitui a vida do todo (HEGEL, 1992, p. 6).

O raciocínio dialético parte do pressuposto de que um conceito (ou *momento*) gera o seu oposto, com o conceito e o seu oposto, dando origem a uma idéia posterior. Para Hegel, então, o *espírito* se dá na história, que se desenvolve em fases determinadas, cada qual intimamente relacionada com a precedente. E o conceito central em função do que compreende o movimento do espírito na história é o conceito de *povo*. Cada povo é um *sujeito* com seu próprio princípio, que determina e relaciona os diferentes aspectos da sua vida – o político, o moral, o artístico, o religioso, o científico etc. Os sujeitos individuais, ou seja, as pessoas, só parcialmente interferem no movimento da história, pois suas ações devem ser analisadas dentro do contexto histórico que as torna necessárias. Desse modo, noções como o *espírito do povo*, *necessidades de uma época* assumem uma importância vital para a compreensão do sistema hegeliano.

Para Hegel, este problema do ser encontra solução no *método dialético*, no qual o finito é um momento do devir do infinito. O *Espírito Absoluto* de Hegel é expressão de uma totalidade idealista que em si tudo concebe. Todo real, portanto, seria um momento da dialética

real do *espírito* que tudo une e tudo concilia, e diante dele, depois de alcançada sua realização, nada existe que lhe seja antagônico. O *espírito* é o próprio processo dialético, cujo resultado assegura a pluralidade dos momentos. E, assim, a consciência atinge a *liberdade*, ou seja, a unidade entre *ser* e *pensar*, entre *subjetividade* e *objetividade*.

Concluimos com algumas observações de F. Châtelet:

Que diz o filósofo? Que só através do diálogo se oferece ao homem, fascinado e torturado pela violência e pelo medo, uma saída. Depois de verificado o ridículo das opiniões quando mais nada resta senão as incoordenáveis ruínas dos pareceres contraditórios, subsiste a fala. No fundo desta extrema pobreza, está o grande rio que alimentará todas as searas. Esse rio chama-se *Ciência* e o seu movimento é o discurso. Pois se o homem fala e quer falar, que consinta em querer ser, deliberadamente e em qualquer dificuldade ou perigo em que se encontre, um animal cuja essência é falar, isto é, dirigir-se a outrem; que se apóie sobre a fala como no seu próprio bem, e se esforce por dela obter o que mais deseje.

Eis o sentido da sua aposta filosófica: no diálogo, graças ao poder exaltante que este suscita, cria-se pouco a pouco, e malgrado os obstáculos gerados pela persistência dos interesses, um tipo de discurso que cada um, qualquer que seja a sua situação de origem e esteja no plano subjetivo em que estiver, é obrigado, finalmente, a aceitar como o único discurso que corretamente se pode ter sobre este ou aquele assunto. Tal discurso foi qualificado [por Hegel] como universal.

(...) todo o interlocutor real e, portanto, possível, deve concordar que não poderia dizer-se de outro modo o que acaba de ser dito e que, desde logo, se transforma em *texto* ou, se se prefere, em *ciência* (CHÂTELET, 1985, p. 37).

E Châtelet define, então, a prática do filósofo:

Essa prática é a legitimação, e o seu ato é exatamente o diálogo. Aparentemente, há no diálogo uma força limitativa. E não se organiza a argumentação, a maioria das vezes, em torno de lugares-comuns, em torno de experiências reduzidas ao menor múltiplo comum? De fato, no seio da mais medíocre troca de palavras há algo de mais profundo, que será o método da ciência. Com efeito, aquele que argumenta não pode contentar-se com exprimir o seu pensamento, com afirmá-lo; a frase por ele enunciada deve, no seu próprio enunciado, explicar por que se apresenta assim, com esse vocabulário e com essa sintaxe e, finalmente, terá ela mais valor e uma informação mais ampla do que qualquer outra frase enunciada sobre o mesmo assunto. Vê-se que não é por acaso ou por contingentes razões estilísticas que o pensamento filosófico, mestre e senhor dele mesmo, se exprime, inicialmente, como diálogo. Ele (e a dialética que implica) é, por assim dizer, a forma necessária na qual e pela qual se cria a universalidade (CHÂTELET, 1985, p. 38).



Atende ao Objetivo 2

2. Segundo Hegel, no prefácio à *Fenomenologia do espírito*:

O saber tal como ele é primariamente, ou o espírito imediato, é o que é desprovido de espírito, a consciência sensível. Para tornar-se propriamente saber, ou para produzir o elemento da ciência – o qual é seu próprio conceito puro –, ele tem de se elaborar através de um longo caminho (HEGEL, 1992).

Refleta e interprete as afirmações de Hegel, sintetizando os principais momentos do seu raciocínio dialético.

Resposta Comentada

O longo caminho da consciência em busca do absoluto é expresso no movimento dialético, que se caracteriza por diversos momentos, sucessivos e contraditórios. Tanto a realidade quanto o pensamento são dinâmicos, e não estáticos, apresentando momentos que se contradizem sem, no entanto, perderem sua unidade, levando a consciência a um crescente auto-enriquecimento. O movimento do real – que é o próprio movimento do espírito – é entendido como um processo em três momentos (o *ser-em-si*; o *fora-de-si* e o *ser-para-si*). Observe no exemplo da planta que apresentamos nesta aula, usado pelo próprio Hegel, como esses momentos são apresentados. A semente é o *ser-em-si*, mas morre como semente para, então, desabrochar *fora-de-si*, a fim de, desdobrando-se, tornar-se *ser-para-si*, ou seja, a planta em sua plenitude. Esses momentos correspondem à *tese*, à *antítese* e à *síntese*, que se sucedem em espiral. O longo caminho do pensamento, que deve se colocar no ponto de vista do absoluto, é o caminho da *razão*, pelo qual, para Hegel, a consciência supera o entendimento imediato da consciência sensível, alcançando o conhecimento da *coisa-em-si*.



Considerações Finais

Parece-nos hoje que a proposta iluminista não se realizou, posto que, alguns séculos depois, esta via teórica, posta em prática, não levou à consecução dos fins almejados, pois o esclarecimento das populações ainda não as tornou mais felizes. Parece-nos também que esta fé na total autonomia das capacidades humanas era um exagero que as culturas atuais ultrapassaram. Mas, em realidade, vemos diariamente como nós ainda seguimos diretamente tal crença no progresso e a proposta de domínio e controle da natureza, que não se mitigam a despeito da criação de alternativas filantrópicas, pedagógicas ou ambientalistas. O físico, astrônomo e professor, Marcelo Gleiser (1959 –), conhecido pela divulgação que faz da ciência e por sua luta contra o dogmatismo científico, diz:

Quando resolvi que queria ser físico, tinha em mente um caminho bem claro: queria participar da busca pelas leis que estão por trás de tudo o que existe na natureza, as leis que ditam desde a origem do Universo até o comportamento dos átomos e das partículas da matéria. Inspirado por livros como *A evolução da Física*, de Leopold Infeld e Albert Einstein, entendi que essas eram as grandes crenças da ciência física. Que a diversidade do mundo é uma ilusão dos sentidos. Ocultas entre as aparências estão essas leis fundamentais, esperando para serem descobertas.

Poderíamos interpretar esse texto como a crença de que tudo na vida e no mundo segue leis estabelecidas *a priori* por uma entidade metafísica como um **demiurgo**, ou poderíamos pensar que estas leis que estão por trás de tudo, esperando para serem descobertas, são apenas as formas do nosso pensamento, que não chegamos a compreender, apesar do nosso desejo de que haja uma totalidade organizada, um *kosmos* ordenado que em algum lugar do tempo se perdeu para nós.

Demiurgo

Do vocábulo grego *demiourgos*, significa "artista" ou "artesão".

Os *demiurgois* eram artistas e artesãos na Grécia Antiga, que, como seus correspondentes modernos, criam realidades a partir de idéias.

Continuando a ler o texto do cientista, vamos ver que ele utiliza os exemplos do pensamento matemático como modelo:

O ápice do conhecimento, a coroação da razão humana, seria revelar o plano da Criação. Como escreveu Stephen Hawking, em *Uma breve história do tempo*, a descoberta dessas leis, da unificação de todos os processos naturais, seria equivalente a conhecer a “mente de Deus”. (...) Os filósofos da escola de Pitágoras (...) acreditavam que a essência da natureza era matemática: os números, e as relações entre eles, descrevem tudo o que ocorre. (...)

O exemplo do triângulo torna isso claro, já que os comprimentos dos três lados do triângulo são dados por números relacionados por uma equação. Formas e números, portanto, expressam a realidade. Para Platão (...) a essência da realidade era geométrica, e só podia ser contemplada pela mente. O arquiteto do cosmo era um geômetra. (...) Galileu, Kepler e, mais tarde, Newton, abraçaram a geometria como a língua da natureza. (...) Por trás da diversidade dos fenômenos naturais, além das distorções da nossa percepção da realidade, há uma ordem que pode ser expressa em termos matemáticos. Essa ordem é a expressão máxima da verdade, e cabe ao cientista desvendá-la. É ela a “mente de Deus”. Mas a avidez com que a idéia de unificação de tudo é buscada, indica algo mais profundo. (...) Não encontramos (ainda) indícios de que ela exista. Talvez porque seja mesmo muito sutil, ou talvez porque seja uma ilusão, um mito (GLEISER, 2008).

Nesse artigo, podemos perceber que há uma crença, mais ou menos geral, de que a razão humana é capaz de desvendar e vir a conhecer as “leis” da natureza e as intenções de um criador da Terra, sem se aventar a possibilidade, mais plausível, de que a formulação de leis, que são criações do raciocínio, é a maneira

humana de compreender os fenômenos, circunscrevendo-os nas suas estruturas de pensamento. A razão humana traz aqueles aspectos dos fenômenos que é capaz de perceber pelos seus mecanismos sensíveis, para a linguagem e, depois, expressando estes fenômenos, elaborados por seu universo cognitivo, com as palavras da sua língua. A razão iluminista, que persiste até hoje, acredita que haja leis fundamentais ocultas entre as aparências, esperando para serem descobertas.

Remontemos a Vico, que não nega a importância do método matemático e causal como via para o conhecimento, dizendo que ele é apropriado à leitura dos fenômenos naturais, pois trata da aparência verossímil das coisas e, para unificar estas aparências, recolhe os seus traços mais marcantes, mais gerais. Para a circunscrição sistemática dos fenômenos naturais, este método de controle das variáveis reduz uma imensa gama de acontecimentos sucessivamente até chegar a uma única lei causal, da qual se deduzirá uma idéia universal do fenômeno estudado. Vico, então, propõe como instrumento de compreensão do mundo o modelo da vida humana no mundo, isto é, da história, na qual para cada acontecimento é possível encontrar uma infinidade de causas e, quanto maior o número de causas descobertas nas mais diferentes vertentes de observação, mais ampla e acurada será nossa compreensão do fenômeno.

Em um sistema totalizante, como a Filosofia Iluminista, podemos imaginar que os fenômenos naturais, e dentro deles o fenômeno humano, se concatenam em uma imensa rede de causalidade e derivação e cumpre à mente humana descobrir estas leis fixas que se repetem ao infinito. É, no entanto, mais sensato pensar que sabemos apenas a parte que nos cabe, muito particularmente, cada pessoa imbuída dos pressupostos do seu tempo, das condições culturais, sociais e econômicas do seu grupo, assim como cada pensador imagina um cosmos com o pressuposto das palavras do seu povo e com o conhecimento de certas disposições do seu ambiente.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, iniciaremos o estudo da Filosofia contemporânea, perguntando pelas principais questões que orientaram o pensamento e a busca do conhecimento em fins do século XIX e início do século XX.

História e Filosofia

Referências

Aula 8

ACKEN, A.V.; BOTTÉ, L.; LEEMAN, M. *Encyclopédie de la Mythologie*. Bruxelas: Sequoia, 1962.

CORNFORD, F. M. *Estudos de filosofia antiga: Sócrates, Platão, Aristóteles*. Coimbra: Atlântida Editora, 1969.

DURANT, W. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FERREIRA, A. Buarque de Holanda. *Novo Aurélio séc.XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 1

JASPERS, K. Platon. In: _____. *Les grands philosophes*. Paris: Plon, 1963.

KRÖNER, A. *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröner, 1969.

LAERTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 1988.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

.....
MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PLATÃO. *Os sofistas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *El banquete*, Fedón, Fedro. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.

RUSSELL, B. *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Gredos, 1946. 2 v.

SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. Rio Janeiro: Zahar, 1987.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1969.

Aula 9

ARISTÓTELES. *Categorías*. Madrid: Universitaria, 1988.

AUBENQUE, P. *Le probleme de l'Être chez Aristote*. Paris: PUF, 1966.

GOTTLIEB, A. *O sonho da razão: uma história da filosofia ocidental da Grécia ao Renascimento*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

JOLIVET, R. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROSS, D. *Aristotle*. New York: Routledge, 2004.

RUSSELL, B. *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Gredos, 1946. v. 2.

Aula 10

BEARD, M.; CRAWFORD, M. *The Late Roman Republic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

ARNIM, H. von (Ed). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1924. 3 v.

BELTRÃO, C. Lucretii poemata: A linguagem da política no De Rerum Natura. *Mirabilia. 7: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 2007: 9-21 (www.revistamirabilia.com)

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1978. Tomo I: A Antiguidade e a Idade Média.

BRUN, J. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

CÍCERO, M. T. *De finibus bonorum et malorum*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. Tome I et II.

_____. *Epistulae ad Atticum*. D. R. Shackleton-Bailey (Ed.) Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Classical Texts and Commentaries). L. III.

DIOGENES LAERTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 1988.

EPICURO. *Carta a Meneceu*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

ERNOUT, A; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2001.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamerica, 1975. 2 v.

GRIFFIN, M.; BARNES, J. *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

HORÁCIO. *Odes et Épodes*. F. Villeneuve (Ed.). Paris: Les Belles Lettres, 1964.

LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley and L.A.: University of California Press, 1986.

LONG, A. A. Pleasure and Social Virtue: the virtues of being Epicurean. In: FLASHAR, H.; GIGON, O. (Ed). *Aspects de la Philosophie Hellénistique*. Geneva: Entretiens Hardt, 1985.

LUCRÉCIO. *De Rerum Natura*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

MANSFIELD, J. Philosophy in the service of Scripture. In: DILLON, J.M.; LONG, A.A. *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Aula 11

ABELARDO, P. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Isagoge*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

BELTRÃO, C. História e narrativa: um ensaio hermenêutico nas confissões de Agostinho". *Revista Saeculum II*, João Pessoa, p. 25-32, 1996.

BERGSON, H. *Essais sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1988.

BOEHNER, P; GILSON, É. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BONI, L. A. As origens do pensamento medieval. In: BONI, L. A. *Razão e mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA, 1988.

_____. O surgimento das universidades e a questão do poder. In: BONI, L. A. *Razão e mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA, 1988.

CÍCERO. *De Officiis*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

DIOGENES LAERTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 1988.

ECO, U. *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Record, 1986.

- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1975. 2 v. .
- GADAMER, H. G. *Verdad y metodo*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 1.
- JEAUNEAU, É. *A Filosofia medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Paris: PUF, 1953.
- LIBERA, A. de. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MARITAIN, J. *Introdução geral à filosofia*. São Paulo: Agir, 1989.
- NASCIMENTO, C. A. R. A construção do conhecimento na Idade Média. In: BONI, L. A. *Razão e mística na Idade Média*. Rio de Janeiro: UNIVERTA, 1988.
- RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations*. Paris: Éd. du Seuil, 1969.
- RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. Brasília: Editora da UnB, 1982. v. 2.
- SÃO VICTOR, H. de. *Didascalicon: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- VASARI, G. *Le vite de piú eccellenti pittori, scultori ed architetti*. Torino: Stamperie Reale G.B. Paravia & C., 1821.

Aula 12.....

- ALIGHIERI, Dante. *Divina commedia*. Roma: Newton Compton, 1993.
- _____. *Die göttliche komödie*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1974.
- BACON, F. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BERNAL, J. D. *Science in history*. London: Penguin Books, 1969. v. 4
- BUONAROTTI, Michelangelo. *Rime*. Bari: Laterza & Figli, 1960.
- CAPECCHI, Fernando. Michelangelo poeta. In: ESTUDOS Italianos no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Italiano de Cultura, 1966.
- DA VINCI, Leonardo. *Aforismi, novelle e profezie*. Roma: Newton Compton, 1993.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Atena, 1957.

- EDGERTON, S. Y. O espelho de Brunelleschi, a janela de Alberti e o tubo de Galileu. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 151-79, out. 2006. Suplemento.
- ESCARPIT, Robert. *La revolucion del libro*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- FERREIRA, S.B.H. *Novo Aurélio século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GARIN, E. (Org.) *O homem renascentista*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- HEINEMANN, F. *A Filosofia no século XX*. Lisboa: Calouste Goubelkian, 1983.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Livraria Armênio Amado, 1979.
- LOPARIC, Zeljko. *Descartes heurístico*. Campinas: IFICH/UNICAMP, 1997.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- PANOFSKY, E. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- PEREZ-RAMOS, A. *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- READ, H.H. *Geologia: uma introdução à história da terra*. Mira-Sintra: Publicações Europa América, 1976.
- VASARI, G. *Le vite de piú eccelenti pittori scultori ed architetti*. Torino: G.B. Paravia & C., 1821.

Aula 13

- BERKELEY, G. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1979.
- BERNAL, J. D. *Science in history*. London: Penguin Books, 1969. v. 4
- CASSIRER, E. *A Filosofia do iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.
- CROCE, B. *Logica*. Bari: Laterza, 1947.
- _____. *La Storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1939.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Atena, 1957.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

- FERREIRA, S.B.H. *Novo Aurélio Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GALILEU, G. *O ensaiador*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- HEINEMANN, F. *A Filosofia no século XX*. Lisboa: Calouste Goulbenkian, 1983.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Livraria Armênio Amado, 1979.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento*. São Paulo: Victor Civita, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- SECA, J. M. *Les Représentations Sociales*. Paris: Armand Colin, 2002.
- VICO, G. *Princípios de (uma) ciência nova*. São Paulo: Victor Civita, 1979. (Coleção Os Pensadores)

Aula 14

- BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. Belo Horizonte: Loyola, 1997.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- CHÂTELET, F. *O pensamento de Hegel*. Lisboa: Presença, 1985.
- CROCE, B. *La Storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1939.
- _____. *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza, 1947.
- D'HONDT, J. *De Hegel a Marx*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.
- FERREIRA, S.B.H. *Novo Aurélio Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GLEISER, Marcelo. Mito ou Verdade? A coroação da razão humana seria revelar o plano da criação. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 jun. 2008.
- GUISÁN, E. (Org.) *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- HECK, J. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: UCG, 2000.

- HEGEL, G.W.F. *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: _____. *Hegels Sämmtliche Werke*. Band V. Frankfurt: Surkamp Vlg, 1911.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEINEMANN, F. *A Filosofia no século XX*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Livraria Armênio Amado, 1979.
- HORKHEIMER. *Conceito de Iluminismo*. São Paulo: Victor Civita, 1983. (Os Pensadores)
- KANT, I. Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita. In: _____. *A paz perpétua e outros ensaios*. Lisboa: Ed. 70, 1983.
- _____. *Doutrina do Direito*. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Uberlândia: EDUFU/IFCH, 1998.
- _____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *A crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural. 1996. (Os Pensadores)
- _____. *Crítica da faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998. (Os Pensadores)
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- _____. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: TecnoPrint, 1985.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1997.
- LOPARIC, Z. La finitude de la razón: observaciones sobre el logocentrismo Kantiano. In: SOBREVILLA, David (Org.). *Filosofía, política y estética en la crítica del juicio de Kant*. Lima: Goethe Institut, 1991.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, SP: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/ UNICAMP, 2000.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Apresentação a HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- VICO, G. *Princípios de (uma) ciência nova*. São Paulo: Victor Civita, 1979. (Os Pensadores).
- WEBER, Th. *Hegel. Liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ISBN 978-85-7648-551-3



9 788576 485513



UENF
Universidade Estadual
do Norte Fluminense



Universidade Federal Fluminense



Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro



**GOVERNO DO
Rio de Janeiro**

SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA



**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério
da Educação



BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL