

A presente edição da Revista de Educação da APEOESP contém subsídios para os professores da rede pública estadual, associados do nosso sindicato, que se inscreverão nos próximos concursos públicos promovidos pela Secretaria de Estado da Educação e que participarão das provas instituídas pelo governo. Organizada pela Secretaria de Formação, esta publicação contém as resenhas dos livros que compõem a bibliografia dos concursos, realizadas por profissionais altamente qualificados, de forma a contribuir para que os professores possam obter o melhor desempenho nas provas.

Ao mesmo tempo, não podemos deixar de registrar nossa posição contrária às avaliações excludentes que vem sendo promovidas pela Secretaria Estadual da Educação que, além de tudo, desrespeita os professores ao divulgar extensa bibliografia a poucos dias da prova, inclusive contendo vários títulos esgotados. Esperamos, no entanto, que todos os professores possam extrair desta da Revista de Educação o máximo proveito, obtendo alto rendimento nas provas dos concursos e avaliações.

Nossa luta por mais concursos prossegue, com a periodicidade necessária diante de uma drástica redução no número de professores temporários, agregando mais qualidade ao ensino e profissionalizando, cadavez mais, o magistério estadual. A periodicidade dos concursos a cada quatro anos – com ritmo mais acelerado nos próximos dois anos – foi uma conquista nossa e vamos exigir que seja efetivada.

A diretoria

Índice Filosofia

1. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
2. ARENDT, Hannah. A condição humana. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
3. ARISTÓTELES. A Política. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
4. CHAUI, Marilena. Convite à Filosofia, 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.
5. COMTE-SPONVILLE, André. Apresentação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
6. DESCARTES, René. Discurso do Método/Meditações. São Paulo: Martin Claret, 2008.
7. EPICURO. Pensamentos. São Paulo: Martin Claret, 2005. (A Obra-Prima de cada autor).
8. MARCONDES, Danilo. Textos Básicos de ética: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
9. MORIN, Edgar. Ciência com consciência. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
10. MORTARI, Cezar. Introdução à lógica. São Paulo: UNESP, 2001.
11. PLATÃO. A República. São Paulo: Martin Claret, 2000.
12. RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão (Org.). História do Marxismo no Brasil: partidos e movimentos após os anos 1960. Campinas: UNICAMP, 2007. v. 6.
13. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/contrato.pdf>> Acesso em: 26 jan. 2010.
14. WEFFORT, Francisco C. (Org.) Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 2006. v. 1 e 2.
15. WIGGERSHAUS, Rolf: a Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Para apresentar a síntese deste dicionário recorreremos a duas estratégias: a de selecionar alguns verbetes entre os muitos disponíveis e, concomitantemente, a de resumir o texto nele oferecido.

A obra, cujo objetivo é “colocar à disposição de todos um repertório das *possibilidades de filosofar* oferecidas pelos conceitos da linguagem filosófica, que vem se constituindo desde o tempo da Grécia antiga”, pretende apresentar “um balanço do trabalho filosófico do ponto de vista de sua fase atual”. Para tanto, “foi estabelecida como regra fundamental [...] a de especificar as *constantes de significado* passíveis de serem demonstradas ou documentadas com citações textuais, mesmo que de doutrinas aparentemente diferentes”.

Note-se que o método empregado pelo autor opõe, em alguns verbetes, uma expressão a outra, fato que favorece nossa empreitada. Desta forma, num mesmo verbe, temos a exposição do sentido de mais de uma expressão. No verbe “análise”, por exemplo, apresenta-se também a interpretação de “síntese”; no termo “analogia” encontraremos delineados os significados de “unívoco e equívoco”.

O *Dicionário* oferece citações de diversos textos, que mantivemos sempre entre aspas e com a respectiva indicação entre parênteses. Entretanto, não inserimos neste trabalho a Bibliografia com as obras citadas, que pode ser acessada, gratuitamente, em <http://www.scribd.com/doc/4776000/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-Abbagnano>

ABSOLUTISMO. Termo cunhado na primeira metade do séc. XVIII para indicar toda doutrina que defenda o "poder absoluto" ou a "soberania absoluta" do Estado. No seu sentido político original, esse termo agora designa: doutrina utopista de Platão em *República*; o A. papal afirmado por Gregório VII e por Bonifácio VIII, que reivindica para o Papa, como representante de Deus sobre a Terra; o A. monárquico do séc. XVI, cujo defensor é Hobbes; o A. democrático, teorizado por Rousseau no *Contrato social*, por Marx e pelos escritores marxistas como "ditadura do proletariado". Todas essas formas do A. defendem igualmente, embora com motivos ou fundamentos vários, a exigência de que o poder estatal seja exercido sem limitações ou restrições. A exigência oposta, própria do *liberalismo* (v.), é a que prescreve limites e restrições para o poder estatal. No uso filosófico corrente, esse termo não se restringe mais a indicar determinada doutrina política, mas estende-se à designação de toda e qualquer pretensão doutrinal ou prática ao absoluto, em qualquer campo que seja considerado.

ABSTRAÇÃO. É a operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo, etc., e isolada de outras coisas com que está em uma relação qualquer. A A. tem dois aspectos: isolar a coisa previamente escolhida das demais com que está relacionada (o abstrair de); assumir como objeto específico de consideração o que foi assim isolado (A. seletiva ou pré-cisão). Esses dois significados já foram distinguidos por Kant (*Logik*, § 6), que, porém, pretendia reduzir a A. somente à primeira dessas formas. A A. é inerente a qualquer procedimento cognoscitivo e pode servir para descrever todo processo desse gênero. Com tal finalidade foi utilizada desde a Antiguidade. São Tomás reduz o conhecimento intelectual à operação de A.: abstrair a forma da matéria individual e assim extrair o universal do particular, a espécie inteligível das imagens singulares. Assim como podemos considerar a cor de um fruto prescindindo do fruto, sem por isso afirmar que ela existe separadamente do fruto, também podemos conhecer as formas ou as espécies universais do homem, do cavalo, da pedra, etc. prescindindo dos princípios individuais a que estão unidas, mas sem afirmar que existem separadamente destes. A A., por isso, não falsifica a realidade, mas só possibilita a consideração separada da forma e, com isso, o conhecimento intelectual humano (*S. Th.*, I, q. 85, a. 1). Locke foi o primeiro a evidenciar a estreita conexão entre o processo de A. e a função simbólica da linguagem. "Mediante a A.", diz ele, "as ideias extraídas de seres particulares tornam-se representantes gerais de todos os objetos da mesma espécie e os seus nomes tornam-se nomes gerais, aplicáveis a tudo o que existe e está conforme com tais ideias abstratas... Assim, observando-se hoje no gesso ou na neve a mesma cor que ontem foi observada no leite, considera-se só esse aspecto e faz-se com ele a representação de todas as outras ideias da mesma espécie; e dando-se o nome 'brancura', com este som significa-se a mesma qualidade, onde quer que ela venha a ser imaginada ou encontrada; e assim são compostos os universais, quer se trate de ideias, quer se trate de termos" (*Ensaio*, II, 11, § 9). Baseando-se nessas observações de Locke, Berkeley chegou à negação da ideia abstrata e da própria função da abstração. Nega, em outros termos, que o homem possa abstrair a ideia da cor das cores, a ideia do homem dos homens, etc. Hume repetiu a análise negativa de Berkeley (*Treatise*, I, 1, 7). Tais análises, todavia, não negam a A., mas a sua noção psicológica em favor do seu conceito lógico-simbólico. A A. não é o ato pelo qual o espírito pensa certas ideias separadamente de outras; é, antes, a função simbólica de certas representações particulares. Kant, porém, sublinha a importância da A. no sentido tradicional, pondo-a ao lado da *atenção* como um dos atos ordinários do espírito e sublinhando a sua função de separar uma representação, de que se está consciente, das outras com que ela está ligada na consciência. Com Hegel, assiste-se ao estranho fenômeno da supervalorização da A. e da desvalorização do abstrato. Hegel opõe-se à opinião de que abstrair significa somente extrair do concreto, para proveito subjetivo, esta ou aquela nota que constitua o conceito, entre outras que, todavia, permaneceriam reais e válidas fora do conceito, na própria realidade. "O pensamento abstrato", diz ele, "não pode ser considerado como pôr à parte a matéria sensível que não seria prejudicada por isso em sua realidade; é, antes, superar e reduzir essa matéria, que é simples fenômeno, ao *essencial*, que só se manifesta no conceito" (*Wissensch. der Logik*, III, Do conceito em geral, trad. it., pp. 24-25). O conceito a que se chega com a A. é, por isso, segundo Hegel, a própria realidade, aliás, a *substância* da realidade. Por outro lado, todavia, o abstrato é considerado por Hegel como o

que é finito, imediato, não posto em relação com o todo, não resolvido no devir da Ideia, e por isso produto de uma perspectiva provisória e falaz. "O abstrato é o finito, o concreto é a verdade, o objeto infinito" (*Phil. der Religion*, II, em *Werke*, ed. Glockner, XVI, p. 226). "Somente o concreto é o verdadeiro, o abstrato não é o verdadeiro" (*Geschichte der Phil.*, III, em *Werke*, ed. Glockner, XK, p. 99). Está claro, todavia, que Hegel entende por abstrato aquilo que comumente se chama concreto— as coisas, os objetos particulares, as realidades singulares oferecidas ou testemunhadas pela experiência— enquanto chama de concreto o que o uso comum e filosófico sempre chamou de abstrato, isto é, o conceito; chama-o de concreto porque este constitui, para ele, a substância mesma da realidade (conforme o seu princípio "Tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional"). Bergson contrapôs constantemente o tempo "concreto" da consciência ao tempo "abstrato" da ciência e, de modo geral, o procedimento da ciência que se vale de conceitos ou símbolos, isto é, de "ideias abstratas ou gerais", ao procedimento intuitivo ou simpático da filosofia (cf., p. ex., *Lapensée et le mouvant*, 3a ed., 1934, p. 210). Esses temas polêmicos foram bastante frequentes na filosofia dos primeiros decênios do nosso século. Mas, por outro lado, essa mesma polêmica às vezes fez esquecer a função da A. em todo tipo ou forma de atividade humana, enquanto tal atividade só pode operar através de seleções abstrativas. Mach insistiu nessa função da A. nas ciências, afirmando que ela é indispensável para a observação dos fenômenos, para a descoberta, ou para a pesquisa dos princípios (*Erkenntniss und Irrtum*, cap. VIII; trad. fr., pp. 146 ss.).

AÇÃO, FILOSOFIA DA. *Comandada*, que é a ordenada pela vontade, p. ex., caminhar ou falar, e a A. *elícita* da vontade, que é o próprio querer. A chamada *filosofia da A.* (v.) tende a exaltar a A. como um caminho para entrar em comunicação mais direta com a realidade ou o Absoluto, ou na posse mais segura destes, não se preocupa muito em fornecer um esquema conceitual da A. que lhe determine as constantes. Essa tentativa, porém, foi feita por ciências particulares, em vista das suas exigências, especialmente pela sociologia. Assim, p. ex., Talcott Parsons determinou o esquema da ação. Esta implicaria: 1. um agente ou um ator; 2. um fim ou estado futuro de coisas em relação ao qual se orienta o processo da A.; 3. uma situação inicial que difira em um ou mais importantes aspectos do fim a que tende a A.; 4. certo complexo de relações recíprocas entre os elementos precedentes. Esse esquema analítico proposto por Parsons sem dúvida corresponde muito bem às exigências da análise sociológica; mas pode ser assumido também em filosofia como base para a compreensão da A. nos vários campos de que a filosofia se ocupa, isto é, no campo moral, jurídico, político, etc. Com esse indicam-se algumas manifestações da filosofia contemporânea, caracterizadas pela crença de que a A. constitui o caminho mais direto para conhecer o Absoluto ou o modo mais seguro de possuí-lo. A crença de que a A. possa produzir por si só as condições do seu êxito e por si só justificar-se de modo absoluto, constitui o *ativismo* (v.) próprio de algumas correntes filosóficas e políticas contemporâneas. Por uma das não raras ironias da história do pensamento, justamente uma das correntes que pertencem à filosofia da A. deveria levar a noção de A. até seus limites máximos e encaminhá-la para uma nova fase interpretativa. Essa corrente é o *pragmatismo*. Se, num primeiro momento, William James declara que a A. é a medida da verdade do conhecer e, portanto, considera-a capaz de justificar proposições morais e religiosas teoricamente injustificáveis, as análises empiristas de James e, melhor

ainda, as de Dewey deveriam evidenciar o condicionamento da A. por parte das circunstâncias que a provocam, sua relação com a situação que constitui seu estímulo e, daí, os limites da sua eficiência e da sua liberdade. Mas, desse ponto de vista, a A. deixa de estar ligada unicamente ao sujeito e de encontrar unicamente nele ou na atividade dele (vontade) o seu princípio. Perde a possibilidade de consumir-se e de exaurir-se no próprio sujeito; e torna-se um *comportamento*, cuja análise deve prescindir da divisão das faculdades ou dos poderes da alma, enquanto deve ter presente a situação ou o estado de coisas a que deve adequar-se.

AFECÇÃO ou AFEIÇÃO. Esse termo, que às vezes é usado indiscriminadamente por *afeto* (v.) e *paixão* (v.), pode ser distinguido destes, pois designa todo estado, condição ou qualidade que consiste em *sofrer uma ação* ou em ser influenciado ou modificado por ela. Nesse sentido, um afeto (que é uma espécie de *emoção*), ou uma paixão, é também uma A., na medida em que implica uma ação sofrida, mas também tem outras características que fazem dele uma espécie particular de afeição. Dizemos comumente que um metal é afetado pelo ácido, ou que fulano tem uma afecção pulmonar, ao passo que reservamos as palavras "afeto" e "paixão" para situações humanas. S. Agostinho e, depois dele, os escolásticos mantiveram o ponto de vista aristotélico da *neutralidade* das A. da alma sob o ponto de vista moral, no sentido de que elas podem ser boas ou más, segundo sejam moderadas ou não pela razão. Descartes deu expressão clássica a essa noção em *Paixões da alma* (I, 1, 1650): "Tudo o que se faz ou que acontece de novo geralmente é chamado pelos filósofos de *afecção*, no que se refere ao sujeito a quem acontece, e de *ação*, no que se refere àquilo que faz acontecer; de tal modo que, embora o *agente* e o *paciente* sejam muitas vezes bem diferentes, a ação e a afecção não deixam de ser a mesma coisa com esses dois nomes, devido aos dois sujeitos diferentes aos quais se pode referir". Em sentido análogo, essa palavra é empregada por Spinoza para definir o que ele chama de *affectus* e que nós chamaríamos de emoções ou sentimentos. Kant exprimiu do modo mais claro possível a noção de A. como recepção passiva, em um texto de *Antropologia* (§ 7): "As representações em relação às quais o espírito se comporta passivamente, por meio das quais, portanto, o sujeito sofre uma A. [*Affection*] (de si mesmo ou de um objeto), pertencem à sensibilidade; aquelas, porém, que incluem o verdadeiro agir (o pensamento) pertencem ao poder cognoscitivo intelectual. Aquele é também chamado poder cognoscitivo inferior e este, poder cognoscitivo superior. Aquele tem o caráter da passividade do sentido interno das sensações, este tem o caráter da espontaneidade da percepção, isto é, da consciência pura do agir que constitui o pensamento; e pertence à lógica (isto é, a um sistema de regras do intelecto) assim como aquele pertence à psicologia (isto é, ao complexo de todos os atos internos submetidos a leis naturais) e fundamenta a experiência interna".

AGNOSTICISMO. Termo criado pelo naturalista inglês Thomas Huxley em 1869 (*Collected Essays*, V, pp. 237 ss.) para indicar a atitude de quem se recusa a admitir soluções para os problemas que não podem ser tratados com os métodos da ciência positiva, sobretudo os problemas metafísicos e religiosos. O próprio Huxley declarou ter cunhado esse termo "como antítese do 'gnóstico' da história da Igreja, que pretendia saber muito sobre coisas que eu ignorava". Esse termo foi retomado por Darwin, que se declarou agnóstico em uma carta de

1879. Desde então o termo foi usado para designar a atitude dos cientistas de orientação positivista em face do Absoluto, do Infinito, de Deus e dos respectivos problemas, atitude essa marcada pela recusa de professar publicamente qualquer opinião sobre tais problemas. É parte integrante da noção de A. a redução do objeto da religião a simples "mistério", em cuja interpretação os símbolos usados são de todo inadequados.

ALEGORIA. No seu primeiro significado específico, essa palavra indica um modo de interpretar as Sagradas Escrituras e de descobrir, além das coisas, dos fatos e das pessoas de que elas tratam, verdades permanentes de natureza religiosa ou moral.

ALIENAÇÃO. Esse termo, que na linguagem comum significa perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais, foi empregado pelos filósofos com certos significados específicos. 1. Na Idade Média, às vezes foi usado para indicar um grau de ascensão mística em direção a Deus. Nesse sentido, a A. não é senão o êxtase. 2. Esse termo foi empregado por Rousseau para indicar a cessão dos direitos naturais à comunidade, efetuada com o contrato social. "As cláusulas deste contrato reduzem-se a uma só: a A. total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade" (*Contrato social*, I, 6). 3. Hegel empregou o termo para indicar o alhear-se a consciência de si mesma, pelo qual ela se considera como uma coisa. Este alhear-se é uma fase do processo que vai da consciência à autoconsciência. "A A. da autoconsciência", diz Hegel, "coloca, ela mesma, a *coisalidade*, pelo que essa A. tem significado não só negativo, mas também positivo, e isto não só para nós ou em si, mas também para a própria autoconsciência". 4. Esse conceito puramente especulativo foi retomado por Marx nos seus textos juvenis, para descrever a situação do operário no regime capitalista. Segundo Marx, Hegel cometeu o erro de confundir *objetivação*, que é o processo pelo qual o homem se coisifica, isto é, exprime-se ou exterioriza-se na natureza através do trabalho, com a A., que é o processo pelo qual o homem se torna *alheio a si*, a ponto de não se reconhecer. A propriedade privada produz a A. do operário tanto porque cinde a relação deste com o produto do seu trabalho (que pertence ao capitalista), quanto porque o trabalho permanece exterior ao operário, não pertence à sua personalidade.

ALMA. Em geral, o princípio da vida, da sensibilidade e das atividades espirituais (como quer que sejam entendidas e classificadas), enquanto constitui uma entidade em si, ou substância. Esta última noção é importante porque o uso da noção de A. está condicionado pelo reconhecimento de que certo conjunto de operações ou de eventos, chamados "psíquicos" ou "espirituais", constituem manifestações de um princípio autônomo, irreduzível, pela sua originalidade, a outras realidades, embora em relação com elas. Que a alma seja incorpórea ou tenha a mesma constituição das coisas corpóreas é questão menos importante, já que a solução materialista em geral se fundamenta, assim como a solução oposta, no reconhecimento da A. como

substância. Dadas essas características da noção, a sua história filosófica apresenta-se relativamente monótona, por ser, predominantemente, a reiteração da realidade da A. nos termos dos conceitos que cada filósofo assume para definir a própria realidade. Assim, p. ex., a A. é ar para Anaxímenes (*Fr. 2*, Diels) e para Diógenes de Apolônia (*Fr. 5*, Diels), que julgam ser o ar o princípio das coisas; é harmonia para os pitagóricos (ARISTÓTELES, *Pol.*, VIII, 5, 1340 b 19), que na harmonia exprimível em números veem a própria estrutura do cosmos; é fogo para Heráclito (*Fr. 36*, Diels), que vê no fogo o princípio universal; para Demócrito, é formada por átomos redondos, que podem penetrar no corpo com grande rapidez e movê-lo (ARISTÓTELES, *Dean.*, I, 2, 404,1); e assim por diante. Provavelmente Platão só fez exprimir um pensamento implícito nessas determinações, quando afirmou que a A. se move por si e a definiu com base nessa característica. Platão fazia nítida distinção entre a realidade da A., simples, incorpórea, que se move por si, que vive e dá vida, e a realidade corpórea, que tem os caracteres opostos. Segundo Aristóteles, a A. é a *substância* do corpo. É definida como "o ato final (*entelechiá*) mais importante de um corpo que tem a vida em potência". A A. está para o corpo assim como a visão está para o órgão da visão: é a realização da capacidade própria de um corpo orgânico. Como ato ou atividade, a A. é *forma* e como forma é *substância*, em uma das três determinações da substância, que são: forma, matéria ou o composto de forma e matéria. A matéria é potência, a forma é ato e todo ser animado é composto por essas duas coisas. Essas determinações aristotélicas constituíram, por séculos a fio, todo o projeto da "psicologia da A.". Consoante os vários interesses (metafísico, moral, religioso) que orientaram os desenvolvimentos dessa psicologia, ao longo de sua história, deu-se maior ênfase a uma ou a outra das determinações aristotélicas. Destas, as mais importantes são: que a alma é *substância*, isto é, realidade no sentido forte do termo, e princípio independente de operações, isto é, *causa*. São determinações cuja finalidade é garantir um sólido sustentáculo para as atividades espirituais, portanto para os valores produzidos por tais atividades. A segunda série de determinações é a da simplicidade e da indivisibilidade, cujo objetivo é garantir a impassibilidade da A. em face das mudanças do corpo e, através de sua indecomponibilidade, a sua imortalidade. A terceira determinação importante é a sua relação com o corpo, definida por Aristóteles como relação da forma com a matéria, do ato com a potência. A primeira determinação não é negada nem mesmo pelos materialistas. A aceitação quase universal da doutrina aristotélica da A. tem uma exceção em Plotino, que critica tanto a doutrina segundo a qual a A. é corpo quanto a da A. como forma do corpo (*Enn.*, IV, 7, 2 ss.; IV, 7, 8, 5). Com Descartes, a experiência interna deveria tornar-se o ponto de partida da filosofia moderna. A noção de A. como substância sobrevive à crise do Renascimento. Nem mesmo o materialismo de Telésio e o de Hobbes constituem negações propriamente ditas da substancialidade da alma. Telésio admite uma substância intelectual, diretamente criada e infundida por Deus no homem, só para explicar a vida religiosa do homem, a sua aspiração ao transcendente. Quanto a Hobbes, declara ilegítima a transição operada por Descartes da proposição "Sou uma coisa que pensa", que é indubitável, à proposição "Sou uma substância pensante", já que não é necessário que a coisa que pensa seja pensamento, mas pode ser o próprio corpo (*/// Objections*, 2). Mas a interpretação materialista não nega que a alma seja uma "coisa", isto é, uma "realidade". No que diz respeito à noção de alma no mundo moderno, o desenvolvimento decisivo ocorre com Descartes, em cuja doutrina a reafirmação da realidade da A. une-se ao reconhecimento de uma via de acesso privilegiada a tal realidade. Essa via de acesso é o pensamento, ou melhor, a *consciência*. O *cogito ergo sum* revela de

modo evidente, segundo Descartes, a substância pensante, isto é, revela "um ser, cuja existência nos é mais conhecida do que a dos outros seres, de modo que pode servir como princípio para conhecê-los" (*Lett. à Clercelier*, em *Ceuvres*, IV, 443). Assim, a consciência é uma via de acesso privilegiada — porque tão segura, a ponto de ser absolutamente indubitável — a uma realidade, a substância A., que, por sua vez, também é privilegiada porque pode servir como princípio para conhecer as outras realidades. Para ele, os atributos da A. continuam sendo os tradicionais, como simplicidade, indestrutibilidade, unidade, etc. Mas a via de acesso à realidade da A. tem o privilégio de ser a mais certa porque possui a certeza do *cogito*. Comparada a esta, a certeza das outras coisas, isto é, das substâncias extensas, é secundária e derivada, porque mediada pela consciência. Para Spinoza, a A. é "a ideia de um corpo singular existente em ato" (*Et.*, II, 11): é a consciência correlativa a um corpo orgânico. Não se pode dizer que a A. seja substância porque a substância é uma só; Deus. Mas, como ideia, a A. é parte do intelecto infinito de Deus, isto é, uma manifestação necessária da substância divina (*ibid.*, II, 9), portanto eterna (*ibid.*, V, 23). A partir de Descartes, o conceito de "consciência", isto é, de totalidade ou mundo da experiência interna, começa gradualmente a suplantiar o conceito tradicional de alma. Locke, que reputava "incognoscível" a substância espiritual (assim como, aliás, a material) (*Ensaio*, II, 23, 30), considerou certo, de modo privilegiado, o conhecimento que o homem tem da própria existência, atribuindo-o a um "conhecimento intuitivo" que não é senão a consciência dos próprios atos espirituais (*ibid.*, IV, 9, 3). Além disso, Locke identificou na experiência interna, ou reflexão, uma das fontes do conhecimento e entendeu-a como "a percepção das operações que o nosso espírito realiza em torno das ideias que recebe do exterior". Tais operações são as de percepção, pensamento, dúvida, conhecimento, vontade, etc., isto é, em geral, todos os atos do espírito de que se é consciente. "Essa fonte de ideias", acrescenta Locke, "reside internamente no homem, e embora não seja um sentido, porque nada tem a ver com os objetos externos, ainda assim é semelhante a um sentido e pode ser propriamente chamado *sentido interno*" (*ibid.*, II, I, 4). Com isso, Locke admitiu duas vias de acesso paralelas e independentes a duas realidades que se pressupõem independentes e paralelas, isto é, o corpo e a alma. Hume não pressupôs a distinção dessas duas realidades, nem, por consequência, admitiu a distinção entre as duas vias de acesso respectivas. A realidade substancial, seja a das coisas materiais, seja a da A. ou do eu, é uma construção fictícia, que parte das relações de semelhança e de causalidade das percepções entre si (*Treatise*, 1,4, 2 e 6; *Inq. Cone. Underst.*, XII, 1). Todavia os ingredientes elementares de tais construções, ingredientes que são o único dado certo da experiência, são constituídos por *impressões* e por *ideias*, isto é, são fornecidos pela experiência interna ou consciência. De tal modo que, enquanto realiza a demolição cética da noção de A. como realidade ou substância, Hume contribui em igual medida para estabelecer a supremacia da consciência, cujos dados são reconhecidos como os únicos elementos certos do conhecimento humano. A rivalidade entre as duas noções de A. e de consciência chega ao ponto culminante na crítica de Kant à psicologia racional, isto é, à noção de A. nos seus atributos tradicionais de substancialidade, simplicidade, unidade e possibilidade de relações com o corpo (*Crít. R. Pura*, Dial. transe, Paralogismos da razão pura). A crítica kantiana consiste em dizer que toda a psicologia racional funda-se num "paralogismo", isto é, num erro formal de raciocínio ou num "equivoco", no sentido de assumir como objeto de conhecimento, ao qual é aplicável a categoria de substância, aquele "Eu penso", que é simples "consciência" e que é a condição primeira do próprio uso das categorias. "A unidade da consciência", diz Kant, "que está no

fundamento das categorias, aqui é tomada por intuição do sujeito, tomado como objeto, aplicando-se-lhe a categoria de substância." É preciso observar que a consciência de que Kant está falando é a expressa pela proposição empírica "Eu penso", que contém em si a proposição "Eu existo" (*ibid.*, Refut. do arg. de Mendelssohn, nota), isto é, a consciência da própria existência como determinável por parte de um conteúdo empírico dado, ou seja, como "espontaneidade" intelectual que só pode operar sobre um material fornecido pela experiência. Portanto, é diferente do *conhecimento de si mesmo* que, assim como qualquer outro conhecimento, só é possível mediante a aplicação das categorias a um conteúdo empírico e, portanto, é também conhecimento fenomênico (*ibid.*, Analítica dos conceitos, § 25). A partir de Kant, a A. passa a ser entendida em termos de consciência e, frequentemente, reduzida à própria consciência. Hegel, p. ex., considera a A. como o primeiro grau do desenvolvimento do Espírito, que é a consciência no seu grau mais alto, isto é, Autoconsciência, e a configura como "Espírito subjetivo", isto é, como o espírito em seu aspecto de individualidade. O Positivismo efetuava a mesma redução da A. à consciência, retomando e continuando a doutrina do empirismo clássico, especialmente de Hume. O intento, aqui, era preparar e fundar uma "ciência" dos fatos psíquicos, que tivesse o mesmo rigor das ciências da natureza. Nessa direção, o termo A. já aparece como impróprio e é frequentemente substituído pelo termo *espírito*; nesse sentido, Stuart Mill diz, p. ex., que o espírito é a "série das nossas sensações", tendo, além disso, "uma infinita possibilidade de sentir" (*Examination of Hamilton's Philo-sophy*, pp. 242 ss.) ou, mais simplesmente, "aquilo que sente" (*Logic*, VI, IV, 1). Neste sentido, afirma Dewey: "Em conclusão, pode-se afirmar que a palavra A., quando libertada de todos os resíduos do tradicional animismo materialista, denota a qualidade das atividades psicofísicas, organizadas em unidade. Alguns corpos têm A. de modo eminente, assim como outros têm, eminentemente, fragrância, cor e solidez... Dizer enfaticamente que uma pessoa tem A., ou uma grande A., não significa pronunciar uma frase aplicável igualmente a todos os seres humanos. Exprime, ao contrário, a convicção de que o homem ou a mulher em questão possui em grau notável as qualidades de participação sensível, rica e coordenada em todas as situações da vida. Assim, as obras de arte, a música, a pintura, a arquitetura têm A., enquanto outras são mortas, mecânicas" (*Experience and Nature*, pp. 293 ss.). Mas a A., nesse sentido, não é mais "um habitante do corpo"; designa um Conjunto de capacidades ou de possibilidades de que cada homem ou cada coisa em particular participa em maior ou menor grau. A última crítica à noção de A. é a de Ryle (*Concept of Mind*, 1949), que deu à concepção de A. de origem cartesiana o nome de "espectro na máquina". Ryle julga que essa noção é fruto de um erro categorial, pelo qual os fatos da vida mental são considerados pertencentes a um tipo ou categoria (ou classe de tipos ou categorias) lógica (ou semântica) diferente daquela a que eles pertencem. Esse erro é semelhante ao de quem, depois de visitar salas, laboratórios, bibliotecas, museus, escritórios, etc., que constituem uma Universidade, pergunta o que vem a ser e onde fica a própria Universidade. A Universidade não é uma unidade que se acrescente aos organismos ou aos membros que a constituem, e que possua, portanto, uma realidade à parte de tais organismos ou membros. Assim também, a A. não tem realidade à parte das manifestações singulares e dos comportamentos particulares superiores que essa palavra serve para designar em seu conjunto. A noção tradicional de A., como uma espécie de realidade em si, princípio e fundamento dos chamados eventos mentais, fora abandonada e reduzida à noção de entidade funcional ou de uma

espécie de coordenação e de síntese entre aqueles eventos. Mas, nesta forma, essa noção remete à de *consciência*.

ALTERIDADE. Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro. A A. é um conceito mais restrito do que diversidade e mais extenso do que diferença. Aristóteles considerou que a distinção de um gênero em várias espécies e a diferença dessas espécies na unidade de um gênero implica uma A. inerente ao próprio gênero: isto é, uma A. que diferencia o gênero e o torna intrinsecamente diverso (*Met.*, X, 8, 1.058 a 4 ss.). Hegel utiliza o mesmo conceito para definir a natureza com relação à Ideia, que é a totalidade racional da realidade. A natureza é "a ideia na forma de ser outro (Anderssein)". Desse modo, é a negação de si mesma e é exterior a si mesma: de modo que a exterioridade constitui a determinação fundamental da natureza (*Ene*, § 247). Mas, de modo mais geral, pode-se dizer que, segundo Hegel, a A. acompanha todo o desenvolvimento dialético da Ideia, porque é inerente ao momento negativo, intrínseco a esse desenvolvimento. "A negação— não mais como o nada abstrato, mas como um ser determinado e um algo — é somente forma para esse algo, é um ser outro" (*Ene*, § 91).

ALTRUÍSMO. Esse termo foi criado por Comte, em oposição a *egoísmo*, para designar a doutrina moral do positivismo. No *Catecismo positivista* (1852), Comte enunciou a máxima fundamental do A.: viver para os outros. Essa máxima, acreditava ele, não contraria indistintamente todos os instintos do homem já que o homem possui, ao lado dos instintos egoístas, instintos simpáticos que a educação positivista pode desenvolver gradualmente, até torná-los predominantes sobre os outros. Esse termo logo foi aceito por Spencer (*Princípios de psicologia*, 1870-72), segundo o qual a antítese entre egoísmo e A. estaria destinada a desaparecer com a evolução moral e que haveria cada vez mais coincidência entre a satisfação do indivíduo e o bem-estar e a felicidade do outro (*Data o/Ethics*, § 46). Como se vê, o fundamento da ética altruísta é naturalista, porque apela para os instintos naturais que levam o indivíduo em direção aos outros e pretende promover o desenvolvimento de tais instintos. O seu termo polêmico é a ética individualista do séc. XVIII, que reivindica os valores e os direitos do indivíduo contra os da sociedade, em especial do Estado. Comte, como todo o *Romantismo*, obedece à exigência oposta, que insiste no valor preeminente da autoridade estatal; por isso, sua ética prescreve pura e simplesmente o sacrifício do indivíduo. Não é, portanto, de se estranhar que as doutrinas interessadas na defesa do indivíduo tenham considerado com hostilidade e desprezo a moral do altruísmo. Assim, em Nietzsche, ao identificar-se amor ao próximo com A., este é condenado por Zaratustra. "Vós ides ao próximo fugindo de vós mesmos e quereríeis fazer disso uma virtude; mas eu leio através do vosso A... Não sabeis suportar-vos a vós mesmos e não vos amais o bastante; e eis que quereis seduzir o vosso próximo induzindo-o ao amor e embelezar-vos com o seu amor" (*Also sprach Zarathustra*, cap. sobre o Amor ao próximo). Em terreno mais objetivo e científico, Scheler (*Sympathie*, II, cap. I) negou a identificação (pressuposta também por Nietzsche) do A. com o amor. Observou que os atos que se dirigem para os outros enquanto outros nem sempre são, necessariamente, "amor". A inveja, a maldade, a alegria maligna, referem-se igualmente aos outros enquanto outros. Um amor que faz abstração total de si mesmo apoia-se num ódio ainda mais primitivo,

isto é, o ódio de si mesmo. "Fazer abstração de si, não poder suportar o colóquio consigo mesmo, são coisas que nada têm a ver com o amor". Na realidade, a máxima do A., "viver para os outros", se tomada literalmente, faria de todos os homens meios para um fim que não existe; por isso, é contrária a um dos teoremas mais bem estabelecidos da ética moderna (e da ética em geral), isto é, aquele segundo o qual o homem nunca deve ser considerado um simples meio, mas deve ter sempre, também, valor de fim.

AMOR. Os significados que este termo apresenta na linguagem comum são múltiplos, díspares e contrastantes; igualmente múltiplos, díspares e contrastantes são os que se apresentam na tradição filosófica. Os gregos viram no A. sobretudo uma força unificadora e harmonizadora, que entenderam baseada no A. sexual, na concórdia política e na amizade. Segundo Aristóteles (*Mel*, I, 4,984 b 25 ss.), Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a sugerir que o A. é a força que move as coisas, que as une e as mantém juntas. Platão nos deu o primeiro tratado filosófico do A.: nele foram apresentados e conservados os caracteres do A. sexual; ao mesmo tempo, tais caracteres são generalizados e sublimados. Em primeiro lugar, o A. é falta, insuficiência, necessidade e, ao mesmo tempo, desejo de conquistar e de conservar o que não se possui (*O Banq.*, 200 a, ss.). Em segundo lugar, o A. dirige-se para a beleza, que outra coisa não é senão o anúncio e a aparência do bem, logo, desejo do bem (*ibid.*, 205 e). Em terceiro lugar, o A. é desejo de vencer a morte (como demonstra o instinto de gerar, próprio de todos os animais) e é, portanto, a via pela qual o ser mortal procura salvar-se da mortalidade, não permanecendo sempre o mesmo, como o ser divino, mas deixando após si, em troca do que envelhece e morre, algo de novo que se lhe assemelha (*Jbid.*, 208 a, b). Em quarto lugar, Platão distingue tantas formas do A. quantas são as formas do belo, desde a beleza sensível até a beleza da sabedoria, que é a mais elevada de todas e cujo A., isto é, a filosofia, é, por isso mesmo, o mais nobre. Em *Fedro*, a finalidade é mostrar o caminho pelo qual o A. sensível pode tornar-se *amor pela sabedoria*, isto é, filosofia, e o delírio erótico pode tornar-se uma virtude divina, que afasta dos modos de vida usuais e empenha o homem na difícil procura dialética (*Fed.*, 265 b. ss.). Essa doutrina platônica do A., ao mesmo tempo em que contém os elementos de uma análise positiva do fenômeno, oferece também o modelo de uma metafísica do A., que seria retomada várias vezes na história da filosofia. Aristóteles, ao contrário, detém-se na consideração positiva do amor. Para ele o A. é A. sexual, afeto entre consanguíneos ou entre pessoas de algum modo unidas por uma relação solidária, ou *amizade* (v.). Em geral, o A. e o ódio, como todas as outras afeições da alma, não pertencem à alma como tal, mas ao homem enquanto composto de alma e corpo (*Dean.*, 1,1, 403 a 3) e, portanto, enfraquecem-se com o enfraquecimento da união de alma e corpo (*Jbid.*, I, 4, 408 b 25). Aristóteles também reconhece no A. o fundamento de necessidade, imperfeição ou deficiência, em que Platão insistira. A divindade, diz ele, não tem necessidade de amizade, pois é o seu próprio bem para si mesma, enquanto para nós o bem vem do outro (*Et. eud.*, VII, 12, 1.245 b 14). O A. é, portanto, um fenômeno humano e não é de estranhar que Aristóteles não tenha feito nenhum uso dele em sua teologia. Se a análise aristotélica do A. é desprovida de

referências metafísicas e teológicas, convém recordar que a ordenação finalista do mundo e a teoria do primeiro motor imóvel levam Aristóteles a dizer que Deus, como primeiro motor, move as outras coisas "como objeto de A.", isto é, como termo do desejo que as coisas têm de

alcançar a perfeição dele (*Met.*, XII, 7, 1.072 b 3). Essas palavras serão muito empregadas pela filosofia medieval. Ao findar da filosofia grega, o neoplatonismo utilizou a noção de A. não para definir a natureza de Deus, mas para indicar uma das fases do caminho que conduz a Deus. Com o Cristianismo, a noção de A. sofre uma transformação; de um lado, é entendido como relação ou um tipo de relação que deve estender-se a todo "próximo"; de outro, transforma-se em um *mandamento*, que não tem conexões com as situações de fato e que se propõe transformar essas situações e criar uma comunidade que ainda não existe, mas que deverá irmanar todos os homens: o reino de Deus. O A. ao próximo transforma-se no mandamento da não resistência ao mal' (MATEUS, 5, 44). As *Epístolas* de S. Paulo, identificando o reino de Deus com a Igreja e considerando a Igreja o "corpo de Cristo", cujos membros são os cristãos (*Rom.*, 12,5 ss.), fazem do A., que é o vínculo da comunidade religiosa, a condição da vida cristã. Todos os outros dons do Espírito, a profecia, a ciência, a fé, nada são sem ele. "O A. tudo suporta, em tudo crê, tudo espera, tudo sustenta... Agora há fé, esperança, amor, três coisas; mas o amor é a maior de todas" (*Cor.*, I, 13, 7-13). A elaboração teológica sofrida pelo Cristianismo no período da Patrística não utilizou, no princípio, a noção de A. Nos grandes sistemas da Patrística oriental (Orígenes, Gregório de Nissa), a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, é entendida como uma potência subordinada e de caráter incerto. Somente por obra de S. Agostinho, com a identificação do Espírito Santo ao A. (enquanto Deus Pai é o Ser e Deus Filho é a Verdade), o A. é introduzido explicitamente na própria essência divina e torna-se um conceito teológico, além de moral e religioso. O A. a Deus e o A. ao próximo unem-se em S. Agostinho, quase formando um conceito único. Contudo, em S. Agostinho, a noção de A. ainda é a mesma dos gregos: uma espécie de relação, união ou vínculo que liga um ser ao outro: quase "uma vida que une ou tende a unir dois seres, o amante e o que se ama" (*ibid.*, VIII, 6). S. Tomás afirma que é comum a toda natureza ter certa inclinação, que é o apetite natural ou o A. Essa inclinação é diferente nas diferentes naturezas e há, portanto, um A. *natural* e um A. *intelectual*; o A. natural é também um A. reto, por ser uma inclinação posta por Deus nos seres criados; mas o A. intelectual, que é caridade e virtude, é mais perfeito do que o primeiro; portanto, ao se acrescentar a ele, aperfeiçoa-o, do mesmo modo como a verdade sobrenatural se acrescenta à verdade natural, sem se lhe opor, e a aperfeiçoa (*S. Tb.*, I, q. 60, a. 1). Quanto ao A. intelectual, isto é, à caridade, esta é definida por S. Tomás como "a amizade do homem por Deus", entendendo-se por "amizade", segundo o significado aristotélico, o A. que está unido à benevolência (*amor benevolentiae*), isto é, que quer o bem de quem se ama, e não quer simplesmente apropriar-se do bem que está na coisa amada (*amor concupiscentiae*), como acontece com quem ama o vinho ou um cavalo. Porquanto "amar" significa querer o bem de alguém, o A. pertence à vontade de Deus e a constitui. As apreciações de Descartes sobre o fenômeno A., em escala humana, são importantes. "O A.", diz ele, "é uma emoção da alma, produzida pelo movimento dos espíritos vitais que a incita a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem convenientes." Porquanto é produzido pelos espíritos, o A., que é uma afeição e depende do corpo, difere do juízo que também induz a alma, de sua livre vontade, a unir-se às coisas que julga boas (*Pass. de l'âme*, II, 79). Leibniz exprimiu uma noção do A. da forma mais clara, que deveria ser repetida numerosas vezes na literatura do século: "Quando se ama sinceramente uma pessoa", diz ele (*Op. Phil.*, ed. Erdmann, pp. 789-790), não se procura o próprio proveito nem um prazer desligado do da pessoa amada, mas procura-se o próprio prazer na satisfação e na felicidade dessa pessoa; e se essa felicidade não agradasse por si mesma, mas só pela

vantagem que dela resultasse para nós, já não se trataria de A. sincero e puro. É preciso, pois, que se sinta imediatamente prazer nessa felicidade e que se sinta dor na infelicidade da pessoa amada, pois o que dá prazer imediato, por si mesmo, é também desejado por si mesmo como constitutivo (ao menos em parte) do objetivo das nossas intenções e como algo que faz parte da nossa própria felicidade e nos dá satisfação". A doutrina de Spinoza apresenta dois conceitos de A., dos quais o segundo seria utilizado pelos Românticos. Em primeiro lugar, o A., como qualquer outra emoção (*affectus*), é uma afecção da alma (*passió*) e consiste na alegria acompanhada pela ideia de uma causa externa (*Et.*, III, 13 escól.). Nesse sentido, deve-se dizer com mais propriedade que Deus não ama ninguém, pois não está sujeito a nenhuma afecção (*ibid.*, V, 17 corol.). Mas existe um "A. intelectual de Deus", que é a visão de todas as coisas na sua ordem necessária, isto é, na medida em que derivam, com eterna necessidade, da própria essência de Deus (*ibid.*, V, 29 escól.; 32 corol.). Este A. intelectual é o único eterno e é aquele com que Deus ama-se a si mesmo; de tal modo que o A. intelectual da mente para com Deus é parte do A. infinito com que Deus se ama a si mesmo. "Resulta", diz Spinoza, "que Deus, porquanto se ama a si mesmo, ama os homens e, por consequência, o A. de Deus aos homens e o A. intelectual da mente a Deus são a mesma coisa" (*ibid.*, V, 36 corol.). Esse A. é aquilo em que consiste a nossa salvação ou bem-aventurança, ou liberdade; e é o que, nos livros sagrados, se chama "glória" (*ibid.*, escól.). Hegel exprimiu com as fórmulas mais rigorosas e maior grau de percepção o conceito de que os sentimento, em particular o A., revela o último mistério do Universo. Em uma obra juvenil de inspiração romântica, o "verdadeiro A." é identificado com a "verdadeira unificação", que só ocorre "entre seres vivos que são iguais em poder" e que, em tudo e por tudo, estão vivos um para o outro, isto é, de nenhum lado estão mortos um para o outro. O A. é um sentimento infinito pelo qual "o vivo sente o vivo". Os amantes "são um todo vivo". São reciprocamente independentes só na medida em que "podem morrer". O A. é superior a todas as oposições e a todas as multiplicidades. Essas notas românticas voltam nas obras maduras de Hegel. "O A.", diz ele, "exprime em geral a consciência da minha unidade com um outro, de tal modo que eu, para mim, não estou isolado, mas a minha autoconsciência só se afirma como renúncia ao meu ser por si e através do saber-se como unidade de mim com o outro e do outro comigo" (*Fil. do dir.*, § 158, adendo). "A verdadeira essência do A.", diz ainda Hegel em *Lições de estética*, "consiste em abandonar a consciência de si, em esquecer-se em outro si mesmo e, todavia, em reencontrar-se e possuir-se verdadeiramente nesse esquecimento" (*Vorles. über die Ästhetik*, ed. Glockner, II, p. 149). O A. é "identificação do sujeito com outra pessoa"; é "o sentimento pelo qual dois seres não existem senão em unidade perfeita e põem nessa identidade toda a sua alma e o mundo inteiro" (*ibid.*, p. 178). "Esta renúncia a si mesmo para identificar-se com outro, esse abandono no qual o sujeito reencontra, porém, a plenitude do seu ser, constitui o caráter infinito do A." (*ibid.*, p. 179). Desse ponto de vista, Hegel diz também que a morte de Cristo é "o A. mais alto", no sentido de que ela exprime "a identidade do divino e do humano"; e assim é "a intuição da unidade no seu grau absoluto, a mais alta intuição do A." (*Phil. Der Religion*, ed. Glockner, II, p. 304). Conserva-se na teoria de Schopenhauer a noção romântica do A. como sentimento da unidade cósmica. Pode-se dizer, em geral, que todas as teorias que reduzem o A. a uma força única e total, ou segundo as quais, de algum modo, ele deriva de força semelhante, participam, de alguma forma, da noção romântica do A. como unidade e identidade. Sob esse aspecto, deve-se reconhecer um fundo romântico até na doutrina de Freud, segundo a qual o A. é a especificação e a sublimação de uma força instintiva originária,

que é a *libido*. A *libido* não é o impulso sexual específico (isto é, dirigido para o indivíduo do outro sexo), mas simplesmente a tendência à produção e à reprodução de sensações voluptuosas relativas às chamadas "zonas erógenas", que se manifesta desde os primeiros instantes da vida humana. O impulso sexual específico é uma formação tardia e complexa, que, por outro lado, nunca se completa, como demonstram as perversões sexuais, tão variadas e numerosas. Essas perversões, portanto, segundo Freud, não são desvios de um impulso primitivo normal, mas modos de comportamento que remontam aos primeiros instantes da vida, que escaparam ao desenvolvimento normal e fixaram-se na forma de uma fase primitiva. Da *libido* desenvolvem-se, segundo Freud, as formas superiores do A., mediante a *inibição* e a *sublimação*. A inibição tem a função de manter a *libido* nos limites compatíveis com a conservação da espécie; dela derivam as emoções morais, em primeiro lugar as da vergonha, do pudor, etc., que tendem a imobilizar e a conter as manifestações da *libido*. Na inibição da *libido* e de seus conteúdos objetivos enraízam-se as neuroses. A sublimação, ao contrário, dá-se quando a *libido* se separa do seu conteúdo primitivo, isto é, da sensação voluptuosa e dos objetos que a esta se vinculam, para concentrar-se em outros objetos que serão, desse modo, amados por si mesmos, independentemente da sua capacidade de produzir sensações voluptuosas. Na sublimação da *libido* inibida assentam, segundo Freud, todos os progressos da vida social, a arte, a ciência e a civilização em geral, ao menos na medida em que tais progressos dependem de fatores psíquicos. Para Freud, todas as formas superiores do A. são apenas sublimações da *libido* inibida. Desse modo, a teoria freudiana do A. parece apresentar ao homem uma única alternativa, entre o primitivismo sexual e o ascetismo total, já que as formas superiores do A., e, em geral, da atividade humana, só poderiam produzir-se à custa da inibição e da sublimação da *libido*. A análise de Sartre, representa um exame sem preconceitos de certas formas que o A. pode assumir e assume e dos conflitos em que desembocam. Mas trata-se das formas do A. romântico e das suas degenerações. O A. de que fala Sartre é o *projeto da fusão absoluta entre dois infinitos*; e dois infinitos só podem excluir-se e contradizer-se. Querer ser amado significa, para Sartre, querer ser a totalidade do ser, o fundamento dos valores, o todo e o infinito: isto é, o mundo ou Deus mesmo. E o *outro*, o amado, deveria ser um sujeito igualmente absoluto e infinito, capaz de tornar absoluto e infinito quem o ama. São evidentes os pressupostos românticos dessa colocação. O Romantismo de Sartre é frustrado e consciente de sua falência. No entanto, está patente na filosofia contemporânea a tendência anti-romântica a privar o A. do caráter de infinitude, isto é, da natureza "cósmica" ou "divina", e a circunscrevê-lo em limites mais restritos e demarcáveis.

ANÁLISE. Em geral, a descrição ou a interpretação de uma situação ou de um objeto qualquer nos termos dos elementos mais simples pertencentes à situação ou ao objeto em questão. A finalidade desse processo é *resolver* a situação ou o objeto nos seus *elementos*, de modo que um processo analítico é considerado bem-sucedido quando tal resolução é realizada. Esse processo foi empregado por Aristóteles na lógica da demonstração (apodítica), com a finalidade de resolver a demonstração no silogismo, o silogismo nas figuras, as figuras nas proposições (*An.pr.*, I, 32, 47 a 10). Na lógica do séc. XVII, a diferença entre A. e síntese começou a ser exposta como a diferença entre dois métodos de ensino. "A ordem didática", dizia Jungius, "pode ser sintética, isto é, *compositiva*, ou analítica, isto é, *resolutiva*". A ordem

sintética vai "dos princípios ao principiado, dos constituintes ao constituído, das partes ao todo, do simples ao composto" e é empregada pelo lógico, pelo gramático, pelo arquiteto e também pelo físico, quando passa das plantas aos animais ou dos seres menos perfeitos aos mais perfeitos. A ordem analítica procede por via oposta e é própria do físico e do ético, na medida em que este último passa, por exemplo, da consideração do fim à consideração da ação honesta (*Logica hamburgensis*, 1638, IV, cap. 18). A partir de Descartes, a A. e a síntese deixaram de ser consideradas dois métodos de ensino e passaram a ser dois processos diferentes de demonstração. Diz Descartes: "A maneira de demonstrar é dupla: uma demonstra por meio da A. ou resolução, a outra por meio da síntese ou composição. A A. demonstra o verdadeiro caminho pelo qual a coisa foi metodicamente inventada e permite ver como os efeitos dependem da causa... A síntese, ao contrário, como se examinasse as causas a partir de seus efeitos (ainda que a prova que ela contém vá não raro das causas aos efeitos), na verdade demonstra com clareza o que está contido nas suas conclusões e utiliza uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas, problemas" (*Rép. aux II Ob.*). A superioridade do processo analítico na filosofia moderna também é pressuposta por Leibniz, que define a A. do ponto de vista lógico-lingüístico: "A. é isto: resolva-se qualquer termo dado em suas partes formais, isto é, dê-se a sua definição; sejam essas partes, por sua vez, resolvidas em partes, isto é, dê-se a definição dos termos da definição, e assim por diante, até as partes simples, ou seja, aos termos indefiníveis" (*De arte combinatoria, Op.*, ed. Erdmann, p. 23 a-b). Com outras palavras, Newton dizia a mesma coisa: "Pelo caminho da A. podemos ir dos compostos aos ingredientes e dos movimentos às forças que os produzem; e, em geral, dos efeitos às suas causas e das causas particulares às gerais, até que o raciocínio termine nas mais gerais" (*Opticks*, 1704, III, 1, q. 31; ed. Dover, p. 404). Não é diferente o significado que Kant deu à posição dos dois métodos. Segundo Kant, é analítico o procedimento próprio da "lógica geral", porquanto "resolve toda a obra formal do intelecto e da razão nos seus elementos e expõe esses elementos como princípios de toda valorização lógica de nosso conhecimento" (*Crít. R. Pura*, Lóg. transe, intr., 3). Naturalmente, o método analítico nada tem a ver com os juízos analíticos. "O método analítico, enquanto oposto ao sintético, é coisa bem diferente de um complexo de juízos analíticos: quer dizer somente que se parte daquilo que é objeto da questão, como *dado*, para remontar às condições que o tornam possível" (*Prolog.*, § 5, nota). Hegel fixou de modo análogo o caráter fundamental do procedimento analítico quando escreveu: "Mesmo quando o conhecimento analítico procede por relações, que não são matéria exteriormente dada, mas determinações do pensamento, ainda assim continua analítico, porquanto, para ele, essas relações são *dados*" (*Wissenschaft der Logik*, III, III, II, A a; trad. it., p. 295). Pode-se afirmar que o reconhecimento de *dados* é o caráter fundamental do procedimento analítico, o que mais profundamente o distingue do sintético. Na filosofia e, em geral, na cultura moderna e contemporânea, o procedimento analítico leva à eliminação de realidades ou de conceitos "em si", isto é, absolutos ou independentes de qualquer observação ou verificação e pressupostos como realidades ou verdades "últimas". Sob esse aspecto, a física relativista e a mecânica quântica podem ser consideradas resultados do processo analítico. No domínio da filosofia contemporânea, a A. assume várias formas, segundo os instrumentos com que é feita ou segundo os objetos ou campos de experiência para os quais esteja voltada. Na filosofia de Bergson, a A. tem como alvo a "consciência", isto é, a experiência interior, e tende a encontrar os dados últimos, isto é, imediatos, de tal experiência. Na filosofia de Heidegger, a A. está voltada para a existência, isto é, para as

situações mais comuns e repetíveis em que o homem se encontra no mundo. No empirismo lógico, a A. é A. da linguagem e tende a eliminar as confusões mediante a determinação e a verificação do significado ou modo de uso dos signos. Essas tendências analíticas da filosofia contemporânea são mais ou menos opostas à metafísica tradicional e tendem a conferir à pesquisa filosófica um método rigoroso para confirmação e a verificação de seus resultados.

ANALOGIA. Esse termo tem dois significados fundamentais: 1. o sentido próprio e restrito, extraído do uso matemático (equivalente a *proporção*) de *igualdade de relações*; 2. o sentido de extensão *provável* do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem expor entre situações diversas. No primeiro significado, o termo foi empregado por Platão e por Aristóteles e é até hoje empregado pela lógica e pela ciência. No segundo significado, o termo foi e é empregado na filosofia moderna e contemporânea. O uso medieval do termo é intermediário, entre um e outro significado. Fora da metafísica, a mais célebre aplicação do conceito de A. é a que, em ética, Aristóteles faz em relação à justiça distributiva. Esta consiste em dar a cada um segundo os seus méritos e, por isso, é constituída por uma proporção na qual as recompensas estão entre si assim como os méritos respectivos das pessoas a quem são atribuídos. Trata-se, nota Aristóteles, de uma proporção geométrica não contínua, já que nunca ocorre que a pessoa a quem se atribui alguma coisa e a coisa que se lhe atribui constituam um termo numericamente uno (*Et. nic.*, V, 5, 1.131 a 31). Aristóteles depois fez uso frequente do conceito de analogia nos seus livros de história natural, dizendo que são análogos os órgãos "que têm a mesma função" (*Depart. an.*, I, 5 645 b 6). Esse conceito deveria revelar-se de fundamental importância na biologia do séc. XIX, quando, com Cuvier, serviu de fundamento e de ponto de partida para a anatomia comparada. O uso do termo no sentido de extensão provável do conhecimento foi iniciado pela Escolástica. Com efeito, essa palavra teve uso metafísico-teológico para distinguir e, ao mesmo tempo, vincular o ser de Deus e o ser das criaturas, que tinham sido contrapostos pela Escolástica árabe e sobretudo por Avicena, respectivamente como o ser *necessário*, que não pode não ser, e o ser *possível*, que pode ser e por isso precisa do ser necessário para existir. S. Tomás distingue, com mais precisão, o ser das criaturas, separável da sua essência e, portanto, criado, do ser de Deus, idêntico à essência e, portanto, necessário. Esses dois significados do ser não são *unívocos*, isto é, idênticos, nem *equivocos*, isto é, simplesmente diferentes; são *análogos*, ou seja, semelhantes, mas de proporções diversas. Só Deus tem o ser por essência; as criaturas o têm por participação; elas, enquanto são, são semelhantes a Deus, que é o primeiro princípio universal do ser, mas Deus não é semelhante a elas: esta relação é a A. (5. *Th.*, I, q, 4, a. 3). Na filosofia moderna, a primeira defesa da A. é provavelmente a de Locke, que, no IV livro de *Ensaio*, inclui a A. entre os graus do assentimento; mais precisamente, considera-a como probabilidade concernente a coisas que transcendem a experiência. A A. é a única ajuda de que dispomos, segundo Locke, para alcançar um conhecimento provável dos "seres materiais finitos fora de nós", dos seres que, de qualquer modo, não nos sejam perceptíveis, ou enfim da maior parte das operações da natureza que se escondem da experiência humana direta (*Ensaio*, IV, 16). Leibniz concordou com Locke, ao ver na A. "a grande regra da probabilidade", na medida em que aquilo que não pode ser comprovado pela experiência pode parecer provável se está mais ou menos de acordo com a verdade estabelecida. Leibniz acrescenta alguns exemplos do uso que os cientistas fizeram da A. e recorda que Huygens, fundando-se precisamente nela, julgou que o

estado dos outros planetas é muito semelhante ao da Terra, salvo pela diferença produzida por suas diferentes distâncias do Sol (*Nouv. ess.*, IV, 16, 12). Na realidade, os cientistas dos sécs. XVII e XVIII utilizaram muito a A.; e não foi sem razão que Kant utilizou esse termo para exprimir alguns princípios regulativos fundamentais da ciência do seu tempo. Entendeu, em geral, por A. uma forma de prova teórica e definiu-a como "a identidade da relação entre princípios e consequências (entre causas e efeitos) enquanto tem lugar, não obstante, a diferença específica das coisas ou das qualidades em si (quer dizer: consideradas fora daquela relação), que contêm o princípio de consequências semelhantes". A lógica e a metodologia atuais remetem o significado de A. à igualdade de relações. P. ex., um dos procedimentos analógicos consiste na criação de símbolos que tenham semelhança maior ou menor com as situações reais, e cujas relações reproduzam as relações inerentes aos elementos de tais situações. Tais símbolos são, às vezes, *modelos* mecânicos, quer dizer, desenhos, esquemas ou máquinas que reproduzem as relações existentes entre elementos reais. Outras vezes, tais modelos são obtidos através do chamado *processo de extrapolação*, que consiste em levar ao limite o comportamento de um conjunto de casos ordenados numa série na qual se supõem eliminadas, gradualmente, as influências perturbadoras. Fala-se, p. ex., em velocidade infinita ou em velocidade zero, ou massas reduzidas a um ponto geométrico, em alavancas perfeitas, em gases ideais, etc. Todo modelo é um exemplo de A., no sentido I., por ser próprio de um modelo reproduzir, entre os seus elementos, as mesmas relações dos elementos da situação real. Mas os físicos também falam hoje de A. como de condição ou de elemento integrante das hipóteses e das teorias científicas. Segundo essa orientação, a A. faz parte da constituição de uma hipótese na medida em que "as proposições de uma hipótese devem ser análogas a algumas leis conhecidas": nesse sentido, a A. não é só um auxílio à formulação de uma teoria, mas é parte integrante dela. Em contrapartida, outros pensadores afirmam que "considerar a A. como um auxílio à invenção das teorias é tão absurdo quanto considerar a melodia um auxílio para a composição de uma sonata. Se, para compor música, só fosse necessário obedecer às leis da harmonia e aos princípios formais de desenvolvimento, todos seríamos grandes compositores; mas é a ausência do sentido melódico que nos impede de atingir excelência musical simplesmente comprando um manual de música" (N. R. CAMPBELL, *Physics; The Elements*, 1920, p. 130).

ANARQUISMO. Doutrina segundo a qual o indivíduo é a única realidade, que deve ser absolutamente livre e que qualquer restrição que lhe seja imposta é ilegítima – daí deriva a ilegitimidade do Estado. Costuma-se atribuir a Proudhon (1809-65) o nascimento do A. Sua principal preocupação foi mostrar que a justiça não pode ser imposta ao indivíduo, mas é uma faculdade do eu individual que, sem sair do seu foro interior, sente a dignidade da pessoa do próximo como a sua própria e, portanto, adapta-se à realidade coletiva mesmo conservando a sua individualidade (*A Justiça na revolução e na Igreja*, 1858). Proudhon desejava que o Estado fosse reduzido à reunião de vários grupos formados, cada um, para o exercício de uma função específica e, depois, reunidos sob uma lei comum e um interesse idêntico (*Justice*, I, p. 481). Esse ideal pressupõe a abolição da propriedade privada que, num texto célebre (*O que é a propriedade?*, 1840), ele definia "um furto". No domínio da filosofia, o maior teórico do A. foi Max Stirner (pseudônimo de Kaspar Schmidt, 1806-56), autor de uma obra intitulada *O único e a sua propriedade* (1845). A tese fundamental de Stirner é que o indivíduo é a única realidade

e o único valor, logo é a medida de tudo. Subordiná-lo a Deus, à humanidade, ao Estado, ao espírito, a um ideal qualquer, seja embora o do próprio homem, é impossível, pois o que é diferente do eu individual e se lhe contrapõe, é um fantasma do qual ele acaba escravo. Desse ponto de vista, a única forma de convivência social é a associação desprovida de qualquer hierarquia, da qual o indivíduo participa para multiplicar a sua força, mas que para ele é apenas um meio. Essa forma de associação pode nascer tão somente da dissolução da sociedade atual, que, para o homem, é o estado de natureza, e pode ser somente o resultado de uma insurreição que consiga abolir todas as constituições estatais. No caráter revolucionário do A. depois insistiram os anarquistas russos, dos quais o maior foi Mikhail Bakunin (1814-96), autor de numerosos livros entre os quais um intitulado *Deus e o Estado* (1871), em que afirma a necessidade de destruir todas as leis, instituições e crenças existentes.

ANTROPOMORFISMO. Indica-se com este nome a tendência a interpretar todo tipo ou espécie de realidade em termos de comportamento humano ou por semelhança ou analogia com esse comportamento. "Crenças antropomórficas" ou "antropomorfismos" são chamadas, em geral, as interpretações de Deus em termos de conduta humana. Uma crítica desse A. já foi feita por Xenófanes de Colofonte. "Os homens", disse ele, "creem que os deuses tiveram nascimento e que têm voz e corpo semelhantes aos deles" (*Fr. 14, Diels*); por isso, os etíopes fazem os seus deuses de nariz chato e negros; os trácios dizem que têm olhos azuis e cabelos vermelhos; até os bois, os cavalos, os leões, se pudessem, imaginariam os seus deuses à sua semelhança (*Fr. 16, 15*). Mas o A. não pertence só ao domínio das crenças religiosas. A ciência moderna foi forjada através da libertação progressiva do A. e do esforço de não considerar as operações da natureza segundo a sua semelhança com as do homem.

APARÊNCIA. Na história da filosofia, esse termo teve dois significados diametralmente opostos. 1. ocultação da realidade; 2. manifestação ou revelação da realidade. Conforme o 1. significado, a A. vela ou obscurece a realidade das coisas, de tal modo que esta só pode ser conhecida quando se transpõe a A. e se prescinde dela. Pelo 2. significado, a A. é o que manifesta ou revela a realidade, de tal modo que esta encontra na A. a sua verdade, a sua revelação. Com base no 1. significado, conhecer significa libertar-se das A.; pelo 2- significado, conhecer significa confiar na A., deixá-la aparecer. No primeiro caso, a relação entre A. e verdade é de contradição e oposição; no segundo, é de semelhança ou identidade. Essas duas concepções de A. intrincaram-se de várias formas na história da filosofia ocidental. O contraste entre A. e realidade foi estabelecido pela primeira vez, de modo nítido e incisivo, por Parmênides de Eléia, que contrapôs "a via da verdade e da persuasão", que tem por objeto o ser, a sua unidade, inevitabilidade e necessidade, à "via da opinião", que tem por objeto o não-ser, isto é, o mundo sensível no seu devir. Mas o mundo da opinião e o mundo da A. coincidem, segundo Parmênides. A mesma coincidência entre A. e opinião, opinião e sensação, é pressuposta por Platão. O mesmo Platão, porém, afirmando que o objeto da opinião está para o objeto do conhecimento como a imagem está para o modelo (*Rep., VI, 510 a*), admitiu uma relação de semelhança ou de correspondência entre A. e realidade. Mas o passo decisivo foi dado por Aristóteles, que reconheceu a *neutralidade* da A. sensível; esta, tanto como

sensação quanto como imagem, pode ser tão verdadeira quanto falsa. Certamente erram os que consideram verdade tudo o que aparece, pois deveriam admitir também a realidade dos sonhos. A A. não contém, portanto, nenhuma garantia de verdade e só o juízo intelectual a respeito dela pode certificá-la ou refutá-la. Mas, por outro lado, ela é o ponto de partida da própria pesquisa científica que, como demonstra o que os matemáticos fazem em relação às A. astronômicas, deve partir das A. físicas e, portanto, da observação das coisas vivas e das suas partes para passar depois à consideração das razões e das causas (*Depart. an.*, I, 1, 639 b 7). Em outros termos, a A. é o ponto de partida para a busca da verdade, que, porém, só é reconhecida em sua necessidade mediante o uso dos princípios do intelecto. É só no mundo moderno, a partir do séc. XVII, que a filosofia reconhece explicitamente o caráter real da A.. Hobbes talvez seja o primeiro a reconhecer isso de maneira bem clara. Hobbes identifica A. real com sensação e assume-a como ponto de partida para a indagação das coisas não criadas pelo homem (assim como as definições são o ponto de partida para a indagação das coisas criadas pelo homem, isto é, dos entes matemáticos e políticos). Com essas palavras, Hobbes formulava o fundamento do empirismo moderno. Ao mesmo tempo em que ressaltava o caráter relativo e subjetivo das A. sensíveis, assumiu-as como único fundamento do conhecimento humano. Locke observa que, se os nossos sentidos fossem modificados e se tornassem mais rápidos e agudos, a A. das coisas mudaria completamente; mas então ela se tornaria incompatível com o nosso ser ou pelo menos com as necessidades da nossa vida (*Ensaio*, II, 23, 12). "A. sensíveis" são as ideias de que fala Berkeley (*Principles*, 33) e as impressões de que fala Hume (*Treatise*, II, 5). "Fenômenos ou aparições" são, segundo Leibniz, todos os dados de que dispõe o sujeito pensante; a distinção entre A. reais e A. ilusórias só é feita considerando-se, de um lado, a vivacidade, a multiplicidade e a coerência das próprias A., e, de outro, a possibilidade de predizer os fenômenos futuros a partir dos fenômenos passados e presentes (*Op.*, ed. Erdmann, pp. 443-444). Com isso, a A. perdeu o caráter enganoso e abre-se o caminho da distinção kantiana entre a A. (*Erscheinung*) e a ilusão (*Scheiri*). As A. são os fenômenos como objetos da intuição sensível e, em geral, da experiência; os fenômenos são realidade, aliás as únicas realidades que o homem pode conhecer e de que pode falar. Por outro lado, a própria negação do caráter ilusório da A. foi utilizada, na filosofia moderna, para reafirmar o caráter absoluto do conhecimento humano. Assim, Hegel vê na A. fenomênica a própria essência. A. e essência não se opõem, mas se identificam: a A. é a essência que existe na sua imediação. "Aparecer", diz ele, "é a determinação por meio da qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência não está, portanto, atrás ou além do fenômeno; mas, justamente porque a essência é o que existe, a existência é o fenômeno" (*Ene*, § 131). Mas a filosofia contemporânea não identifica ser com A. Antes, propôs de outra forma o problema de sua relação, passando a considerar essa relação de modo objetivo ou ontológico, isto é, sem referência a qualquer subjetivação idealista. Sobretudo por influência da colocação fenomenológica, a consideração da relação entre aparecer e ser deixou completamente de ser feita, tanto no que se refere ao dualismo entre esses dois termos quanto no que se refere aos outros dualismos com que em geral era interpretada, como entre sensação e pensamento, entre subjetividade e objetividade, etc. A relação toda é feita no plano objetivo das experiências diferentes ou dos graus diferentes de experiências. Um filósofo que baseie suas construções num grupo de experiências ou em dado tipo de realidade, privilegiando-o e considerando-o fundamental, é levado a julgar menos reais

ou significantes, e de certo modo simplesmente "aparentes", as outras formas de experiência ou os outros tipos de realidade.

ATEÍSMO. É, em geral, a negação da causalidade de Deus. O reconhecimento da existência de Deus pode ser acompanhado pelo ateísmo se não incluir também o reconhecimento da causalidade específica de Deus. A primeira análise do A. que a história da filosofia recorda é a de Platão, no X livro das *Leis*. Platão considera três formas de A.: 1- negação da divindade; 2- crença de que a divindade existe, mas que não cuida das coisas humanas; 3- crença de que a divindade pode tornar-se propícia com doações e oferendas. A primeira forma é o *materialismo*, que defende que a natureza precede a alma, isto é, que a matéria "dura e mole, pesada e leve" precede "a opinião, a previsão, o intelecto, a arte e a lei". Esse é o erro de todos os filósofos da natureza que consideram a água, o ar e o fogo como princípios das coisas e os chamam "natureza" por entenderem que são a origem delas (*Leis*, X, 891 C, 892 b). Para refutar o materialismo só resta demonstrar que a alma precede a natureza; e Platão demonstra que o próprio movimento dos corpos celestes pressupõe um Primeiro Motor imaterial (v. DEUS, PROVAS DE). A segunda forma de A., que consiste em julgar que a divindade não se ocupa das coisas humanas, é refutada por Platão com o argumento de que isso equivaleria a admitir que a divindade é preguiçosa e indolente, e a considerá-la inferior ao mortal mais comum, que sempre quer aperfeiçoar a sua obra, por menor que seja. Enfim, a maior aberração é a dos maus que creem poder tornar a divindade propícia com donativos e oferendas. Esses põem a divindade no mesmo nível dos cães que, amansados com presentes, permitem que os rebanhos sejam roubados, e abaixo dos homens comuns, que não traem a justiça aceitando presentes ilícitamente oferecidos. A análise de Platão equivale a dizer que a única forma de A. filosófico é o materialismo naturalista, para o qual o corpo precede a alma; as outras formas são mais preconceitos vulgares do que crenças filosóficas. Na Idade Moderna, a coincidência entre materialismo e A. foi afirmada por Berkeley, que, precisamente por força dessa coincidência, foi induzido a sustentar a irrealidade da matéria. Se admite-se que a matéria é real, a existência de Deus será inútil, porque a própria matéria vem a ser a causa de todas as coisas e das ideias que estão em nós. O materialismo setecentista de La Mettrie e de Holbach, assim como o oitocentista de L. Buchner, Ernst Heckel e Félix Le Dantec, tem esse fundamento. Deus é eliminado como princípio causal de explicação, porque se admite a matéria como tal. A segunda forma de A. filosófico é a *cética*, cuja primeira manifestação se encontra no neocadêmico Carnéades de Cirene (214-129 a.C). Este não só demonstra a debilidade das provas aduzidas sobre a existência da divindade, como também mostra as dificuldades inerentes ao conceito de divindade. Hume julga impossível uma prova *a priori* da existência de Deus, já que a existência é sempre matéria de fato. Quanto às provas *a posteriori*, ele rejeita a validade das provas cosmológicas, considerando ilegítimo perguntar-se a causa de um conjunto de indivíduos. "Se mostramos a causa de cada indivíduo em um conjunto que compreende vinte indivíduos, é absurdo perguntar depois a causa de todo o conjunto, que já foi dada com as causas particulares. Isto quer dizer que não tem sentido perguntar a causa do mundo na sua totalidade". Por fim, a disputa entre teísmo e A. torna-se uma questão de palavras: "O teísta admite que a inteligência original é muito diferente da razão humana. O ateu admite que o princípio original da ordem tem alguma analogia remota com a própria razão. Quereis então, senhores, ficar discutindo o grau de analogia e entrar

numa controvérsia que não admite significado preciso nem, portanto, qualquer conclusão?", afirma Hume. Esse tipo de ceticismo, porém, não é uma forma de A. professado como muitas vezes ocorre com o materialismo: tende, como se vê, a eliminar a dramaticidade da polêmica sobre o A. e a demonstrar que, afinal, ela é insignificante. A terceira forma de A. é o *panteísmo*. Também aqui não se trata de um A. professado, mas da acusação frequentemente feita aos que identificam Deus com o mundo (acusação que sofreram Spinoza e Fichte). Ainda podemos notar outro tipo de A., o pessimismo. A desordem, o mal, a infelicidade do mundo são, segundo Schopenhauer, obstáculos insuperáveis tanto para a afirmação do Deus pessoal, como quer o teísmo, quanto para a identificação do mundo com Deus, feita pelo panteísmo (*Selected Essays*, trad. in. Belfort-Bax, p. 71). Teísmo e panteísmo pressupõem o otimismo que não só é desmentido pelos fatos, pois vivemos no pior dos mundos possíveis, mas é também pernicioso, porque não faz mais do que atar os homens à impiedosa e cruel vontade de viver (*Pie Welt*, II, cap. 46). Na filosofia contemporânea, a doutrina de Sartre representa um A. pessimista atualizado pelas novas diretrizes da especulação. O fundamento desse pessimismo não são o mal ou a dor como tais, mas a ambiguidade radical, a incerteza da existência humana lançada no mundo e dependente só da sua liberdade absoluta, que a condena ao fracasso. Segundo Sartre, não há Deus, mas há o ser que projeta ser Deus, isto é, o homem: projeto que é, ao mesmo tempo, ato de liberdade humana e destino que a condena à falência. (*L'Être et le néant*, pp. 653 ss.)

CONTINGENTE. Boécio, a quem se deve a determinação de boa parte da terminologia filosófica latina, já observava que *possibile* e *contingens* significam a mesma coisa, salvo talvez pelo fato de não existir o negativo de *contingens*, que deveria ser *incontingens*, assim como existe o negativo de *possibile*, que é *impossibile* (*De interpretatione*, [II], V; P. L., 64s, col. 582-83). Todavia, na tradição escolástica, e sobretudo por influência da filosofia árabe, o termo C. passou a ter significado específico, diferente do que se entende por "possível"; passou a significar aquilo que, embora sendo possível "em si", isto é, em seu conceito, pode ser necessário *em relação a outra coisa*, ou seja, àquilo que o faz ser. P. ex., um acontecimento qualquer do mundo é C. no sentido de que: 1. considerado de *per si*, poderia verificar-se ou não; 2. verifica-se necessariamente pela sua causa. Desse ponto de vista, enquanto o possível não só não é necessário em si, mas tampouco é necessariamente determinado a ser, o C. é o possível que pode ser necessariamente determinado e, portanto, pode ser necessário. Por isso, a noção de C. é ambígua e pouco coerente, mas seu uso na filosofia antiga e moderna é bem grande. Para Spinoza, uma coisa só pode ser considerada por um defeito de nosso conhecimento (*Et.*, I, 33, scol. 1), já que na realidade, nada há de C. e tudo é determinado pela natureza divina para ser e para atuar de certo modo (*Ibid.*, I, 29). A Escolástica falava também de "verdades C", que são as que se referem a eventos C. (p. ex., OCKHAM, *In Sent.*, prol., q. 1. Z). Leibniz dizia que as verdades C. se distinguem das verdades necessárias assim como os números incomensuráveis se distinguem dos comensuráveis, isto é, no sentido de que, assim como é possível obter resolução dos números incomensuráveis à medida comum, também é possível obter a redução das verdades necessárias a verdades idênticas. Isso, porém, exigiria um progresso infinito para as verdades C. (ou de fato), progresso que pode ser efetuado somente por Deus (*Op.*, ed. Erdmann, p. 83). Em sentido análogo, fala-se hoje de "contingência lógica", no sentido de que não se pode comprovar se as proposições empíricas

são verdadeiras ou falsas a partir de qualquer de seus caracteres lógicos: é o que faz C. I. Lewis (*Analysis of Knowledge and Valuation*, p. 340). Carnap no mesmo sentido usa esse termo (*Meaning and Necessity*, § 39). O termo C. passou a ser sinônimo de "não determinado", isto é, de livre e imprevisível; designa especialmente o que de livre, nesse sentido, se encontra ou age no mundo natural. Bergson adota esse termo no mesmo sentido: "O papel da contingência é importante na evolução. C, o mais das vezes, são as formas adotadas, ou melhor, inventadas. C, relativamente a obstáculos encontrados em tal lugar e em tal momento, é a dissociação da tendência primordial em diversas tendências complementares que produzem linhas divergentes de evolução. C. são as paradas e os retornos" (*Évol. créatr.*, 11a ed., p. 277, 1911). Nesse sentido, contingência identifica-se com liberdade e ambas se opõem a necessidade; ao passo que a possibilidade, segundo Bergson, é só a imagem que a realidade, em sua autocriação C, isto é, "imprevisível e nova, projeta de si mesma em seu próprio passado" (*La pensée et le mouvant*, p. 128). O uso do termo "contingência" nesse significado caracteriza as correntes do chamado *indeterminismo* contemporâneo: doutrinas filosóficas que interpretam a natureza em termos de liberdade e de finalidade, isto é, em termos de espírito. A esse significado também se reporta o uso desse termo por Sartre, para quem contingência é o fato, de a liberdade "não poder não existir". Contingência, portanto, é a liberdade na relação do homem com o mundo.

CONTRATUALISMO. Doutrina que reconhece como origem ou fundamento do Estado (ou, em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros. Essa doutrina é bastante antiga, e, muito provavelmente, os seus primeiros defensores foram os sofistas. Eclipsado na Idade Média pela doutrina da origem divina do Estado e, em geral, pela comunidade civil, o C. ressurge na Idade Moderna e, com o jusnaturalismo, transforma-se em poderoso instrumento de luta pela reivindicação dos direitos humanos. Hobbes e Spinoza puseram a doutrina do contrato a serviço da defesa do poder absoluto. Assim Hobbes enunciava a fórmula básica do contrato: "Transmito meu direito de governar-me a este homem ou a esta assembleia, contanto que tu cedas o teu direito da mesma maneira" (*Leviath.*, II, 17). Essa, diz Hobbes, é "a origem do grande Leviatã ou, com mais respeito, do Deus mortal a quem, depois de Deus imortal, devemos nossa paz e defesa, pois por essa autoridade conferida pelos indivíduos que o compõem, o Estado tem tanta força e poder que pode disciplinar à vontade todos para a conquista da paz interna e para a ajuda mútua contra os inimigos externos" (*Ibid.*, II, 17). Por sua vez, Spinoza julga que o direito do Estado constituído pelo consenso comum só é limitado por sua força, que é o "poder da multidão" (*Tractatus politicus*, 2, 17). Mais frequentemente, porém, o C. é empregado para demonstrar a tese de que o poder político é necessariamente limitado. Nesse sentido foi entendido por Grócio, Pufendorf e especialmente por Locke, que o usou para defender a revolução liberal inglesa de 1688. Dizia Pufendorf: "Se consideramos uma multidão de indivíduos que gozam de liberdade e de igualdade natural, e querem proceder à instituição de um Estado, é preciso antes de mais nada que esses futuros cidadãos façam um pacto no qual manifestem a vontade de unir-se em associação perpétua e de prover, com deliberações e ordens comuns, sua própria salvação e segurança. Esse pacto pode ser simples ou condicionado: tem-se o primeiro quando alguém se obriga a participar da associação, seja qual for a forma de governo aprovada pela maioria; o segundo, quando se acrescenta a condição de que a forma de governo será

aprovada por ele mesmo" (*De iure naturae*, 1672, VII, 2, 6). Por sua vez, Locke fala do contrato como acordo entre os homens para "unirem-se numa sociedade política"; por isso, define-o como "o pacto que existe e deve necessariamente existir entre indivíduos que se associam ou fundam um Estado" (*Two Treatises of Government*, 1960, II, § 99). Criticado por Hume, o C. encontrou em Rousseau uma interpretação que, substancialmente, equivaleu a sua negação. De fato, o C. pressupõe que os indivíduos como tais tenham "direitos naturais" a que renunciam, para adquirir outros, com o contrato social. Rousseau considera que os indivíduos como tais são absolutamente desprovidos de direitos e que só os têm como cidadãos de um Estado. Os homens, diz Rousseau, tornam-se iguais "por convenção e direito legal"; por isso, "o direito de cada indivíduo ao seu estado particular está sempre subordinado ao direito supremo da comunidade" (*Contrato social*, 1762, I, 9). Para Rousseau, o contrato originário afigurava-se mais como um meio de "legitimar" o vínculo social do que como realidade (*Ibid.*, 1,1); a mesma coisa foi nitidamente afirmada por Kant: "O ato pelo qual o próprio povo se constitui

em Estado, ou melhor, a simples ideia desse ato, que por si só permite conceber sua legitimidade, é o Contrato originário segundo o qual todos no povo renunciam à liberdade externa para retomá-la imediatamente como membros de um corpo comum" (*Met. der Sitten*, I, § 47). Hoje, dificilmente a ideia fundamental de C, na forma elaborada pelos escritores do séc. XVIII, pode ser considerada um instrumento válido para compreender o fundamento do Estado e, em geral, da comunidade civil. Contudo, entre os séculos XVI e XVII, a ideia contratualista teve notável força libertadora em relação aos costumes e tradições políticas.

DEDUÇÃO. Relação pela qual uma conclusão deriva de uma ou mais premissas. Na história da filosofia, essa relação foi interpretada e fundamentada de várias maneiras. Podem-se distinguir três interpretações principais: 1- a que a considera fundada na *essência necessária* ou *substância* dos objetos a que se referem as proposições; 2- a que a considera fundada na *evidência sensível* que tais objetos apresentam; 3- a que nega que essa relação tenha um único fundamento e a considera decorrente de regras cujo uso pode ser objeto de acordo. A interpretação tradicional de D. como "o fato de o particular derivar do universal" ou como "um raciocínio que vai do universal ao particular", etc., refere-se apenas à primeira dessas interpretações e por isso é restrita demais para poder abranger todas as alternativas a que essa noção deu origem. A definição aristotélica de silogismo coincide com a definição geral de dedução. Diz Aristóteles: "O silogismo é um raciocínio em que, postas algumas coisas, seguem-se necessariamente algumas outras, pelo simples fato de aquelas existirem. Quando digo 'pelo simples fato de aquelas existirem', pretendo dizer que delas deriva alguma coisa, e, por outro lado, quando digo 'delas deriva alguma coisa', pretendo dizer que não é preciso acrescentar nada de exterior para que a D. se siga necessariamente" (*An. pr.*, I, 1, 24 b 17 ss.). Aristóteles faz a distinção entre D. e demonstração e entre D. e indução. A D. se distingue da *demonstração* porque a demonstração é uma D. particular (*Ibid.*, 25 b 26), mais precisamente a D. que tem "premissas verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas do que a conclusão, anteriores a ela e causas dela" (*An. post.*, I, 2, 71 b 18 ss.). E distingue-se de *indução* porque esta se contrapõe àquela por sua estrutura esquemática (*An. pr.*, II, 23, 68 b 30 ss.). As características fundamentais da teoria aristotélica da dedução são as seguintes: *d)* multiplicidade das premissas derivadas da função indispensável do termo médio; *b)*

universalidade das premissas. Essa teoria da D. dominou a filosofia e a lógica antiga, medieval e moderna (salvo os reflexos da concepção estoica de que falaremos em seguida), e, como identifica a D. com o silogismo, pode ser estudada com este último termo. Os estoicos dividiam os raciocínios em demonstrativos ou apodícticos, que concluem por algo de novo, e não demonstrativos ou anapodícticos, que não concluem por nada de novo. Mas privilegiavam estes últimos porque "não têm necessidade de demonstração para serem encontrados, mas são demonstrativos na medida em que concluem também os outros raciocínios" (SEXTO EMPÍRICO, *Pirr. hyp.*, II, 140,156; *Adv. dogm.*, II, 224 ss.). Ora, nos raciocínios anapodícticos (do tipo "Se é dia, há luz; é dia, logo, há luz"), a conexão que constitui a premissa "Se é dia, há luz" é clara por si mesmo e não precisa de demonstração; e é clara, entenda-se, com base em critérios estoicos, pela presença do *fato* que ela exprime para os sentidos ou, pelo menos, pela sua possível presença. Nessa teoria, portanto, muda-se o fundamento da relação dedutiva, que já não é, como para Aristóteles, a estrutura substancial dos objetos, mas o fato sensível ou sensivelmente verificável, ou seja, a evidência da representação cataléptica (DIÓG. L., VII, 45). Na idade moderna, Locke baseou a D. na relação de concordância ou de discordância entre as ideias, percebida imediatamente na experiência: "Inferir significa apenas deduzir, em virtude de uma proposição posta como verdadeira, uma outra como verdadeira; ou seja, ver ou supor que exista uma ligação entre as duas ideias da proposição inferida" (*Ensaio*, IV, 17, 4). Stuart Mill interpretou a D. de modo análogo, como a aplicação de regras gerais obtidas por indução a casos particulares. E admitiu, por isso, a possibilidade de raciocinar mesmo sem o uso de proposições gerais (*Logic*, II, 3, 5 ss.). A terceira alternativa que, ao longo da história, se apresentou à teoria da D., é a convencionalista, formulada pela lógica contemporânea. As regras da D. não se baseiam na substância dos objetos a que se refere a D. nem na evidência sensível de tais objetos, mas são escolhidas arbitrariamente mas oportunamente. É esse o ponto de vista introduzido por Carnap na obra *A visão lógica do mundo* (1928). Essa tese admite "a possibilidade de livre escolha das regras de D.", isto é, o caráter convencional de toda a lógica. Diz Carnap: "A lógica, ou seja, as regras da D. (na nossa terminologia, as regras sintáticas de transformação) podem ser escolhidas arbitrariamente e são convencionais sempre que assumidas como base para a construção do sistema lingüístico e sempre que a interpretação do sistema for imposta num segundo momento" (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 12). É claro que, desse ponto de vista, a relação em virtude da qual uma proposição se segue de outra não é dada de uma vez por todas, mas pode ser determinada de várias formas por regras ou convenções oportunas. Alguns lógicos restringem hoje a relação de dedutibilidade a certo tipo de implicação, mais precisamente à relação "estrita" ou semântica: é o que faz, p. ex., Lewis (*Knowledge and Valuation*, 1946, p. 212). Outros, ao contrário, julgam que, para estabelecer a dedutibilidade, basta a implicação material cujo conceito foi esclarecido em *Principia mathematica*: é o que faz Russell (*Lnt. to Mathematical Phil* cap. XIV; trad. it., p. 173). Na verdade, a menos que não se assuma explicitamente como fundamento da D. a substância das coisas ou sua evidência sensível, segundo a 1ª ou a 2ª das alternativas consideradas, todo e qualquer tipo de implicação pode ser considerado relação dedutiva.

DEÍSMO. Doutrina de uma religião natural ou *racional* não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem. O D. é um aspecto do *Iluminismo*, de que faz parte integrante. Entre os deístas ingleses devem ser lembrados os nomes de John

Toland, Mathew Tindal, Anthony Collins, Anthony Shaftesbury. A obra principal do D. inglês foi *Cristianismo sem mistérios* (1696) de John Toland (1670-1722). O D. difundiu-se fora da Inglaterra como elemento do Iluminismo: são deístas quase todos os iluministas franceses, alemães e italianos. Nem todos, porém, usam a palavra D. para designar suas crenças religiosas: Voltaire, p. ex., usa a palavra "teísmo" (*Dictionnaire philosophique*, Y76A,

art. *Athée, Théis-te*). Mas foi Kant que estabeleceu claramente a distinção. As teses fundamentais do D. podem ser recapituladas assim: 1- a religião não contém e não pode conter nada de irracional (tomando por critério de racionalidade a razão lockiana e não a cartesiana); 2- a verdade da religião revela-se, portanto, à própria razão, e a revelação histórica é supérflua; 3- as crenças da religião natural são poucas e simples: existência de Deus, criação e governo divino do mundo, retribuição do mal e do bem em vida futura. Note-se, porém, que em relação ao conceito de Deus nem todos os deístas estavam de acordo. Enquanto os deístas

ingleses atribuem a Deus não só o governo do mundo físico (a garantia da ordem do mundo), mas também o do mundo moral, os deístas franceses, a começar por Voltaire, negam que Deus se ocupe dos homens e lhe atribuem a mais radical indiferença quanto ao seu destino (*Traité de métaphysique*, 9). Todavia, a "religião natural" de Rousseau é uma forma de D. mais próxima da inglesa porque atribui a Deus também a tarefa de garantir a ordem moral do mundo. Em todo caso, o que há de peculiar ao D., em relação ao *teísmo*, é a negação da revelação e a redução do conceito de Deus às características que lhe podem ser atribuídas pela razão. Essa é a distinção estabelecida entre D. e teísmo por Kant (*Crít. R. Pura*, Dialética, cap. III, seq. VII)

DETERMINISMO. Esse termo relativamente recente (Kant é um dos primeiros a empregá-lo em *Religion*, I, Obs. ger., nota) compreende dois significados: 1. ação condicionante ou necessitante de uma causa ou de um grupo de causas; 2. a doutrina que reconhece a *universalidade* do princípio causal e portanto admite também a determinação necessária das ações humanas a partir de seus motivos. No primeiro sentido, fala-se, p. ex., de "D. das leis", "D. sociais", etc, para indicar conexões de natureza causal ou condicional. No segundo sentido, fala-se da disputa entre D. e indeterminismo, entre quem admite e quem nega a necessidade causal no mundo em geral e, em particular, no homem. O D. vincula-se, por isso, ao mecanicismo, que é a tendência dominante da ciência do séc. XIX, assim como da filosofia correspondente a essa fase da ciência. D. é a crença na extensão universal do mecanicismo, ou seja, na extensão do mecanicismo ao homem. Como Kant notou, o D. autêntico é na verdade um *pré-determinismo*, a crença de que o motivo determinante da ação humana está no momento precedente, de tal modo que não está em poder do homem no momento em que se efetua. O D., enquanto mecanicismo, é na realidade predeterminação da ação em seus antecedentes. A partir da segunda metade do séc. XVIII, a polêmica entre D. e indeterminismo deu-se entre os filósofos da *ciência*, por um lado, e os filósofos da *consciência*, por outro, parecendo que a ciência não podia deixar de reconhecer a validade do princípio de causa e que, por outro lado, a consciência era testemunho irrefutável da liberdade do homem. O D.

científico foi formulado de modo clássico por Claude Bernard, em sua *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865). "O princípio absoluto das ciências experimentais", dizia ele, "é um D. *necessário* e consiste nas condições dos fenômenos. Se um fenômeno natural qualquer é dado, um experimentador nunca poderá admitir que houve uma variação na expressão do fenômeno sem que, ao mesmo tempo, tenham sobrevivido condições novas em sua manifestação. Além disso, ele tem certeza *a priori* de que essas variações são determinadas por relações rigorosas e matemáticas. A experiência mostra-nos apenas a forma dos fenômenos, mas a relação de um fenômeno com uma causa determinada é necessária e independente da experiência, é forçosamente matemática e absoluta. Nós chegamos assim a ver que o princípio do *criterium* das ciências experimentais no fundo é idêntico ao das ciências matemáticas porque, de um lado e de outro, esse princípio é expresso por uma relação de causalidade necessária e absoluta" (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, I, 2, 7). Explicitamente, Bernard estendia esse princípio também aos seres vivos (*Ibid.*, II, 1, 5), e as próprias palavras com que se exprimia mostram, de um lado, o caráter de axioma racional (mais que de exigência empírica) que ele via no princípio do "D. absoluto", e, de outro lado, o rigor com que esse princípio era aplicado ao campo da pesquisa experimental. Entretanto, foram precisamente os progressos experimentais da ciência — em particular os da ciência experimental mais adiantada e amadurecida, a física — que levaram a abandonar aquilo que Claude Bernard chamava de "princípio do *criterium* experimental". Primeiro a teoria da relatividade e depois a mecânica quântica puseram em crise a noção de causalidade necessária e, por conseguinte, a de "D. absoluto". Em 1930, Heisenberg, descobridor do princípio de *indeterminação* e um dos fundadores da moderna física quântica, escrevia: "O conceito de universo que deriva da experiência cotidiana foi abandonado pela primeira vez na teoria da relatividade de Einstein". O abandono da causalidade necessária e da doutrina do D. absoluto, que transformara a causalidade necessária em princípio universal do conhecimento científico, parece sancionado pelas maiores autoridades científicas do nosso tempo. Todavia, esse abandono não é, automaticamente, a aceitação do indeterminismo, ou seja, do reconhecimento do acaso e do arbítrio absoluto nos fenômenos naturais. Em sentido análogo, no domínio das ciências sociais, Gurvitch falou do D. como de uma simples "contingência coerente" ou "coerência contingente", que nunca é unívoca, mas sempre se caracteriza por constituir uma situação intermediária entre os opostos do contínuo e do descontínuo, do quantitativo e do qualitativo, do heterogêneo e do homogêneo, etc. (*Dé-terminismes sociaux*, 1955, pp. 28 ss.). Portanto, a palavra D. não foi abandonada, mas sofreu uma transformação radical na linguagem científica e filosófica contemporânea. Não designa mais o *ideal* de causalidade necessária e de previsão infalível, mas o *método* de conexão condicional e de previsão

provável.

HEDONISMO. Termo que indica tanto a procura indiscriminada do prazer, quanto a doutrina filosófica que considera o prazer como o único bem possível, portanto como o fundamento de vida moral. Essa doutrina foi sustentada por uma das escolas socráticas, a Cirenaica, fundada por Aristipo; foi retomada por Epicuro, segundo o qual "o prazer é o princípio e o fim da vida feliz" (DIÓG. L, X, 129). O hedonismo distingue-se do utilitarismo do séc. XVIII porque, para

este último, o bem não está no prazer individual, mas no prazer do "maior número possível de pessoas", ou seja, na utilidade social.

HUMANISMO. Esse termo é usado para indicar duas coisas diferentes: 1. o movimento literário e filosófico que nasceu na Itália na segunda metade do séc. XIV, difundindo-se para os demais países da Europa e constituindo a origem da cultura moderna; 2. qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem. 1) Em seu primeiro significado, que é o histórico, o H. é um aspecto fundamental do *Renascimento*, mais precisamente o aspecto em virtude do qual o Renascimento é o reconhecimento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história. As bases fundamentais do H. podem ser assim expostas: 1.a. reconhecimento da *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo. O H. reivindica para o homem o valor do prazer (Raimondi, Filelfo, Valia); afirma a importância do estudo das leis, da medicina e da ética contra a metafísica (Salutati, Bruni, Valia); nega a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa (Valia); exalta a dignidade e a liberdade do homem, reconhece seu lugar central na natureza e o seu destino de dominador desta (Manetti, Pico della Mirandola, Ficino). 1.b- Reconhecimento da *historicidade* do homem, dos vínculos do homem com o seu passado, que, por um lado, servem para uni-lo a esse passado e, por outro, para distingui-lo dele. Desse ponto de vista, é parte fundamental do H. a exigência *filológica*, que não é apenas a necessidade de descobrir os textos antigos e restituir-lhes a forma autêntica, estudando e colecionando os códices, mas também é a necessidade de encontrar neles o autêntico significado de poesia ou de verdade filosófica ou religiosa que contenham. A admiração pela Antiguidade e seu estudo nunca faltaram na Idade Média; o que caracteriza o H. é a exigência de descobrir a verdadeira cara da Antiguidade, libertando-a dos sedimentos acumulados durante a Idade Média. 1.c- Reconhecimento do valor *humano* das letras clássicas. É por esse aspecto que o H. tem esse nome. Já na época de Cícero e Varrão, a palavra *humanitas* significava a educação do homem como tal, que os gregos chamavam de *paideia*, eram chamadas de "boas artes" as disciplinas que formam o homem, por serem próprias do homem e o diferenciarem dos outros. As boas artes, que ainda hoje são denominadas disciplinas humanísticas, não tinham para o H. valor de fim, mas de meio, para a "formação de uma consciência realmente humana, aberta em todas as direções, por meio da consciência histórico-crítica da tradição cultural" (GARIN, *L'educazione umanistica in Itália*, p. 7). 1.d- Reconhecimento da *naturalidade* do homem, do fato de o homem ser um ser natural, para o qual o conhecimento da natureza não é uma distração imperdoável ou um pecado, mas um elemento indispensável de vida e de sucesso. O re florescimento do aristotelismo, da magia e das especulações naturalistas (graças a Telésio, G. Bruno e Campanella) constituem o prelúdio da ciência moderna. 2) O segundo significado dessa palavra nem sempre tem estreitas conexões com o primeiro. Pode-se dizer que, com esse sentido, o H. é toda filosofia que tome o homem como "medida das coisas", segundo antigas palavras de Protágoras. Exatamente nesse sentido, e com referência à frase de Protágoras, F. C. S. Schiller deu o nome de H. ao seu pragmatismo (*Studies in Humanism*, 1902). Foi com o mesmo sentido que Heidegger entendeu o H., mas para rejeitá-lo; viu nele a tendência filosófica a tomar o homem como medida do ser,

e a subordinar o ser ao homem, em vez de subordinar, como deveria, o homem ao ser, e a ver no homem apenas "o pastor do ser" (*Holzwege*, 1950, pp.

101-02). Referindo-se a um sentido análogo, Sartre aceitou a qualificação de H. para o seu existencialismo (*L'existencialisme est un hu-manisme*, 1949). Em sentido mais geral, pode-se entender por H. qualquer tendência filosófica que leve em consideração as possibilidades e, portanto, as limitações do homem, e que, com base nisso, redimensione os problemas filosóficos.

LIBERALISMO - Doutrina que tomou para si a defesa e a realização da liberdade no campo político. Nasceu e afirmou-se na Idade Moderna e pode ser dividida em duas fases: 1- do séc. XVIII, caracterizada pelo individualismo; 2- do séc. XIX, caracterizada pelo estatismo. A primeira fase é caracterizada pelas seguintes linhas doutrinárias, que constituem os instrumentos das primeiras afirmações políticas do L.: a) *jusnaturalismo* (que consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis; b) *contratualismo*, que consiste em considerar a sociedade humana e o Estado como fruto de convenção entre indivíduos; c) *L. econômico*, próprio da escola fisiocrática, que combate a intervenção do Estado nos assuntos econômicos e quer que estes sigam exclusivamente seu curso natural; d) como consequência global das doutrinas precedentes, negação do absolutismo estatal e redução da ação do Estado a limites definidos, mediante a divisão dos poderes. O postulado fundamental dessa fase do L. é a coincidência entre interesse privado e público. Jusnaturalistas e moralistas, como Bentham, acreditavam que bastava ao indivíduo buscar inteligentemente sua própria felicidade para estar buscando, simultaneamente, a felicidade dos demais. A doutrina econômica de Adam Smith baseia-se no pressuposto análogo da coincidência entre o interesse econômico do indivíduo e o interesse econômico da sociedade. A segunda fase do L. começa quando esse postulado entra numa crise cujos precedentes se encontram nas doutrinas políticas de Rousseau, Burke e Hegel, bem como no fato de que, no terreno político e econômico, o L. individualista parecia defender uma classe determinada de cidadãos (a burguesia), e não a totalidade dos cidadãos. O *Contrato social* (1762) de Rousseau já constitui uma guinada no individualismo. Para Rousseau, os direitos que o jusnaturalismo atribuía aos indivíduos pertencem apenas ao cidadão. "O que o homem perde com o contrato social é sua liberdade e o direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode obter; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui". Mas, na realidade, só "a obediência à lei que prescrita é liberdade", de tal forma que só no Estado o homem é livre. A afirmada infalibilidade da "vontade geral", resultante da "alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade", transforma aquilo que para o individualismo é a coincidência do interesse individual com o interesse comum em coincidência —preliminar e garantida — do interesse estatal com o interesse individual. Desta forma, ia-se afirmando a superioridade do Estado sobre o indivíduo contra a qual o L. se insurgira em sua primeira fase. Tal superioridade também é reconfirmada por Burke: "A sociedade é um contrato, mas, embora os contratos sobre objetos de interesse ocasional possam ser desfeitos a bel-prazer, não se pode considerar que o Estado tenha o mesmo valor de um acordo entre partes num

comércio de especiarias e café. (...) Deve-se considerá-lo com reverência porque não é a participação em coisas que servem somente à existência animal.(...): é uma sociedade em todas as ciências, em todas as artes, em todas as virtudes e em toda a perfeição" (*Reflection on the Revolution in France*, 1700; *Works*, II, p. 368). Mas o ponto alto dessa nova concepção de Estado encontra-se na doutrina de Hegel, para quem ele é "o ingresso de Deus no mundo", razão pela qual seu fundamento é a potência da razão que se realiza como vontade" (*Fil. dodir.*, § 258, Zusatz). Com essa exaltação do Estado concordava outro ramo do romantismo do séc. XIX, o positivismo: Comte preconizava um estatismo tão absolutista quanto o hegeliano (*Système de politique positive*, 1851-54; IV, p. 65), e Stuart Mill, mesmo sem fazer concessões às concepções absolutistas, deixava grande margem à ação do Estado, mesmo no domínio que, para o liberalismo clássico, deveria ficar reservado exclusivamente para a iniciativa individual: o econômico (*Principies of Political Economy*, 1848). Nas primeiras décadas do séc. XX assistiu-se à continuação desse L. estatística. Para Croce, L. é a doutrina do desenvolvimento dialético da história, que tudo absolve e justifica, mesmo o absolutismo e a negação da liberdade (*Ética e Política*, 1931, p. 290). O socialismo marxista pode ser considerado uma das manifestações dessa mesma forma de L. (ao qual se liga diretamente através de Hegel). Os partidos políticos que, a partir do início do séc. XIX, desfraldaram a bandeira liberal inspiraram-se em uma e em outra das diretrizes fundamentais ora expressas: individualismo ou estatismo. Portanto, um grande número de correntes políticas díspares e por vezes opostas puderam falar em nome do L.: partidos que negaram o valor do Estado (como o radicalismo inglês do século passado), partidos que exaltaram o valor do Estado (como a chamada "direita histórica" da Itália após o *resorgimento*), partidos que recusaram qualquer ingerência do Estado em assuntos econômicos (como fazem ainda hoje alguns partidos liberais europeus), partidos que defendem a intervenção do Estado na iniciativa e na direção dos negócios econômicos, partidos que consideraram a liberdade como condição para a prática de qualquer atividade humana e partidos que a relegaram para o empíreo dos "valores" puros. Esses contrastes são a manifestação evidente do caráter compósito da doutrina liberal, caráter este que decorre do modo aproximativo e confuso como foi tratada a noção que deveria ser fundamental para o L.: a de liberdade. O recurso casual ou sub-reptício a um ou outro dos conceitos de liberdade elaborados na história do pensamento filosófico tornou a ideia liberal em política confusa e oscilante, conduzindo-a por vezes à defesa e à aceitação da não-liberdade

METAFÍSICA. Ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio, um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade (que a define), a M. pressupõe uma situação cultural determinada, em que o saber já se organizou e dividiu em diversas ciências, relativamente independentes e capazes de exigir a determinação de suas inter-relações e sua integração com base num fundamento comum. Essa era precisamente a situação que se verificava em Atenas em meados do séc. IV a.C. graças à obra de Platão e de seus discípulos, que contribuíram poderosamente para o desenvolvimento da matemática, da física, da ética e da política. O próprio nome dessa ciência, que costuma ser atribuído ao lugar que coube aos textos relativos de Aristóteles na coletânea de Andrônico de Rodes (séc. I a.C), mas que Jaeger atribui a um peripatético anterior a Andrônico (*Aristóteles*; trad it., p. 517), presta-se a expressar bem a sua natureza, porquanto

ela vai além da física, que é a primeira das ciências particulares, para chegar ao fundamento comum em que todas se baseiam e determinar o lugar que cabe a cada uma na hierarquia do saber; isso explica, senão a origem, pelo menos o sucesso que esse nome teve. Platão apresentou a exigência da formação dessa ciência suprema depois de esclarecer a natureza das ciências particulares que constituem o currículo do filósofo: aritmética, geometria, astronomia e música: "Penso que, se o estudo de todas essas ciências que arrolamos for feito de tal modo que nos leve a entender seus pontos comuns e seu parentesco, percebendo-se as razões pelas quais estão intimamente interligadas, o seu desenvolvimento nos levará ao objetivo que temos em mira e nosso trabalho não será de balde; caso contrário, será" (*Rep.*, 531 c-d). A semelhante filosofia Aristóteles dava o nome de "filosofia primeira" ou "ciência que estamos procurando" e apresentava seu projeto nos treze problemas enumerados no terceiro (*B*) livro da *Metafísica*. Esses problemas versam todos, direta ou indiretamente, sobre as relações entre as ciências e seus objetos ou princípios relativos: sobre a possibilidade de uma ciência que estude *todas* as causas (996 a 18) ou *todos* os princípios primeiros (996 a 26) ou *todas* as substâncias (997 a 15) ou também as substâncias e seus atributos (997 a 25) e as substâncias não sensíveis (997 a 34) e sobre outros problemas (como os das partes que constituem todas as coisas, da possível diversidade de natureza entre os princípios, da unidade do ser, etc), todos situados na zona de intersecção e de encontro das disciplinas científicas particulares e de interesse comum para elas. Portanto, a M., como foi entendida e projetada por Aristóteles, é a ciência primeira no sentido de fornecer a todas as outras o fundamento comum, ou seja, o objeto a que todas elas se referem e os princípios dos quais todas dependem. Na obra de Aristóteles esse conceito mescla-se com o outro, de M. como ontologia, que é a ciência do ser enquanto ser. Isso é expresso da seguinte forma por Aristóteles: "Se há algo de eterno, imóvel e separado, o conhecimento disso deve pertencer a uma ciência teórica. Porém certamente não à física (que se ocupa das coisas em movimento), nem à matemática, mas sim a uma ciência que está antes de ambas. (...) Somente a ciência primeira tem por objeto as coisas separadas e imóveis. Embora todas as causas primeiras sejam eternas, essas coisas são eternas de modo especial porque são as causas daquilo a que, do divino, temos acesso. Consequentemente, há três ciências teóricas: matemática, física e teologia; já que o divino está em todos os lugares, está especialmente na natureza mais elevada, e a ciência mais elevada deve ter por objeto o ser mais elevado. (...) Se não existissem outras substâncias além das físicas, a física seria a ciência primeira; mas se há uma substância imóvel, esta será a substância primeira e sua filosofia, a ciência primeira e, enquanto primeira, também a mais universal porque será a teoria do ser enquanto ser e daquilo que o ser enquanto ser é ou implica" (*Met*, VI, 1, 1026 a 10). Esta última frase permite ver como Aristóteles entrelaça o conceito de M. como ontologia ao conceito de M. como teologia. Essa bipartição da realidade em um domínio superior e privilegiado e outro inferior e derivado é o pressuposto característico da M. teológica, que pretende ter como objeto a realidade primária e privilegiada. É M. teológica, portanto, a doutrina de Spinoza, porquanto seu objeto é a ordem necessária do mundo, vale dizer, Deus (*Et*, II, 46-47). É também M. teológica a filosofia de Hegel, que afirma ter Deus como objeto: "A filosofia tem objetos em comum com a religião porque o objeto de ambas é a Verdade, no sentido altíssimo da palavra, porquanto Deus e somente Deus é a Verdade" (*Ene*, § 1). Portanto, diante da filosofia todas as outras ciências ficam em condição de inferioridade: seu objeto é o finito, o irreal, ao passo que o objeto da filosofia é Deus, o infinito. Hegel diz: "As ciências particulares, a exemplo da

filosofia, têm como elementos conhecimento e pensamento, mas ocupam-se dos objetos finitos e do mundo dos fenômenos. O conjunto de conhecimentos relativos a essa matéria está, de per si, excluído da filosofia, com a qual não condizem nem esse conteúdo nem sua forma" (*Geschichte der Philosophie*, Einleitung, B, 2, a; trad. it., I, p. 69). Finalmente, é M. teológica a filosofia de Bergson, que pretende "prescindir dos símbolos" e entrar diretamente em contato com uma realidade privilegiada, de natureza divina, que é a corrente da consciência ("Introduction à la métaphysique", em *La pensée et le mouvant*, 3a ed., 1934, pp. 206 ss.), e que como tal se contrapõe à ciência, chamada de simples "auxiliar da ação" (*Ibid.*, p. 158). Todas as formas de espiritualismo ou consciencialismo tendem, mais ou menos claramente, para uma metafísica teológica dessa espécie. A reforma feita por S. Tomás na M. aristotélica, no séc. XIII, visa a restringir a superioridade lógica da M. Segundo S. Tomás, a M. como teoria da substância não inclui Deus entre seus objetos possíveis, porquanto Deus não é substância (5. *Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1a). A identidade entre essência e existência em Deus distingue nitidamente o ser de Deus do ser das criaturas, nas quais essência e existência são separáveis (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4). Portanto, a determinação dos caracteres substanciais do ser em geral não diz respeito a Deus, mas apenas às coisas criadas ou finitas. Com isso, a M. perde a prioridade em favor da teologia, considerada como ciência autônoma, originária, cujos princípios são ditados diretamente por Deus. "E assim a teologia nada recebe das outras ciências, como se estas fossem superiores a ela, mas delas tira proveito, em sendo elas inferiores ancilares, assim como as ciências arquitetônicas tiram proveito de outras que lhe propiciam os materiais e assim como a ciência civil tira proveito da militar" (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5, ad 2Q). Wolff fazia a distinção entre ontologia e as três disciplinas M. especiais: teologia, psicologia e física (da qual faz parte a cosmologia), cujos objetos respectivos seriam Deus, a alma humana e as coisas naturais (*Ibid.*, §§ 55-59). A ontologia wolffiana possibilitava a interpretação empírica dessa ciência, razão pela qual ela foi algumas vezes defendida pelos próprios iluministas. D'Alembert, p. ex., dizia: "Visto que tanto os seres espirituais quanto os materiais têm propriedades gerais em comum, como existência, possibilidade, duração, é certo que esse ramo da filosofia, no qual todos os outros ramos haurem em parte seus princípios, seja denominado ontologia, ou seja, ciência do ser ou M. geral" (*Discours préliminaire*, § 7, em *CEuvres*, ed. Condorcet, p. 115). Neste sentido, D'Alembert defende uma nova M., "que seja criada mais para nós, que fique mais próxima e presa à terra, uma M. cujas aplicações se estendam às ciências naturais e aos diversos ramos da matemática. De fato, em sentido estrito não há ciência que não tenha sua M., se com isso entendermos os princípios gerais sobre os quais se constrói determinada doutrina, que são, por assim dizer, os germes de todas as verdades particulares" (*Éclaircissement*, § 16). Outro conceito de M. como gnosiologia é expresso por Kant. Na verdade, a origem desse conceito deve ser identificada na noção de *filosofia primeira* de Bacon: "Uma ciência universal, que seja mãe de todas as outras e que, no progresso das doutrinas, constitua a parte comum do caminho, antes que as sendas se separem e se desunam." Segundo Bacon, tal ciência deveria ser "o receptáculo dos axiomas que não pertençam às ciências particulares, mas sejam comuns a numerosas ciências" (*De augm. scient.*, III, 1). Esse conceito de filosofia primeira tem uma história, que é a do conceito positivista da filosofia, que tem em comum com o conceito kantiano de M. a maior ênfase nos princípios do que nos objetos da ciência. Segundo Kant, M. é o estudo da formas ou princípios cognitivos que, por serem constituintes da razão humana - aliás de toda razão finita em geral -, condicionam todo saber e toda ciência, e de cujo exame, portanto, é possível extrair os

princípios gerais de cada ciência. Kant diz que a M. pode ser entendida de duas formas: como a segunda parte da "filosofia da razão pura", ou seja, como "sistema da razão pura (ciência), conhecimento filosófico total (seja verdadeiro, seja aparente) que deriva da razão pura em conexão sistemática" (e, nesse sentido, dela é alijada a parte preliminar ou propedêutica da filosofia da razão pura, que é a crítica), ou então pode ser entendida como a filosofia *total da razão pura*, incluindo a crítica. A característica da M. kantiana é sua pretensão de ser "uma ciência de conceitos puros", ou seja, uma ciência que abarque os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, com base nas estruturas racionais da mente humana. Desse ponto de vista, sua continuação histórica na filosofia contemporânea é a ontologia fenomenológica de Husserl. Diferentemente de Kant, Husserl não considera os princípios muito gerais que seriam constituintes da razão em geral, mas os princípios que constituem o fundamento de determinados campos do saber, de uma ciência ou de um grupo de ciências, chamados, portanto, de *materiais*. Husserl diz: "Cada objeto empírico concreto insere-se com sua essência material em uma espécie material superior, em uma *região de objetos empíricos*. À essência regional corresponde uma ciência eidética regional ou, como podemos dizer também, uma *ontologia regional*." A afirmação do caráter "material" (determinado ou específico) dos princípios ontológicos, que sempre se referem a determinado gênero de essências ou campo do saber, leva Husserl a estabelecer o caráter "regional" da ontologia. A M. está de fato presente e atuante na filosofia contemporânea sob a forma de dois problemas conexos: 1- a questão do significado ou dos significados de *existência* na linguagem das diversas ciências; 2- a questão das relações entre as diversas ciências e das investigações sobre objetos que incidem nos pontos de intersecção ou de encontro entre elas. Com relação ao primeiro problema, fala-se hoje explicitamente de ontologia no sentido de compromisso em usar o verbo ser e seus sinônimos em determinado sentido. Quine, p. ex., diz: "Nossa aceitação de uma ontologia é semelhante, em princípio, à nossa aceitação de uma teoria científica, de um sistema de física: adotamos, no mínimo por sermos dotados de razão, o esquema conceitual mais simples no qual os fragmentos desorganizados da experiência bruta possam ser adaptados e distribuídos. Nossa ontologia estará determinada uma vez que tenhamos fixado o esquema conceitual total em que se adapte a ciência em seu sentido mais amplo; as considerações que determinam a construção racional de uma parte qualquer desse esquema conceitual (p. ex., a parte biológica ou física) não são diferentes, em termos de espécie, das considerações que determinam a construção racional de todo o esquema" (*From a Logical Point of View*, pp. 16-17). Embora objetando ao uso da palavra "ontologia", que pareceria fazer referência a convicções metafísicas, quando na realidade se trata de uma decisão tão prática quanto "a escolha de um instrumento", Carnap confirmou substancialmente o ponto de vista de Quine (*Meaning and Necessity*, § 10); é nesse sentido que se fala frequentemente em ontologia na lógica e na metodologia contemporânea. Com relação ao segundo problema, a sucessora da M. tradicional é a metodologia, que habitualmente discute os problemas das relações entre as ciências particulares e as questões decorrentes das interferências marginais entre as próprias ciências. Certamente a metodologia não herdou a pretensão de criar uma enciclopédia das ciências que defina, de uma vez por todas, as tarefas e as limitações de cada uma delas; por isso, não reivindica a dignidade de julgar as ciências e reinar sobre elas. Trata-se mais de organizar continuamente o universo conceitual do modo mais simples e cômodo: que favoreça a comunicação contínua entre as ciências sem atentar contra a indispensável autonomia de cada uma delas. Com este objetivo,

cumpra problematizar, em cada fase da pesquisa científica, as relações entre as diversas disciplinas ou as diversas correntes de pesquisa, tanto em favor do desenvolvimento das disciplinas particulares, quando em favor do uso que delas o homem pode ou deve fazer, ou seja, da filosofia.

SAPERE AUDE. Estas palavras de Horácio (*Epist.* XII, 40) foram adotadas no séc. XVIII como lema do Iluminismo ("Ousa conhecer"); neste sentido, foi citado por Kant em sua obra sobre o Iluminismo (*Was ist Aufklärung?*, 1784, em *Werke*, ed. Cassirer, IV, p. 169), que, ao traduzi-lo, dizia: "Tem coragem de usar teu próprio intelecto".

SEMIÓTICA. Este termo, usado inicialmente para indicar a ciência dos sintomas em medicina (cf. GALENO, *Op.*, ed. Kün, XIV, 689), foi proposto por Locke para indicar a doutrina dos signos, correspondente à lógica tradicional (*Ensaio*, IV, 21, 4). Na filosofia contemporânea, E. Morris utilizou o conceito de S. como teoria da *semiose*, mais do que do signo, dividindo a S. em três partes, que correspondem às três *dimensões* da semiose: *semântica*, que considera a relação dos signos com os objetos a que se referem; *pragmática*, que considera a relação dos signos com os intérpretes; e *sintática*, que considera a relação formal dos signos entre si (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938, II, 3). Aceita por Carnap (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, I, 2), essa distinção difundiu-se amplamente em filosofia e lógica contemporâneas.

TAUTOLOGIA - Na terminologia filosófica tradicional, T. significa genericamente um discurso (em especial, uma definição) vicioso porquanto inútil, visto repetir na consequência, no predicado ou no *definiens* o conceito já contido no primeiro membro: "M. de la Palisse, quinze minutos antes de morrer, ainda estava vivo". Em Wittgenstein (*Tractatus*, 1922, 4.46), o conceito de T. adquire notável importância, passando a designar uma proposição molecular (funcional), cujo valor-verdade é "verdadeiro", sejam quais forem os valores-verdades das proposições atômicas (variáveis proposicionais) que a compõem; p. ex., " $v \sim p'$ ['chove ou não chove']". Wittgenstein- adotado a contragosto por Russell- chega a afirmar que a matemática pura (inclusive a Lógica) constam exclusivamente de T., aliás são a classe de todas as possíveis T. (*Tractatus*, cit., 6. I, 6.22). Na lógica atual (pós-Wittgenstein), o conceito de T. perdeu importância e foi substituído por uma multiplicidade de noções análogas, como proposição *analítica*, *C- verdadeira*, *L- verda-deira*, conforme os casos e conforme os pontos de vista filosóficos dos diferentes autores.

TELEOLOGIA. Este termo foi criado por Wolff para indicar "a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas" (*Log.*, 1728, Disc. prael, § 85). O mesmo que *finalismo*.

TRABALHO. Atividade cujo fim é utilizar as coisas naturais ou modificar o ambiente e satisfazer às necessidades humanas. Por isso, o conceito de T. implica: 1) *dependência* do homem em relação à natureza, no que se refere à sua vida e aos seus interesses: isso constitui a *necessidade*, num de seus *sentidos*; 2) *reação* ativa a essa dependência, constituída por operações mais ou menos complexas, com vistas à elaboração ou à utilização dos elementos naturais; 3) grau mais ou menos elevado de esforço, sofrimento ou fadiga, que constitui o *custo* humano do trabalho. Era principalmente nesse aspecto que se baseava a condenação da filosofia antiga e medieval ao T. manual. Com esse mesmo aspecto, na Bíblia o T. é considerado parte da maldição divina, decorrente do pecado original (*Gênese*, III, 19). Num texto famoso de S. Paulo, o preceito "Quem não quer trabalhar não coma" deriva da obrigação de não onerar os outros com o cansaço e o sofrimento do T. Era nesse mesmo sentido que S. Agostinho e S. Tomás prescreviam o T. como preceito religioso. Na exigência de distribuir imparcialmente o sofrimento e a degradação do T. manual inspiraram-se *Utopia* (1516), de Thomas More, e *A cidade do Sol* (1602), de Campanella, que prescrevem para todos os membros de sua cidade ideal a obrigação do trabalho. Com base nisso, fixava-se a contraposição entre trabalho manual e atividade intelectual, entre artes mecânicas e artes liberais. Mesmo no Renascimento, a defesa quase unânime feita por literatos e filósofos da vida *ativa* em oposição à *contemplativa* e a condenação unânime ao *ócio* (que perde o caráter de disponibilidade para atividades superiores atribuído pela Antiguidade clássica) nem sempre levam à revalorização do T. manual. Um trecho de Giordano Bruno afirma que a providência dispôs que o homem "se ocupe na ação das mãos e na contemplação do intelecto, de tal maneira que não contemple sem ação e não obre sem contemplação" (*Spaccio della bestia trionfante*, 1584, em *Op. itali*, II, p. 152). Mas é sobretudo nos textos científicos e técnicos que se afirma, a partir do séc. XV, a dignidade do T. manual. Galileu reconhecia explicitamente o valor das observações feitas pelos artesãos mecânicos para a pesquisa científica (*Discorsi intorno a due nuovescienze*, em *Op.*, VIII, p. 49). Bacon fundamentava seu experimentalismo nas "artes mecânicas", que agem sobre a natureza e se enriquecem com a luz da experiência (*Nov. Org.*, I, 74), e considerava, pois, indispensáveis as operações materiais ou manuais para a obtenção de um *saber* que fosse ao mesmo tempo *poder* sobre a natureza, com vistas à satisfação das necessidades e dos interesses humanos (*Ibid.*, I, 83). Se

Descartes dava pouca importância à parte técnica ou instrumental da ciência (que para ele continua sendo um sistema rigidamente dedutivo) e ao T. manual, Leibniz, ao contrário, insistia na importância do T. dos artesãos, dos agricultores, dos marinheiros, dos comerciantes, dos músicos, não só em proveito da ciência, mas também da vida e da civilização (*Phil. Schriften*, VII, pp. 180 ss.). Essas ideias tornaram-se dominantes no Iluminismo, sobretudo graças a Bacon e a Locke; este último reconhecia na investigação experimental, voltada para a determinação das propriedades dos corpos físicos, único instrumento de que o intelecto humano dispõe para ampliar esse tipo de conhecimento, visto que a substância dos corpos continua desconhecida (*Ensaio*, IV, II, 25). Na esteira de Bacon, o verbete "Art", de Diderot na *Encyclopédie*, criticava a distinção das artes em liberais e mecânicas, considerando-a preconceito, tendente a "encher as cidades de raciocinadores orgulhosos e de contemplativos supérfluos, e os campos de tiranetes ociosos, preguiçosos e arrogantes". O Iluminismo, em geral, marca a reivindicação da dignidade do T. manual, a partir do qual Rousseau desejava que Emílio adquirisse as primeiras ideias sobre solidariedade social e sobre as obrigações que

ela impõe (*Émile*, [1762], IV). Kant, mesmo fazendo a distinção entre T. e arte, não considerava possível uma separação nítida porque até nas artes liberais "é necessário algo de obrigatório e como se diz - um mecanismo sem o qual o espírito não adquiriria corpo e evaporaria" (*Crít. do Juízo*, § 43). Foi Hegel quem formulou a primeira teoria filosófica do T., utilizando os resultados a que chegara Adam Smith na *economia política* (v.). Já em *Lições de Iena* (1803-04), Hegel considerava o T. como "mediação entre o homem e seu mundo"; isso porque, diferentemente dos animais, o homem não consome de imediato o produto natural, mas elabora de maneiras diferentes e para os fins mais diversos a matéria fornecida pela natureza, conferindo-lhe assim valor e conformidade com o fim a que se destina (*Fil. do dir.*, § 196). Só na satisfação de suas necessidades através do T. é que o homem é realmente homem, porque assim se educa tanto *teoricamente* por meio dos conhecimentos que o T. exige, quanto *na prática*, ao habituar-se à ocupação, ao adequar suas atividades à natureza da matéria e ao adquirir aptidões universalmente válidas. Por isso, ao contrário do bárbaro, que é preguiçoso, o homem civilizado é educado no costume e na necessidade da ocupação (*Ibid.*, § 197 e Zusatz). Hegel também evidenciou o crescimento indefinido das necessidades, a importância da divisão do T. e a relevância assumida pela distinção de classes, com base nessa divisão (*Ibid.*, §§ 195, 241, 245). Viu também que a divisão do T. leva à substituição do homem pela máquina. Isso porque, com essa divisão, aumenta realmente a facilidade do T.- portanto da produção -, mas ao mesmo tempo ocorre a limitação a uma única habilidade, portanto a dependência incondicional do indivíduo ao contexto social. A própria habilidade torna-se mecânica e ocasiona a substituição do T. humano pela máquina (*Ene*, § 526). Esses princípios hegelianos foram aceitos por Marx, que, no entanto, insiste no caráter *natural* ou *material* da relação criada pelo T. entre o homem e o mundo, contra o caráter *espiritual* atribuído por Hegel, que permitia considerá-lo um momento ou uma manifestação da consciência. Segundo Marx, os homens começaram a distinguir-se dos animais quando "começaram a *produzir* seus próprios meios de subsistência, progresso este condicionado pela organização física humana. Produzindo seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material" (*Ideologia alemã*, I, A; trad. it., p. 17). Portanto, o T. não é apenas o meio com que os homens asseguram sua subsistência: é a própria extrinsecação e produção de sua vida, é um modo de vida determinado. A produção e o T. não são, pois, uma condenação para o homem: constituem o próprio homem, seu modo específico de ser e de fazer-se homem. Pelo T., a natureza torna-se "o corpo inorgânico do homem", e o homem pode ascender à consciência de si mesmo, não tanto como indivíduo, mas como "espécie de natureza universal" (*Manuscritos econômico-políticos de 1844*, I, trad. it., pp. 230 ss.). O T. também transforma o homem num ente social porque o põe em contato com os outros indivíduos, mais do que com a natureza: desse modo, as relações de T. e de produção constituem a trama ou a estrutura autêntica da história, cujos reflexos são as várias formas de consciência. Isso acontece, porém, no T. *não alienado*, que não se tornou *mercadoria*; no trabalho alienado, que ocorre na sociedade capitalista, manifestasse o contraste entre a personalidade individual do proletário e o T. como condição de vida que lhe é imposta pelas relações das quais faz parte como objeto, e não como sujeito (*Ideologia alemã*, I, C; trad. it., p. 75). Do ponto de vista da ética religiosa, Kierkegaard afirmava a estreita conexão do T. com a dignidade humana: "Quanto mais baixo é o escalão em que está a vida humana, menos necessidade há de trabalhar; quanto mais alto, tanto mais essa necessidade se manifesta. O dever de trabalhar para viver exprime o universal humano, inclusive no sentido de ser uma manifestação da liberdade. É

exatamente por meio do T. que o homem se torna livre; o T. domina a natureza: com o T. ele mostra que está acima da natureza (*Entweder-Oder*, II, em *Werke*, III, p. 301). Essa estreita conexão do trabalho com a existência humana, que enobrece o T. e graças à qual ele é fim, além de meio, passa a ser lugar-comum em filosofia e, em geral, na cultura contemporânea. Mesmo fora do âmbito marxista, o caráter penoso do T. não é atribuído ao T. em si, mas às *condições sociais* em que ele é realizado nas sociedades industriais. Dewey diz: "É *natural* que a atividade seja agradável. Ela tende a encontrar saídas, e encontrá-las é, em si, gratificante porque marca um êxito parcial. O fato de a atividade produtiva ter-se tornado tão inerentemente insatisfatória que os homens precisam ser induzidos a empenhar-se nela por vias artificiais é prova de que as condições em que o T. se realiza impedem o conjunto de atividades, em vez de promovê-las, irritam e frustram as tendências naturais, em vez de orientá-las para a fruição" (*Human Nature and Conduct*, II, 3, pp. 123-24). Nietzsche, porém, via no T. uma traição à espiritualidade alegre e contemplativa que deveria ser própria do homem. Escreveu a propósito dos americanos: "O seu furibundo T. sem fôlego - vício peculiar do Novo Mundo - já começa, por contágio, a asselvajar a velha Europa e a estender sobre ela uma prodigiosa falta de espiritualidade". Notara que só o T. proporciona "a boa consciência" e que, ao contrário, a inclinação à alegria, chamada de "necessidade de criação", começa a ter vergonha de si mesma (*Die Froehlich Wissenschaft*, 1882, § 329). Vira no T. assim concebido a melhor polícia, que mantém todos subjugados e consegue impedir vigorosamente o desenvolvimento da razão, do desejo violento, do gosto pela independência (*Morgenröthe*, 1881, § 173).

TRANSCENDÊNCIA. Esse termo foi usado com dois significados diferentes: 1- estado ou condição do princípio divino, do ser além de tudo, de toda experiência humana (enquanto experiência de coisas) ou do próprio ser; 2- ato de estabelecer uma relação que exclua a unificação ou a identificação dos termos. No primeiro sentido, esse termo vincula-se à concepção neoplatônica de divindade. Platão já dissera que o Bem,

como princípio supremo de tudo o que é, comparável como tal ao sol que dá vida às coisas e as torna visíveis, está *além da substância* (ἐπέκειντα τῶν οὐσιῶν, *Rep.*, VI, 509 b). Escoto Erigena e outros usaram o termo *supra-ente* para designar a T. absoluta, graças à qual Deus está além de todas as determinações concebíveis, até mesmo do ser ou da substância. Fora da teologia, essa espécie de T. foi reconhecida por Jaspers, que a contrapôs à existência: T. é o que está além da possibilidade de existência, é o ser que nunca se resolve no possível e com o qual a única relação que o homem pode ter consiste na impossibilidade de alcançá-lo. Nesse sentido, a T. se manifesta sob forma de *cifra* nas *situações-limite* e não pode ser caracterizada nem como "divindade", sem incidir na superstição. A única certeza que se pode ter em relação à T. é que "o ser é, e é *assim*" (*Phil.*, III, p. 134). Entrementes, as correntes realistas da filosofia contemporânea atribuíam T. às coisas, aos objetos do conhecimento em geral ou ao ser de tais objetos. Nesse sentido, Husserl negava que uma *coisa* pudesse ser dada como imanente em qualquer percepção ou consciência, e definia o ser da coisa como ser transcendente, que é mais ou menos sombreado pelas aparições da coisa à consciência (*Ideen*, I, § 41). No segundo significado, T. é o ato de se estabelecer uma relação, sem que esta signifique unidade ou identidade de seus termos, mas sim garantindo, com a própria relação, a sua alteridade. Esse

conceito também tem origem religiosa e neoplatônica. Plotino dizia que a contemplação é "para quem foi além de tudo". Com referência à T. do ser ou da coisa em relação à consciência que a apreende ou ao ato de conhecimento que é seu objeto, a própria consciência ou o ato de conhecimento foram chamados de transcendentais. Assim, Husserl fala de *percepção transcendente*, que tem a coisa por objeto e em relação à qual a coisa é transcendente, o que difere da *percepção imanente*, que tem por objeto as experiências conscientes que são imanentes à própria percepção. A mais importante utilização do conceito nesse sentido foi a de Heidegger que afirmara que é pelo ato de T. que o homem, como ente no mundo, se distingue dos outros entes ou objetos e se reconhece como "ele mesmo". Heidegger, portanto, considera a T. como o significado do *ser no mundo*. Sartre, expressa o mesmo conceito de T. afirmando que a consciência (*o para-si*), ao transcender para o ser (*o em-si*), está apenas se anulando para revelar e afirmar, através de si, o próprio ser (*L'être et le néant*, II, cap. III, espec. pp. 268-69).

VALIDADE - 1. Universalidade subjetiva: nesse sentido, é válido o que é (ou deve ser) reconhecido como verdadeiro, bom, belo, etc. por todos. 2. Conformidade com regras de procedimento estabelecidas ou reconhecidas. Nesse sentido, diz-se que há validade na inferência que se conforme às regras da lógica, na lei que se conforme às regras constitucionais, na sentença que se conforme às leis, na ordem que seja dada pela pessoa a quem cabe dá-la e nas formas estabelecidas pelas regras. Com esse sentido, V. deve ser distinguida de valores de verdade, de justiça, etc. De fato, uma inferência válida, isto é, realizada em conformidade com regras lógicas, não é uma inferência verdadeira, mas só será verdadeira se as suas premissas forem verdadeiras. Assim, uma lei ou uma sentença válidas nem por isso são justas, etc. 3. Utilidade ou eficiência de um meio ou de um instrumento qualquer. Nesse sentido, Dewey afirmou que as proposições, como meios *processivos* para conduzir uma pesquisa, não são verdadeiras nem falsas, mas apenas válidas (sólidas, eficientes) ou inválidas (débeis, inadequadas) (*Logic*, XV; trad. it., pp. 382-83). É a esse significado de V. que se apela sempre que se usa a expressão *válido para*. O que se segue ao *para* é o fim ou a função em relação à qual se considera eficiente o instrumento, o meio ou a condição de que se trata. 4. Mais particularmente e no domínio da lógica, Carnap propôs que se chamasse de *válido* o enunciado (ou a classe de enunciados) que seja consequência de uma classe nula de enunciados, e de *contra válido* o enunciado do qual qualquer enunciado possa ser consequência. Os dois termos, nesse sentido, correspondem, respectivamente, a *analítico* e *contraditório* (*The Logical Syntax of Language*, § 48).

VERDADE. Validade ou eficácia dos procedimentos cognoscitivos. Em geral, entende-se por V. a qualidade em virtude da qual um procedimento cognoscitivo qualquer torna-se eficaz ou obtém êxito. Essa caracterização pode ser aplicada tanto às concepções segundo as quais o conhecimento é um processo mental quanto às que o consideram um processo linguístico ou semiótico. É possível distinguir cinco conceitos fundamentais de V.: 1. V. como correspondência; 2. V. como revelação; 3. V. como conformidade a uma regra; 4. V como coerência; 5. Como utilidade. Essas concepções têm importâncias diferentes na história da

filosofia: as duas primeiras, em especial a primeira, sem dúvida são as mais difundidas. Não são nem mesmo alternativas entre si: é possível encontrar mais de uma no mesmo filósofo, embora usadas com propósito diferente. Ademais, a coexistência de dois conceitos de V. não é rara. Muitas vezes a teoria da correspondência é acompanhada pela teoria da V. como manifestação ou revelação. S. Agostinho, por um lado, define a verdade como "aquilo que é como aparece" (*Solil*, II, 5) e por outro considera como V. "aquilo que revela o que é, ou que se manifesta a si mesmo"; nesse sentido, identifica a V. com o *Verbum* ou *Logos*, que é a primeira manifestação imediata e perfeita do ser, ou seja, de Deus (*De vera rei*, 36). Hobbes insiste no ponto de vista nominalista da V. como simples atributo das proposições (*De corp.*, 3, § 7); isso também foi feito por Locke (*Ensaio*, II, 32, 3-19) e até por Leibniz, que rejeita a noção metafísica de V. como "atributo do ser" e limita-se a ver na V. "a correspondência das proposições, que estão no espírito, com as coisas das quais se trata" (*Nouv. ess.*, IV, 5. 11). Wolff unia o conceito de V. como "concordância do nosso juízo com o objeto, ou seja, com a coisa representada" (*Log.*, § 505)- que ele chamava de definição *nominal* à V.- com a noção lógica da V. como "determinabilidade do predicado por meio da noção do sujeito" - que ele chamava de definição *real* (*Ibid.*, § 513). Kant declarava pressupor simplesmente a "definição nominal da V." como "acordo do conhecimento com o seu objeto", e propunha o problema de encontrar um *critério* para a V. Excluindo a possibilidade de um critério geral, válido para qualquer conhecimento, ele se detinha no critério formal da V., que é a conformidade do conhecimento com as suas regras (*Crít. R. Pura*, Lógica, Intr., III; v. adiante). Esse conceito de V. como correspondência nunca esteve ausente, nem na filosofia mais recente, pela qual às vezes é assumido como simples pressuposto, às vezes explicitamente defendido. Isso aconteceu especialmente nas correntes realistas. A definição da V. como *utilidade* pertence a algumas formas da filosofia da ação, especialmente o pragmatismo. Foi o pragmatismo que difundiu essa noção, defendida primeiramente por W. James. Este, porém, identificou utilidade e V. só nos limites das crenças empiricamente não verificáveis ou não demonstráveis, tais como as morais e as religiosas (*The Will to Believe*, 1897). A equação entre utilidade e V. foi estendida a toda a esfera do conhecimento por F. C. S. Schiller (*Humanism*, 1903 e textos seguintes). Desse ponto de vista, uma proposição, qualquer que seja o campo a que pertença, só é verdadeira pela sua efetiva utilidade, ou seja, por ser útil para estender o conhecimento ou para, por meio deste, estender o domínio do homem sobre a natureza, ou então por ser útil à solidariedade e à ordem do mundo humano.

2. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

PRÓLOGO

A autora apresenta a obra resgatando os avanços da ciência vivenciados no momento da edição do livro. Destaca a importância da expedição que enviou o homem à Lua e o significado de libertar a humanidade da permanência na terra, lembrando que a terra é a quintessência (essencial) da condição humana, sendo o habitat natural dos seres humanos.

Para a autora, o sentimento de se libertar da permanência terrena manifesta-se ainda nas tentativas tecnológicas de fuga da condição humana ao buscar o prolongamento da vida pelas manipulações genéticas.

Os efeitos colaterais dos avanços científicos são expressos na crise das ciências naturais, já que as verdades da ciência embora possam ser comprovadas por meio de fórmulas matemáticas não são hábeis as expressões da fala e do raciocínio. Nesse sentido o cérebro humano não pode acompanhar ações humanas o que leva a necessidade das máquinas a pensar e falar pelos homens.

O texto destaca que o ajuste entre a atitude cultural e o estado de realização científica conduziria o homem a um modo de vida no qual o discurso não teria sentido.

O impacto da automatização é mencionado como um evento próximo que produzirá impactos sobre as relações de trabalho. A libertação do homem do fardo do trabalho chegará em um momento em que a sociedade se identifica como uma sociedade de trabalhadores em que outras atividades (denominada superiores) não são mais conhecidas. Para a autora, não existe mais sentido nesta libertação.

O que ela propõe nas páginas que seguem é a reconsideração da condição humana a partir das novas experiências e nossos temores, segundo ela é muito simples, trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo. Razão pela qual ela elege como tema central essa indagação. A abordagem proposta avaliará as manifestações elementares da condição humana que alcançam a todos. O livro limita-se a uma discussão do labor, do trabalho e da ação, que constituem os três capítulos centrais.

Limita-se, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas em quanto não mude a própria condição humana

CAPÍTULO I

A condição humana

A vita activa e a condição humana

A definição de *vita activa* apresentada designa três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. O labor é definido como a atividade ligada ao processo biológico do corpo humano, a condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho, por sua vez, é a atividade artificial da condição humana; a condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação é a atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação da matéria; a condição humana da ação é a pluralidade.

A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.

Segundo a autora, as três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor, o trabalho e a ação têm relação com a natalidade na medida em que esta prepara o mundo para a chegada de outros. Por outro lado, aponta que a ação está mais ligada à condição da natalidade, aquela é atividade política por

excelência o que leva a autora a concluir que a natalidade constitui a categoria central do pensamento político; enquanto a mortalidade, do pensamento metafísico.

Os homens são apresentados como seres condicionados na medida em que tudo aquilo que entra em contato como homem torna uma condição da existência deste. Nesse sentido o impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. Ao abordar essa característica, a autora distingue a natureza humana da condição humana. Por outro lado, apresenta que as condições da natureza humana – vida, natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade e o planeta terra, não são condicionantes absolutas, razão pela qual não são capazes de explicar “o que somos”.

Segundo Hannah, podemos dizer que já demonstramos até mesmo cientificamente, que embora vivamos agora, e talvez tenhamos que viver sempre sob condições terrenas, não somos meras criaturas terrenas.

A expressão *Vita activa*

A expressão recebe uma carga da tradição do pensamento político que não expressa as experiências políticas da humanidade ocidental. Com o desaparecimento das cidades-estados, a expressão *vita activa* deixou o significado político para adquirir a denotação de engajamento ativo nas coisas do mundo.

Tradicionalmente, a expressão *vita activa* não perdeu a conotação negativa de inquietude. Para a autora, a expressão manteve-se ligada à distinção grega entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência. Por essa razão a contemplação se coloca em posição privilegiada em relação ao trabalho humano, já que o trabalho humano jamais alcançará a beleza e a verdade do cosmos (do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude; o que importa é que ela seja perturbada).

O significado da expressão *vita activa* advém da expressão *via contemplativa*, razão pela qual se caracteriza por uma limitada dignidade, uma vez que serve as necessidades e as carências de contemplação do corpo vivo.

A condição humana não se esgota pelos vários aspectos da *vita activa* ainda que se inclua nesta o pensamento e o raciocínio. O conceito da expressão pela autora está em contradição com a tradição porque esta nega a hierarquia que acompanha a expressão. Para a autora, o valor concedido à contemplação obscureceu as diferenças e as manifestações da *vita activa*.

Eternidade versus Imortalidade

O engajamento e a contemplação são colocados pela autora como duas preocupações humanas inteiramente diferentes. Os homens de pensamento e os homens de ação são colocados em caminhos diferentes desde a ascendência do pensamento político. A autora utiliza para ilustrar essa distinção as diferenças entre imortalidade e eternidade. A mortalidade tornou-se o emblema da existência humana, por outro lado, o desafio dos mortais é a produção de feitos que pertençam à eternidade e que os levem a um lugar imortal no cosmo. O engajamento relaciona-se com a busca da imortalidade. A

contemplação liga-se ao eterno, em contraposição a todas as atividades que podem se relacionar com a imortalidade.

A autora descreve que a queda do Império Romano e a acessão do cristianismo tornaram fútil e desnecessária a busca pela imortalidade o que transformou a *vita activa* em contemplação, já que a procura da imortalidade tinha sido o centro e a fonte desta. Por outro lado a modernidade e a inversão da hierarquia tradição (ação e contemplação) não foram suficientes para resgatar a busca da imortalidade – a importância do engajamento.

CAPÍTULO II

AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA

O homem: animal social ou político

Hannah Arendt busca por meio de uma verdadeira evolução histórica dialética das esferas públicas e privada, desde de a Grécia até a modernidade, criar uma imagem bem definida de como o público e privado que na Antiguidade eram fenômenos completamente distintos tornaram-se praticamente unos na modernidade por meio da dita “esfera social”. Recorrendo a diversos clássicos como os antigos: Platão e Aristóteles, os medievais São Tomás de Aquino e Santo Agostinho e os modernos Rousseau e Marx, Arendt reconceituam termos e apresentam uma nova teoria demonstrando de maneira factual como o Estado, que em tese representaria o “público“, interfere e até muda a vida particular de cada indivíduo transformando sua ação e as diversas “unidades produtivas”, que em tese representariam o “privado” na modernidade. A Esfera público e Esfera privada perdeu quase que por completo seu antigo sentido. Arendt conclui que hoje o que chamamos de privado é um círculo de intimidades.

A autora insere uma abordagem, traçando uma perspectiva distinta entre atividade humana e ação humana. Nesse sentido, para a ela, aquela é condicionada pelo convívio conjunto dos homens; a ação humana, por sua vez, precisa ser realizada numa sociedade de homens.

Essa relação entre ação e vida em comum justifica a tradução do conceito aristotélico de *zoon politikon em animal socialis*, consagrado na tradução: o homem é, por natureza, político isto é, social (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*). Para a autora, a substituição do político pelo social revela o esquecimento da concepção grega do político.

O pensamento político grego diferencia a organização política da associação natural constituída pela casa e pela família. As atividades humanas consideradas políticas e constituintes são a ação (práxis) e o discurso (lexis). Estes eram considerados da mesma categoria e espécie na medida de em que as ações políticas eram realizadas por meio de palavras. O ato de encontrar as palavras, por sua vez, constitui uma ação. O político, ou seja, o viver numa Pólis, significava decidir mediante palavras e convencimento. A violência e a força, por sua vez, eram próprias dos modelos pré-políticos, típicos da vida fora da *Pólis*.

A autora conclui que o *zoon politikon* de Aristóteles era uma categoria oposta à associação natural da vida no lar.

A Pólis e a Família

O equívoco de explicação do político e do social das manifestações gregas e latinas agravou-se a partir do uso moderno e na moderna concepção da sociedade. Na modernidade, distinta da privada e da pública nos sentidos restritos do termo, surge a esfera social que encontra uma forma política no Estado nacional.

Na tradição grega, a esfera familiar era distinguida pela convivência de homens compelidos pelas necessidades e carências; a esfera da Pólis, por outro lado, pela liberdade. A superação das necessidades e carências da vida relacionava as duas esferas, já que essa superação tornava-se a condição para a liberdade na Pólis. A filosofia grega entendia que a liberdade situava-se exclusivamente na esfera política; a necessidade, numa esfera pré-política.

Destaca a autora que a Pólis se distingui da família, pois é um espaço de igualdade; enquanto a família, de desigualdade.

No mundo moderno, as esferas sociais e política não se diferenciam; essas duas esferas recaem uma sobre a outra, segundo a autora, perdeu quase que por completo seu antigo sentido, não se verificando uma separação entre o público e o privado.

A Promoção do Social

A passagem da sociedade para administração familiar dos problemas e recursos organizacionais para a esfera pública, não apenas diluiu antiga divisão entre o público e o privado, mas também concedeu um novo significado a elas e uma nova importância para a vida do indivíduo e do cidadão.

Segundo a autora, o que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidades.

Na modernidade, a esfera privada diferencia-se da esfera social; enquanto, na antiguidade, a esfera social pertencia à vida privada. O texto descreve a exploração da familiaridade desde Rousseau para afirmar que intimidade foi construída contra as exigências niveladora do social o que, atualmente, denomina-se uma cobrança ao conformismo de toda a sociedade. O conformismo, por sua vez, identifica-se como característica do último estágio de evolução da sociedade moderna. A sociedade afasta a ação, atribui comportamento aos membros com o objetivo de normalizar, e extingui a ação espontânea ou reação inusitada. A sociedade de massa alcançou o controle de todos os membros de determinada comunidade.

A equidade do mundo moderno mostra-se pelo reconhecimento político e jurídico da conquista da esfera pública pela sociedade; a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas e individuais. Assim, conclui Arendt que a igualdade moderna apoia-se no conformismo que se torna possível pela substituição da ação pelo comportamento.

O conformismo está na base da moderna ciência da economia, cujo o nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade. A estatística é o seu principal instrumento, tornando-se a ciência social por excelência.

Quanto maior a população de qualquer corpo político maior é a probabilidade de que o social e não o político constitua a esfera pública. Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, inclinam-se quase que irresistivelmente ao despotismo pessoal ou ao governo da maioria. Os grandes números, desse modo, justificam o conformismo e o behaviorismo que, na realidade, revelam um “equivoco” quanto à validade das leis. Uma maior população apresenta uma maior possibilidade de comportamento e uma menor possibilidade de tolerância ao desvio.

A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico e sim político que revela uma sociedade não só imersa no cotidiano mas, também pacífica na aceitação da concepção científica inerente da própria existência.

O texto mensura a vitória da sociedade na modernidade, apontando a substituição da ação pelo comportamento e, a posterior, alteração do governo pessoal pela burocracia. Ao mesmo tempo, destaca que a economia, num estágio inicial, traçava padrões de comportamento que, na realidade, aplicavam-se a certos setores da população; a ciência do comportamento, por outro lado, objetiva reduzir o homem a um todo em todas as atividades o que indica um estágio final em que a “sociedade de massas devorou as camadas da nação e a conduta social foi promovida a modelo de todas as áreas da vida.”

O aparecimento da sociedade mudou a avaliação da esfera privada, mas não chegou a transformar-lhe a natureza. O caráter monolítico da sociedade e o conformismo que produzem um único interesse e uma única opinião têm raízes na unicidade da humanidade.

O texto apresenta a comunidade moderna como sociedades de operários e assalariados a indicação de que a nova esfera social caracteriza-se pela organização público do próprio processo vital em que as comunidades concentram-se em torno da atividade necessária para manter a vida – o labor.

Essa esfera social, na qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio domínio público, produziu um crescimento artificial do natural (crescimento acelerado da produtividade e do trabalho (labor) que o privado, o íntimo e o político mostram-se incapazes de oferecer resistência. A esfera social desenvolveu-se pela organização do labor. O discurso e a ação foram deslocados para a esfera do íntimo e do privado. O texto alerta que a ciência não substitui a necessidade de concessão de espaço para o desenvolvimento de atividades. Nem a educação nem a engenhosidade pode substituir os elementos essenciais da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana.

A Esfera Pública: o comum

O termo público revela para a autora dois fenômenos: o primeiro, a visibilidade em que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível e a aparência em que aquilo é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos constitui a realidade. Dessa forma a percepção da realidade é dependente da aparência e, por consequência, da esfera pública. Por outro lado, o texto destaca que a ampliação da esfera privada não a torna pública, mas ao contrário, significa apenas que

a esfera pública vazou quase que inteiramente, pois embora possa ser grande, é incapaz de abrigar o irrelevante.

O segundo, significa o próprio mundo, ma medida que é comum a todos, porém distinto do mundo natural condicionante da vida orgânica, concebido como produto do humano, um mundo habitado e feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostos entre os que nele habitam em comum. O mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.

A esfera pública é o espaço de reunião dos homens que impede a colisão. Segundo Arendt, o que torna tão difícil suportar a sociedade da massas não é o número de pessoas que ela compreende, ou pelo menos não é este o fator principal; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.

O caráter apolítico e não público da comunidade cristão foi exposto pela autora por meio do princípio da caridade que une irmãos da mesma família.

Nesse assunto, a autora retoma a ideia de que o desaparecimento do espaço público na modernidade ocorra da perda do interesse da imortalidade e da preocupação metafísica da eternidade.

Hannah, expressa a objetividade da substituição da admiração pública pela recompensa monetária. Admiração pública é também algo a ser usado e consumido.

Nas condições de um mundo comum, a realidade manifesta-se pelo interesse de todos em um mesmo objeto. A destruição do mundo comum dá-se pela impossibilidade de discernimento da identidade do objeto, ocorrendo normalmente pela degradação prévia de muitos aspectos desse mundo apresentados à pluralidade humana. Os homens tornam-se homens privados, “privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles”, transformando-se em prisioneiros da subjetividade da própria existência. Conclui a autora que o mundo comum chega ao fim quando é visto sob um único aspecto e perspectiva.

A Esfera Privada: a Propriedade

O termo privado está relacionado a acepção original de privação. A privação da privacidade reside na ausência de outros. Nas circunstâncias moderna, essas relações de privações nas sociedades de massa, tornou-se o fenômeno da solidão. As sociedades de massa destroem não só a esfera pública, mas também a esfera privada, privando o homem não só do lugar no mundo (espaço público) mas também do lar privado.

A autora enfatiza que a consciência de estar privado de algo essencial numa vida passada na esfera caseira perde sentido com o cristianismo.

As esferas pública e privada se relacionam de maneira que o desaparecimento da esfera pública seja acompanhado da ameaça de destruição da esfera privada. Nesse sentido a conexão entre público e privado se reflete na questão da propriedade privada. O texto aborda a possibilidade de má interpretação da propriedade privada em razão do

equacionamento entre a propriedade e a riqueza e, de outro lado, a propriedade e a pobreza.

Ao abordar a questão da propriedade privada, destaca o texto que, antes da modernidade, a propriedade era sagrada. Essa qualidade é alcançada com a sociedade agrícola, na medida em que a terra correspondia ao mesmo tempo à fonte de renda e ao espaço da família.

A lei correspondia a um espaço intermediário entre o público e o privado, abrigando e protegendo essas duas esferas e, ao mesmo tempo, separando-as. O texto aponta que a ideia de ato de legislar como uma atividade política é uma criação moderna expressa na filosofia política de Kant.

A propriedade privada representava muito mais do que a condição para ingresso na arena pública. A privatividade revelava uma característica do político como a mais alta possibilidade da existência humana e do privado como própria existência humana.

O Social e o Privado

A sociedade ao alcançar a esfera pública assumiu o papel de proteção da organização de proprietários, para garantir a estes maior possibilidade de acúmulo de riqueza. Esta, por sua vez, transforma-se em capital cuja função é gerar mais capital.

O texto apresenta que, no início da era moderna, a contradição entre o público e o privado mostrou-se um fenômeno temporário na medida em que a esfera pública e privada foram absorvidas pela esfera social.

Segundo o texto, encontramos em posição correta para visualizar as consequências para a existência humana do desaparecimento das esferas da vida em que a esfera pública tornou-se função da esfera privada e esta porque se transformou na única preocupação comum.

Na modernidade, a intimidade apresenta-se como o substituto da esfera privada, contudo para o texto essa substituição não se mostra segura. Para demonstrar essa afirmação, pontua aspectos de não-privação da privacidade. Primeiro, sustenta que as posses particulares são necessárias, sem elas não há sentido no coletivo. As necessidades são importantes para a existência humana já que a eliminação desta ameaça a própria vida. Segundo, afirma que a privatividade oferece um refúgio ao mundo político e a publicidade deste mundo.

A autora destaca que os aspectos de não-privação da privatividade são expostos com mais visibilidade quando recaem sobre eles as ameaças de perda. Contudo a autora destaca que as atividades realizadas na esfera pública não foram objeto de proteção em que a preocupação voltou-se para a posse privada e a necessidade de proteção do acúmulo de riqueza.

O texto encerra o tópico abordando que a distinção entre a esfera pública e privada é encarada do ponto de vista da privatividade, conectando o que deve ser revelado e o que precisa ser ocultado. Na verdade, para o texto a privatividade sempre ocultou as atividades relacionadas com o próprio processo vital, razão pela qual o trabalho

(escravo e a servidão) e a mulher eram considerados categorias semelhantes e colocados no oculto do lar. Para o texto, a emancipação da modernidade da classe operária e da mulher deve estar relacionada a perda da importância das funções corporais.

A Localização das Atividades Humanas

O texto afirma que todas as atividades humanas têm uma localização adequada no mundo. Para descrever, resgata as categorias da bondade e da sabedoria para analisar a posição destas no mundo. Apresenta o objetivo de analisar as atividades da *vita activa*, que têm sido negligenciadas pela tradição que as observa do ponto de vista da contemplação, para determinar o significado político desta.

CAPÍTULO III LABOR

“O labor do Nosso Corpo e o Trabalho de Nossas Mãos”

Neste capítulo, a autora propõe fazer uma crítica a Karl Marx.

A autora busca a fundamentação da distinção entre labor e trabalho na fenomenologia. Para a autora, a história não denuncia uma distinção entre esses termos. Contudo as línguas da Europa podem ser resgatadas para demonstrar a distinção etimológica dos termos que, na atualidade, são considerados sinônimos. A autora destaca que o correspondente substantivo de trabalho e a ausência de substantivo de labor demonstram a diferença de significados entre os termos.

Para a autora, o motivo da ausência de exame para demonstrar a distinção pelos antigos é óbvia. Na concepção moderna, o desprezo pelo labor está relacionado ao fato de que o labor e o trabalho eram atividades realizadas a escravos e servos. Na antiguidade, o raciocínio era diverso, os antigos sustentavam a necessidade de escravos em razão da atividade desenvolvida por estes que se relacionavam com a manutenção da vida. A escravidão buscava excluir o labor das condições da vida humana.

Com a teoria política, os filósofos eliminaram a distinção entre a esfera privada, política e pública, colocando a contemplação em oposição a qualquer tipo de atividade. Na modernidade, ao se inverter a ação e a contemplação na *vita activa*, o labor assumiu uma posição fundamental, o *animal laboran* alcançou a posição antes concedida ao *animal rationale*. Contudo não há teoria que diferencie *animal laboran* e *homo faber*.

A autora identifica a produtividade como a razão para justificar a promoção do labor ao trabalho. A expressão marxiana de que o trabalho criou o homem, revela para a autora uma expressão radical de uma ideia da época. A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém segundo a autora. Uma distinção entre trabalho e labor. Este se caracteriza pelo consumo imediato do esforço de que depende a própria vida.

Numa sociedade socializada, no modelo marxiano, a distinção entre labor e trabalho desaparece; este se torna aquele, uma vez que todas as coisas seriam concebidas como resultado da força viva do labor, como função do processo vital.

O Caráter de Objeto do mundo

A autora confronta o desprezo da antiguidade pelo labor e a glória da modernidade por este, argumentando que esses sentimentos apoiam-se na atitude subjetiva e na atividade do trabalhador em que se destaca o doloroso esforço e a produtividade. A produtividade do trabalho, por outro lado, mede-se pela necessidade do processo vital.

A linguagem é apontada pelo texto como o instrumento de revelação entre as distintas coisas do mundo e, conseqüentemente, a *vita activa* são de naturezas diferentes e produzidas por tipos diferentes de atividade. Nesse sentido, os produtos do trabalho – e não os produtos do labor – tornam o mundo possível.

O discurso e a ação são diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso, juntos constituem a textura das relações humanas. As atividades de agir e falar são manifestações externas da vida humana que dependem da pluralidade humana, para ver e ouvir. Por outro lado, a atividade de pensar não exige a manifestação externa com um mundo, uma vez que é real, independentemente, de ser consumida.

Por sua vez, a ação, o discurso e o pensamento relacionam-se entre si com mais profundidade do que se ligam ao trabalho e/ou labor, uma vez que não produzem nem geram algo; são fúteis como a vida.

A realidade e a confiabilidade do mundo humano estão no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que as atividades que a produziram.

Labor e Vida

A palavra vida *tem* significados diferentes, designando o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Nesse sentido a vida segue uma trajetória linear, sendo repleta de eventos que podem ser narrados como história. O discurso e a ação são eventos que produzem uma história.

O processo biológico e o processo de declínio do mundo são eventos cíclicos, razão pela qual é infinitamente repetitivo. Por outro lado, as atividades humanas relacionadas com as necessidades dos processos biológicos são ligadas aos ciclos da natureza, não tendo começo ou fim. O processo de labor movimenta-se sempre no mesmo círculo previsto pelo processo biológico do organismo vivo e se encerra com a morte do organismo; enquanto o processo de trabalho termina quando o objeto está acabado e pronto para ser introduzido no mundo das coisas.

Do ponto de vista do mundo, o labor é destrutivo porque incorpora a matéria; o trabalho prepara esta para incorporar ao mundo, por isso é construtivo. Do ponto de vista da natureza, o trabalho é destrutivo porque subtrai o material da natureza sem metabolizar diretamente com a natureza.

Por fim a autora aponta que a proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais exigem tarefas diárias e repetitivas. A atividade de resposta as demandas do corpo são respondidas pelo labor de forma pacífica; enquanto a defesa do mundo contra a natureza manifesta-se dolorosa.

Labor e Fertilidade

O texto relembra que o labor é interminável, uma vez que acompanha automaticamente a própria vida. O êxito do labor está na proximidade entre o esforço e a recompensa. A força da vida, por outro lado, é a fertilidade. O organismo vivo não se satisfaz com a reprodução; o excedente está na multiplicação. A autora destaca o naturalismo de Marx, ressaltando a “força de trabalho” como modalidade especificamente humana de força vital, capaz de criar um “excedente”. Por outro lado, do ponto de vista da espécie, as atividades convergem para o labor. A distinção está na abundância ou escassez dos bens que alimentam o processo vital.

A Privatividade da Propriedade e da Riqueza

A modernidade defendeu a propriedade como instrumento de apropriação o que determina, para a obra, a “busca desenfreada de mais propriedade”.

O labor é a atividade humana de maior ligação com o corpo, uma vez que o processo natural da vida reside no corpo. As funções corporais do processo vital são preservadas pela privatividade; o labor, por sua vez, não se define como função mas como atividade, mas mantém a natureza privada.

A modernidade e a ascensão da sociedade tornaram o labor público. O processo corporal do homem mostra-se protegido da visibilidade e da audibilidade da esfera pública. A concentração na vida corporal coloca o indivíduo alheio ao mundo, para exemplificar essa realidade o texto trabalha com as categorias da escravidão e da dor. No labor, o corpo concentra-se no processo vital, prende-se ao metabolismo, concentrando-se no funcionamento.

A autora nega que o doloroso esforço de vida, representado pelo corpo, não pode ser a origem da propriedade. Esta, por outro lado, interfere na vinculação do processo de labor e do mundo, reduzindo a desvinculação entre estes. A aquisição da propriedade faz desaparecer a implacabilidade do processo de labor.

Numa sociedade de proprietários, o mundo continua numa posição central; enquanto, na sociedade de operários, a abundância ocupa essa posição. Contudo essa equação altera-se numa sociedade em que o interesse maior é a acumulação e o crescimento da riqueza. Esse processo de acumulação e crescimento pode se tornar infinito como o processo vital.

O argumento que encerra o tópico revela que a fertilidade e a socialização do processo e, conseqüentemente, a substituição do indivíduo pela sociedade, não são capazes de eliminar o caráter privado do labor.

Os Instrumentos do Trabalho e a Divisão do labor

A única vantagem da fertilidade da força de trabalho corresponde à capacidade de prover as necessidades da vida do homem.

O isolamento do *animal laborans* é resgatado pela autora para esclarecer que esse fenômeno ocorre porque o homem é expelido do mundo na medida em que se aprisiona no próprio corpo. O ônus da vida biológica só pode ser eliminado por meio de servos,

para ilustrar essa afirmação relembra a antiguidade em que os escravos arcavam com a responsabilidade da necessidade.

A divisão do labor advém do próprio processo de labor. Essa divisão não se identifica com a divisão do trabalho por meio da especialização, compatibilizando-se com o princípio geral da organização. Por outro lado se baseia no fato de que os homens podem se reunir e agir como se fossem um só, enquanto a especialização do trabalho objetiva o produto, razão pela qual exige diversas habilidades.

A sociedade de operários em que se vive tem a possibilidade de produzir a abundância pelo processo do labor; por outro lado, trabalho transformou-se em labor. A divisão do trabalho busca eliminar o labor humano.

A sociedade de consumidores

O labor e o consumo são estágios do processo imposto pelas necessidades humanas. Nesse sentido, vive-se em uma sociedade de operários – homens que laboram. Para a autora, essa sociedade surgiu da emancipação do labor e não da emancipação das classes trabalhadoras. A emancipação do labor não o igualou a outras atividades da *vita activa* mas o colocou em uma posição de domínio. Por outro lado ela colocou toda a humanidade submetida à necessidade.

Ao analisar a emancipação do trabalho proposta por Marx, a autora a identifica com a emancipação da necessidade – a emancipação do próprio consumo e, conseqüentemente, a emancipação em relação ao metabolismo que é a própria condição humana.

Ao analisar a automação, aduz que o consumo sem dor e esforço aumentaria o caráter devorador da vida biológica. Por outro lado a produtividade humana seria absorvida por um processo vital intensificado e seguiria, sem dor e esforço, o ciclo natural eternamente repetido.

O ideal sociedade de consumo proporcionaria a emancipação do trabalho que, por sua vez, permitiria a utilização das horas do labor para outras atividades. A autora nega essa possibilidade de aproveitamento do tempo do labor. Para a autora, o maior tempo provocará maior apetite o que conduziria ao perigo de consumo e aniquilação pelo consumo de todos os objetos do mundo.

A autora afirma que a superação da necessidade no mundo moderno só é possível em razão da emancipação do labor e, conseqüentemente, a ocupação do esfera pública pelo *animal laborans*.

Conclui que a facilidade da vida numa sociedade de consumo tornará mais difícil a consciência das exigências da necessidade, identificando o perigo dessa sociedade não ser capaz de reconhecer a própria futilidade – “a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o labor”. (p.88)

CAPÍTULO IV TRABALHO

A Durabilidade do Mundo

O *homo faber* trabalha sobre os materiais; enquanto o *animal laborans* labora e se mistura com eles. O produto do trabalho são coisas destinadas ao uso e dotadas de durabilidade. Contudo o processo vital próprio da existência também alcança o produto do trabalho. O uso leva ao desgaste dos objetos, mas não o destrói. Por outro lado, o uso detém elementos de consumo na medida em que o desgaste ocorre por meio do contato do objeto com o organismo vivo cuja natureza é consumir.

O labor humano pode ser transformado em trabalho, para exemplificar essa afirmação, desenvolve um argumento a respeito do cultivo da terra, concluindo que o solo cultivado permanecer cultivado deve ser trabalhado continuamente. A coisa deve ser continuamente reproduzida para que permaneça como parte do mundo.

Reificação

O trabalho do *homo faber* corresponde à reificação. (Momento da alienação em que as características de ser se tornam típicas).

O trabalho pressupõe a alteração do reino da natureza, daí o processo de fabricação ser marcado pela violência e violação. Nesse sentido a autora distingue o *animal laborans* como aquele que é servo da natureza; enquanto o *homo faber*, senhor de toda a terra. Para a autora, a sensação dessa violência traduz a força humana.

O trabalho de fabricação parte de um modelo para a construção do objeto. O papel da fabricação na hierarquia da *vita activa* mostra-se importante o fato do modelo orientador da construção do objeto não só precede o produto mas também não desaparece depois da fabricação, permanecendo intacto. Essa multiplicação do trabalho distingue-se da repetição.

A fabricação caracteriza-se pela definição de início e fim o que a diferencia das demais atividades humanas; o labor não tem começo nem fim definido porque está vinculado ao processo vital do corpo. O processo de fabricação não é irreversível, já que a produção humana pode ser destruída pelo homem. Por isso o *homo faber* é o amo e senhor, já que é senhor de si mesmo.

Os Instrumentos e o *Animal Laborans*

O *homo faber* projeta os instrumentos que aliviam o labor do *animal laborans*. Por outro lado, instrumentos e ferramentas são objetos mundanos tanto que servem de critérios para a classificação das civilizações. Eles expressam o caráter mundano do processo de labor, uma vez que sobrevivem ao consumo.

A situação factual do labor justifica a necessidade de adaptação dos homens às máquinas, quando, na realidade, estas deveriam servir às necessidades e às carências humanas. O labor exige uma execução ritmicamente ordenada, enquanto o trabalho não. Nesse sentido o instrumento perde o caráter instrumental e se incorpora ao processo de labor, desaparecendo, portanto, a distinção entre homem e utensílio.

Desde a revolução industrial, o *animal laborans* tem vivido num mundo de máquina em razão de usar ferramentas e utensílios para atenuar o processo vital e não para construir um mundo. A diferença entre ferramenta e máquina acompanha a discussão da adaptação do homem à máquina ou da adaptação da máquina ao homem. A natureza condicionada do homem torna imediata a adaptação entre homem e máquina. Essa adaptação necessitou de ajuste assim como o uso da ferramenta, por outro lado, esse ajuste precisou que os homens adequassem o ritmo do corpo ao movimento mecânico.

A automação revelou as verdadeiras implicações da tecnologia (substituição de ferramenta por máquinas). A autora traça uma evolução desse processo, designando, como primeira fase, a invenção da máquina a vapor; segunda etapa, a uso da eletricidade e, quarta momento, a automação.

Segunda a autora, o atual processo de automação desconstruiu duas premissas. A primeira consistente na alegação de que a eficiência está no trabalho realizado pela mão humana; a segunda, na declaração de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender de desígnios humanos e de padrões de beleza dos homens.

Na atualidade, não se mostra sensato descrever o mundo de máquinas como uma relação de meio de fim. Para a sociedade de operários, o mundo das máquinas substitui hoje o mundo real, em que pese seja incapaz de oferecer aos mortais um abrigo mais confortável e permanente.

Os Instrumentos e o Homo Faber

O texto trabalha a noção de instrumentalidade que determina todo o processo de fabricação. Nesse aspecto, destaca que os fins justificam os meios, na verdade, para a autora, o fim produz e organiza os meios, justificando a violência contra a natureza; por sua vez, o produto final justifica os meios.

Os utensílios são produzidos para se alcançar o fim. Contudo os produtos nem sempre são fins, se considerarmos um mundo estritamente utilitário em que todos os fins tendem em ser de certa duração e a se transformarem em meios para outros fins.

A filosofia do *homo faber* reflete a realidade de meio e fim. A perplexidade desse sistema está justamente na relação entre meios e fins que se esquece do significado. A utilidade quando eleita a uma categoria (significância) produz ausência de significado.

O *homo faber* é um produtor, ao fabricar coisas num sistema que funciona em termos de meios e fins, perde a capacidade de compreender o significado, da mesma forma em que o *animal laborans* não entende o conceito de instrumento.

A ausência de significado da filosofia utilitarista pode ser solucionada pelo afastamento do conceito objetivo e pela aproximação do subjetivo da própria utilidade. Numa visão antropocêntrica, o conceito de utilidade pode adquirir algum significado. Kant liberta a filosofia da trivialidade do bom senso, mas retorna a fórmula “fim em si mesmo ao analisar o problema do significado”. O que está em jogo para autora não é o conceito de instrumento ao emprego de meios para fins mas a generalização da fabricação em que utilização e serventia são fixadas como critérios para a vida e para o mundo dos homens. Se os critérios de *homo faber* assumirem a posição primordial – de governança

do mundo, tudo será considerado como meio. O *homo faber* julgará todas as coisas como objetos.

O Mercado de Trocas

Na antiguidade, o espaço público também foi um lugar de trocas de mercadorias. Na Grécia, os tiranos nutriam a ambição de convencer os cidadãos a abandonarem discussões políticas e transformar a Agora num espaço de comércio pela construção de lojas.

A exibição das mercadorias caracterizou o comércio na idade média. A autora aponta que a sociedade de produção expõe ostensivamente a produção enquanto a sociedade de operários, o consumo. O *animal laborans* é gregário mas incapaz de ocupar uma esfera pública, o *homo faber*, por outro lado, cria um espaço público que corresponde ao mercado. O isolamento deste se relaciona com a produtividade. A privatividade é necessária para isolamento exigido pela produção do trabalho. O espaço político ameaça esse isolamento, assim o mercado de troca desenvolve –se no espaço público - o local de relacionamento do *homo faber* . Daí a ideia marxista de alienação (autoalienação)

O surgimento do mercado de troca ocorre quando o *homo faber* rompe o isolamento. Nesse momento se introduz a categoria durabilidade. No mercado de troca, todas as coisas adquirem valor tanto os produtos do labor quanto do trabalho. O valor consiste na estima dada ao objeto pela esfera pública. O valor como qualidade, inexistente na esfera privada.

O mercado de troca, na sociedade comercial, é o lugar mais importante onde tudo adquire valor cambial, conseqüente, mercadoria.

A relatividade universal – surge a partir da avaliação de coisas em relação a outras. A relatividade não se mostra o principal problema da economia moderna, mas a impossibilidade de se perder medidas e valores absolutos, já que as atividades do *homo faber* são aferidas por meio de regras, normas e padrões.

A Permanência do Mundo e a Obra de Arte

O texto descreve a relação entre o homem e a obra de arte. Para o texto, as obras de arte são as mais mundanas das coisas, por outro lado, a durabilidade afasta os processos de corrosão submetidos as criaturas vivas. Por sua vez, a permanência da arte liga-se a imortalidade que adquire tangibilidade.

A arte provém da capacidade humana de pensar. Nesse sentido, a reificação não se amolda a um processo de transformação, mas de transfiguração. As obras de arte são coisas produzidas pelo pensamento. A poesia é a mais sublime das produções da arte. A poesia é linguagem, permanecendo próxima do pensamento criador.

O pensamento difere da cognição, uma vez que aquele é fonte das artes; este, da ciência. A cognição tem um fim definido, percorrendo a lógica da utilidade. Para a autora, os cientistas rogam a inutilidade do pensamento. Os processos cognitivos da ciência, desde modo, assemelham-se com os processos cognitivos da fabricação.

Os computadores provam que a racionalidade de prever as consequências não é uma das mais altas capacidades humanas.

A discrepância da economia está na consciência de que a produtividade reside menos na utilidade que a durabilidade. As obras de arte vazias de utilidade marcam-se pela durabilidade. Conclui, portanto, que os objetos não são julgados segundo as necessidades objetivas do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo em que encontra razões para durar e serem vistos.

Por fim, para a construção da morada, o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso. A atividade não só inúteis às necessidades da vida, nas distintas atividades de fabricação pela qual são produzidos o mundo e os objetos. A vida não precisa ser a compulsão da vida biológica – e do labor, tampouco a instrumentalidade de utilitarista da fabricação.

Capítulo V – Ação

A Revelação do Agente no Discurso e na Ação

A pluralidade humana comporta o duplo aspecto de igualdade e diferença. Aquela produz compreensão entre os homens; esta, a necessidade do discurso e da ação para a comunicação e o entendimento. A diferença não pressupõe a alteridade. Está é um aspecto importante da pluralidade, sendo o motivo pela qual as definições são distinções (As conceituações ocorrem a partir de distinções estabelecidas)

A alteridade, a igualdade e a distinção tornam os homens singulares. A pluralidade é a paradoxal pluralidade entre seres singulares. Essas características se revelam no discurso e na ação porque por meio destes os homens se manifestam um com os outros.

Na vida sem discurso, a ação está morta para a vida, deixa de ser humana pela ausência de relação entre homens. A ação é revelada pelo discurso, portanto necessita do discurso. Os homens revelam-se pela ação e pelo discurso.

A teia de relações e as histórias humanas

A teia de relações humanas denomina uma realidade intangível, produzida não só pela mediação objetiva da revelação do sujeito com o mundo físico e mundano mas também pela mediação subjetiva dessa revelação com os outros homens, já que estes agem e falam diretamente uns com os outros. As mediações são reais assim como os objetos visíveis, por isso essa realidade recebe da autora o nome de teia de relações humanas. Esta está vinculada com o mundo físico, do mesmo modo que se relaciona discurso e corpo.

A autora crítica o materialismo em razão deste não visualizar no homem a revelação do sujeito que se processa de forma singular e distinta mesmo quando ocorre na perseguição de um objetivo material e mundano.

A revelação do sujeito/identidade por meio do discurso e o estabelecimento do início pela ação ocorrem sempre em uma teia (realidade de relações humanas) já

existente. Nesse meio a ação produz histórias apesar da dificuldade desta produzir os objetivos. A história, então, concebe-se como produto da ação e do discurso. Contudo, a autora pontua a incógnita da história e o desafio da filosofia da história, uma vez que o sujeito da história é uma abstração que jamais poderá ser um agente ativo.

A fragilidade dos Negócios Humanos

A ação pressupõe convivência, já que não se faz possível no isolamento. A ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, ao mesmo tempo, estão em permanente contato com esta.

O texto apresenta o fracasso da cooperação por meio de exemplos dos significados e dos usos dos termos latinos e gregos que definem o verbo agir. Os verbos gregos *archein* (começar) e *prattein* (realizar) correspondem aos latinos *agere* (guiar) e *gerere* (conduzir). As relações entre o líder e os outros produziram duas relações: ordenar e executar. O mito do homem forte nasce da reivindicação do governante do êxito que, na verdade, é produto do todo. A autora nota que o autor não só é agente mas também paciente.

A ação fixa relações, tendendo a romper os limites e fronteiras existentes nos negócios humanos que não são capazes de resistir a nova geração. Assim a fragilidade das leis e das instituições humanas decorre da própria natalidade. As limitações legais não são defesas contra a ação vinda do próprio corpo político. A ação mostra-se ilimitada em razão da expressiva capacidade de estabelecer relações, dito de outro modo, de produzir (produtividade).

As limitações do corpo político não são hábeis a oferecer proteção contra a tendência da ação de violar todos os limites. Por outro lado, também essas limitações são impotentes para neutralizar a imprevisibilidade própria da ação.

O significado da história só se revela quando ela termina. As histórias são resultados das ações, mas a criação da história realiza-se pela narração dos fatos. O agente (ator) produz a história pela ação; mas o narrador é quem cria a história a partir do olhar retrospectivo.

A Solução Grega

O texto afirma a existência entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso. A condição de bem-estar (vocábulo grego *eudaimonia*) revela-se na ação e no discurso, contudo só se torna tangível na história do indivíduo que, por sua vez, só se torna conhecido ao final. Segundo a autora, “a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem ele é – só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história.”

O protótipo do conceito de ação na Grécia encontra-se na auto-revelação; no desejo de autoexibição na competição entre os homens que está na base do conceito de política das cidades-estados gregas.

A ação só pode resultar num produto final quando se destrói o significado autêntico, intangível e frágil. A solução grega original e pré-filosófica para a fragilidade

e intangibilidade da ação foi a fundação da Pólis que se destinava a permitir aos homens a conquista da “fama imortal” (possibilitar aos homens a distinção pela revelação da identidade singular e distinta pelo meio de atos e palavras). O texto aponta o objeto da cidade-estado a causa do declínio, uma vez que pretendeu tornar o extraordinário em ordinário. Por outro lado a Pólis tinha a função de remediar a futilidade da ação e do discurso, pois era grande a possibilidade de esquecimento de um ato digno de ser considerado imortal. Nesse contexto, pontua a função política dos poetas.

A convivência humana na forma de *Pólis* parecia garantir a ação e o discurso e, conseqüentemente, os feitos e as histórias. A esfera política resulta diretamente da atuação em conjunto e da participação de palavras e atos. A *Pólis* é a organização da comunidade que resulta do agir e de falar em conjunto; o espaço físico e a localização não constitui a cidade-estado, contudo o verdadeiro espaço é formado pela convivência de pessoas. Nesse sentido a ação e o discurso criam um espaço adequado ao tempo e ao lugar que se trata de um espaço de aparência – local em que se aparece explicitamente. (nesse local se nega a mera existência física). Esse espaço é real embora a maioria dos homens agentes e falantes não viva nele.

O Espaço da Aparência e o Poder

O espaço de aparência advém da reunião de homens em torno do discurso e da ação. Esse espaço é anterior a constituição formal das esferas públicas; contudo desaparece pela dispersão dos homens e pela suspensão das atividades. Esse espaço é potencial.

O poder, por sua vez, efetiva-se pela sintonia entre palavra e ato. Nesse sentido escreve a autora “quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir mas para criar relações e novas realidades.”

A convivência humana é indispensável para a geração do poder. As cidades-estados são paradigmas para toda a organização política ocidental, por outro lado, marcando como condição prévia material mais importante para o poder. Ao optar pelo isolamento, renuncia o homem ao poder. Como ação, o poder é ilimitado, restringindo-se apenas em relação às exigências pessoais, uma vez que o poder humano corresponde à condição humana da pluralidade. A força é indivisível; a interação da pluralidade, nesse caso, uma definida limitação da força individual. A onipotência implica a destruição da pluralidade.

A violência provoca a destruição do poder, jamais a substituição. O texto trabalha a tirania como a forma de poder no isolamento.

O poder pode aniquilar a força. A sociedade como esfera pública principal está sujeita a perversão do “agir em conjunto”. O poder preserva a esfera pública o espaço de aparência, sendo princípio essencial ao artifício humano.(ação, discurso, teia de negócios e história)

Nesse contexto o texto estabelece uma relação entre ação, discurso e poder, fixando a necessidade da ação para movimentar o mundo com a introdução do novo; do discurso para materializar e celebrar o novo e do poder para preservação do espaço de aparência produzido pelo discurso e pela ação.

O Homo Faber e o Espaço de Aparência

A esfera pública – espaço mundano necessário para aparência (revelação do sujeito) é obra do homem, num sentido mais específico que o trabalho e o labor. A convicção de que o aparecimento e a realização de si mesmo são o máximo da existência humana não é absoluta, uma vez que existem convicções de que os produtos do homo faber podem ser mais duradouros que este e de que a vida do *animal laborans* é um bem supremo.

A hierarquia do senso comum está relacionada a percepções sensoriais da realidade. Dessa forma o declínio do senso comum liga-se ao crescimento da superstição e da crença.

A autora denomina alienação a atrofia do espaço da aparência e o declínio do senso comum que ocorre com mais expressão em uma sociedade de operários. Nesse sentido relembra as afirmações de Marx que associava as leis econômicas e as leis naturais para regular o consumo e não a troca. No mercado de trocas, segundo a autora, os homens não entram em contato com outros homens, estes são produtores e não pessoas. Essa relação, segundo o texto, é denunciada pelo marxismo por meio dos conceitos de autoalienação e desumanização. A sociedade comercial exclui a qualidade humana dos homens, invertendo a relação entre o público e o privado (este passa a se revelar na família e na intimidade)

Nesse sentido desenvolve a ideia de que a melhor exemplo de frustração humana é o fenômeno do gênio pregado desde a idade moderna como ideal.

O movimento operário

O trabalho não é capaz de criar uma esfera pública autônoma em que os homens possam aparecer na condição de homens; contudo está vinculado ao espaço de aparência. Dessa forma o trabalho é um modo apolítico de vida, entretanto não é antipolítico.

O texto considera antipolítico a união de muitos em um só, uma vez que as comunidades políticas compõem-se de pessoas diferentes e desiguais. A igualdade, por sua vez, presente na esfera pública é uma igualdade de desiguais que precisam ser igualados sob certos aspectos e por motivos específicos. O fator igualador não é a natureza humana, mas circunstância externa e alheia a esta. A igualdade política, desse modo, não advém de fatores naturais.

Traça um paralelo entre a ausência de rebeliões escravas sérias na antiguidade e o papel dos movimentos operários na modernidade.

A admissão na esfera pública é o marco de distinção entre o escravo e o trabalhador moderno. A emancipação do trabalhador acarreta a possibilidade de aparição pública, contudo esta não está acompanhada da simultânea admissão na sociedade. Os operários, por sua vez, ao passo que defendiam os interesses econômicos, buscavam o reconhecimento político. Nesse sentido diz Arendt (p. 231) que “ ao

despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam enquanto homens, e não enquanto membros da sociedade.”

Os movimentos operários, num certo período, conseguiram fundar um novo espaço público, com novas normas políticas. Contudo o que impulsionou esse movimento não foi o labor, mas as injustiças e as hipocrisias que, segundo Arendt, desapareceram com a transformação da sociedade de classes numa sociedade de massas. O movimento operário perde o caráter político quando a classe operária se torna parte integrante da sociedade.

Desse modo se revela uma conexão entre a supressão do mercado de trocas e a decadência do espaço público.

A Substituição da Ação pela Fabricação

A tentativa de substituição da ação pela fabricação marcou os argumentos contra a democracia e a política. Os diversos modelos de tirania empenham-se pelo banimento do cidadão da esfera pública.

A perda da fragilidade dos negócios humanos e a busca da tranquilidade da ordem inspiraram a filosofia política que trabalhou para encontrar fundamentos teóricos e práticos para evitar a política. Nesse sentido se projetou a substituição da ação pelo governo. O conceito de governo, segundo a autora “a noção de que homens são podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer.” (p. 234) . O texto descreve o projeto de Platão em substituir a ação pela fabricação.

A Ação como Processo

A degradação da política e a “instrumentalização” da ação não lograram suprimir a ação que permaneceu um das mais decisivas experiências humanas tampouco conseguiram destruir a esfera dos negócios humanos. A tentativa de supressão da ação canalizou a capacidade humana de agir para uma atitude de exploração da natureza e da fabricação a partir de materiais naturais.

A incerteza é indicada como a principal característica dos negócios humanos. A capacidade de ação está ligada a nossa faculdade de iniciar novos processos. A força do processo de ação é caracterizada pela durabilidade e ilimitação.

A Irreversibilidade e o Poder de Perdoar

A irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo da ação restam mitigados pela faculdade de perdoar e de prometer. Estas, por sua vez, dependem da pluralidade, já que, na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não podem ser realidade. Por outro lado a autora opõe essas faculdades ao conceito de governo de Platão que se justifica na relação que a pessoa mantém consigo mesma.

O perdão e a promessa como solução à força e à elasticidade dos processos de ação pressupõem a condição da pluralidade e a esfera dos negócios humanos. A

tecnologia e a ciência natural moderna não podem se falar dessas soluções para desfazer a imprevisibilidade e a irreversibilidade introduzida na natureza.

O texto analisa a noção de perdão introduzida por Jesus de Nazaré, para destacar que este sustentou que o perdão não deriva de Deus mas está nas relações entre os homens.

A relação de oposição entre perdão e vingança é apresentada pelo tópico; esta é entendida como a reação natural e automática à transgressão. A punição é uma alternativa ao perdão, ambos se identificam pela tentativa de finalizar um processo que, sem essa mediação, pode ser tornar indefinido. Nesse contexto a autora relaciona perdão e amor a partir do construído por Jesus de Nazaré, para negar a ideia de que só o amor pode perdoar já que este é estritamente delimitado na esfera dos negócios humanos.

Por fim afirma a autora que a perda do respeito nos tempos modernos revela a despersonalização da vida pública e social.

A Imprevisibilidade e o Poder de Prometer

A promessa, ao contrário do perdão que se manteve afastado da esfera pública ao se ligar ao conceito de amor, ocupou lugar central no pensamento político. A função da faculdade de prometer é esclarecer a desconfiança no homem e a imprevisibilidade das consequências dos atos numa comunidade de iguais. A promessa é uma alternativa à supremacia do domínio de si mesmo e no governo dos outros, portanto é uma liberdade sob a condição de não-soberania.

CAPÍTULO VI

A VITA ACTIVA E A ERA MODERNA

A alienação do Mundo

A autora relembra que a descoberta da América, a reforma e a invenção do telescópio são marcos que determinam a modernidade. Contudo afirma que o sinal da modernidade é a alienação em relação ao mundo e não a alienação em relação ao ego, como pensava Marx.

Com o declínio do sistema de estados nacionais, o encolhimento econômico e geográfico da terra, a sociedade supera a abstração humanista, transformando-se em uma entidade realmente existente. Nesse aspecto a ascensão da sociedade trouxe não só o declínio simultâneo das esferas públicas e privadas mas também o desaparecimento de um mundo público comum o que contribuiu para a formação da massa solitária e da mentalidade alienada do mundo.

A descoberta do Ponto de Vista Arquimediano

A descoberta do telescópio colocou em dúvida a noção de universo finito e geocêntrico. Por outro lado a reação filosófica foi a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna. Atribui-se ao progresso das ciências naturais um aumento comprovado, mais célere da força e do conhecimento humano. Contudo, segundo a

autora, a esse progresso, também se atribui o comprovado aumento do desespero humano. Nesse sentido conclui a autora que o triunfo e o desespero estão ligados ao mesmo evento.

A autora pontua que tratamos a natureza a partir de um ponto de vista no universo fora da terra, sem contudo termos o ponto de apoio Arquimediano.

O amor pelo mundo foi a primeira vítima da alienação do mundo na era moderna. A autora traça um paralelo entre a alienação do mundo que determinou o curso da evolução da sociedade moderna e a alienação da Terra que caracterizou a ciência moderna. A alienação da Terra libertou a matemática da geometria sujeitando esta ao tratamento algébrico que reduziu dados sensoriais e movimentos terrestres a símbolos matemáticos.

Ciência Universal vs Ciência Natura

Para a autora, o significado da revolução de Copérnico e da descoberta do ponto de vista arquimediano demorou a se revelar. A linha divisória entre a era moderna e a contemporânea está na distinção da ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal (dominando-a completamente) e da ciência que importa processos cósmicos para natureza (assumindo o risco de destruição). Nessa transposição se revela a capacidade de destruição do homem.

O papel da ciência é analisado pelo texto não só no que se relaciona com a capacidade de rupturas de cognitivas mas também em relação à antevisão do processo de mudança de ânimo do homem.

A conexão entre a alienação do homem e o subjetivismo da filosofia moderna. Por sua vez, revela o texto que inexiste a distinção de ânimo entre a filosofia e a ciência que caracterizava aquela como pessimista e esta como otimista.

O Advento da Dúvida Cartesiana

A moderna filosofia, desde Descartes, tem se colocado e manifestado nas ramificações da dúvida. A autora parte da observação de que o telescópio e não a razão alterou a concepção física do mundo. A partir daí, o ser e a aparência estão separados definitivamente o que pressupõe a necessidade de se colocar tudo em dúvida.

A principal característica da dúvida cartesiana é a universalidade, percorre os sentidos, a razão e a fé. “A dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana fosse acessível a toda a verdade ou que a visão humana fosse capaz de tudo ver; para ela, a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade.” (p. 288).

A filosofia moderna volta-se contra a tradição. A autora aponta dois problemas na filosofia cartesiana. O primeiro corresponde a dúvida em relação à realidade e ao mundo (não se pode confiar os sentidos, o senso comum, a razão); o segundo se relaciona com

a condição humana. Esses problemas da filosofia cartesiana estão presentes em toda a modernidade.

A introspecção e a Perda do Senso Comum

A introspecção para Descartes deve produzir a certeza. Nesse processo o homem descobre que traz dentro de si mesmo a certeza da própria existência. Nesse sentido a solução cartesiana é a transferência do ponto arquimediano para o próprio homem.

A Atividade de Pensar e a Moderna Concepção do Mundo

A transferência do ponto de vista arquimediano para a mente do homem possibilitou a libertação deste da condição humana de ser um habitante da terra. Nas ciências naturais, a dúvida cartesiana foi amenizada pela transferência do ponto arquimediano para dentro do homem; por outro lado, a matematificação da física promoveu a renúncia dos sentidos pelo homem na aquisição do conhecimento o que fez com que se trabalhasse com configurações matemáticas. Dessa forma as experimentações científicas são realidades criadas pelo homem.

A autora conclui que a dúvida de Descartes atingiu o cerne da ciência física uma vez que não só a natureza e o Ser não se revelam aos sentidos mas também não são imaginados pelo raciocínio puro.

A Inversão de Posições entre a Contemplação e a Ação

A autora aponta como a conquista espiritual da modernidade a inversão hierárquica entre a contemplação e a ação. Nesse aspecto afirma que a experiência fundamental dessa inversão foi o resgate da fé na ação humana.

Por outro lado, desde o divórcio da aparência e do ser, a verdade científica e a verdade filosófica separam-se, aquela não mais precisa ser eterna tampouco compreensível ou adequada ao raciocínio humano.

A inversão não promoveu a ação à condição da contemplação, uma vez que esta ocupava um papel condicionar das ademais atividades da *vita activa* que se justificavam para tornar possível a *vita contemplativa*.

A autora conclui que a influência e a importância da filosofia diminuíram na modernidade; os filósofos tornaram-se epistemologistas, preocupados com uma teoria global da ciência que os cientistas não necessitavam ou, na visão hegeliana, “portavozes através dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual.” (p. 307)

A Inversão dentro da *Vita Activa* e a Vitória do *Homo Faber*

O fazer e o fabricar - prerrogativas do *homo faber* - foram promovidos à posição que ocupava a contemplação na *vita activa*. Desde a criação do telescópio, o progresso científico está relacionado com o desenvolvimento da manufatura de novos utensílios e instrumentos. Nesse aspecto, ao lado do instrumento, logo a busca de auxílio para

aquisição de conhecimento no *Homo Faber*, o emprego da experimentação, portanto o fenômeno da observação, provocou o deslocamento da posição das atividades do *homo faber*.

Por outro lado, qualidades próprias do trabalho, como a produtividade e a criatividade, tornaram-se ideais na era moderna. Outro elemento que contribui para o deslocamento de hierarquia é a busca da compreensão do processo e, conseqüentemente, a mudança no objeto da ciência que passa da natureza para a história.

A vitória do *homo faber* não podia permanecer restrita ao emprego de novos métodos nas ciências naturais – a experimentação e a matematização da pesquisa.

A alienação do mundo atingiu o trabalho, a reificação e a fabricação de coisas. O rompimento com a contemplação foi consumado com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação. A fabricação ocupa a posição antes ocupada pela ação política.

A procura em esclarecer o processo descreditou a contemplação como meio de se alcançar a verdade.

A Derrota do *Homo Faber* e o Princípio da Felicidade

A retirada da contemplação das atividades humanas significativas promoveu o *homo faber* a fazedor e fabricante e não a homem de ação.

Na modernidade, a motivação humana reduziu-se ao princípio da utilidade. O conceito de processo alterou a mentalidade do *homo faber*, adquirindo nova habilidade na fabricação de instrumentos e perdendo referências em relação à atividade de fabricação. Para a autora, a fabricação era a atividade da *vita activa* que mais poderia perder com a eliminação da contemplação. A fabricação percebe os processos como meios secundários. O fracasso do *homo faber* revela-se na rapidez em que o princípio da utilidade é substituído pelo princípio da felicidade.

A Vida como bem Supremo

Os reflexos da derrota do *homo faber* são sentidos nas transformações da física em astrofísica e das ciências naturais em ciências universais. A autora propõe esclarecer o motivo que levou o *Labor* a alcançar a mais alta posição entre as atividades da capacidade humana, para tanto aponta que a inversão de hierarquia ocorreu num contexto de sociedade cristal em que a prioridade da vida é uma verdade axiomática. Dessa forma a inversão de posição da ação e da contemplação coincide com a inversão entre a vida e o mundo que, segundo a autora, é o ponto de partida do desenvolvimento moderno.

A Vitória do *Animal Laborans*

O processo de secularização, a dúvida cartesiana e a perda da vida individual mortal são fatores que influenciaram a vitória do *animal laborans*. Na modernidade, o processo vital assume a posição que ocuparam o corpo político e a vida individual respectivamente na antiguidade e na Idade Média. Na verdade, segundo a autora, no surgimento da sociedade, ocorre uma afirmação da vida da espécie. A ação desaparece

num contexto de humanidade socializada, restando-se a força natural – o processo vital. Nessa realidade o labor mostra-se a única atividade necessária para garantir a continuidade da vida.

Por outro lado, na atualidade, o Labor parece designar de forma ambiciosa o que estamos fazendo no mundo, uma vez que, neste último estágio da sociedade de operários, a sociedade de detentores de emprego, o funcionamento é automático.

A autora teme que a atividade humana termine numa passividade estéril, afirmando que “a ação passou a ser uma atividade limitada a um pequeno grupo de privilegiados; e os poucos que ainda sabem o que significa agir talvez sejam ainda menos numerosos.”

3. ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

A POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Os oito livros que formam a obra incompleta de Aristóteles intitulada *Política*, estão entre os escritos morais e políticos do filósofo de Estagira, já que os dois temas fundamentais da filosofia antiga são tratados de forma paralela. Trata-se de um escrito, portanto, na sua essência ligado à reflexão do filósofo sobre a moralidade, já que o fim último do Estado, conforme apresentado na obra, é a conquista da virtude, ou seja, o estabelecimento dos meios necessários para a formação moral dos cidadãos. Sendo assim, o Estado é considerado um organismo moral, fundamento da ação contemplativa, reconhecido como algo complementar à moral individual. Entretanto, em Aristóteles, mesmo próximas, ética e política são estão confundidas: a ética está ligada à reflexão sobre as ações e práticas individuais e a política à busca coletiva pela felicidade através do uso das virtudes. A *Política* trata, assim, de estabelecer os critérios e instrumentos de uma “moral social”, dado que o Estado é tratado como algo superior ao indivíduo, ou seja, as práticas coletivas em busca do bem comum são superiores em ordem de importância, à busca pelo bem particular de cada homem. É só no Estado que este indivíduo particular poderá satisfazer todas as suas necessidades e alcançar a felicidade e a perfeição. Nenhum homem poderá atingir a sua plena realização

independente do Estado, já que uma das suas características mais essenciais é ser, justamente, um animal político, um animal social.

Os oito capítulos estão divididos da seguinte forma: a natureza da cidade e os seus elementos (capítulo I), a crítica das constituições (capítulo II), a teoria da cidadania e tipos de regime (capítulo III), a pluralidade de regimes constitucionais (capítulo IV), a teoria das revoluções (capítulo V), as democracias e oligarquias (capítulo VI), a felicidade e o regime melhor (capítulo VII) e a educação dos jovens (capítulo VIII).

A família, que precede o Estado no agrupamento dos indivíduos será tratada inicialmente por Aristóteles. A família, segundo o filósofo, é formada por cinco elementos: os filhos, a mulher, os bens e os escravos, além do chefe, a quem todos os outros elementos estão submetidos. O homem deve guiar os filhos e as mulheres, já que esses, como se sabe, são considerados imperfeitos e incompletos no mundo grego, cabendo à família, então, um papel educativo. Além disso, cabe ao homem a multiplicação dos bens, o que dá à família um fim econômico, ou seja, a manutenção e reprodução da propriedade, para a realização das necessidades materiais do ser humano. Por último, a propriedade necessita, para existir, de instrumentos animados e inanimados. Os escravos seriam os meios animados para a produção dentro da propriedade familiar mas, mesmo assim, teriam natureza humana. Ora, ao modo grego, Aristóteles afirma que o servo-escravo, a quem é reservada uma tarefa manual, não cabe nenhuma atividade intelectual, já que isso exigiria tanto tempo quanto liberdade, premissa dos homens livres. Como indivíduos materiais, os escravos estariam, assim, impedidos naturalmente de acessar o conhecimento simplesmente porque isso exige qualidades espirituais que ele não dispõe. Citando: "Há uma espécie humana de indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão" (I,c.2, § 13).

Sendo assim, a obra de Aristóteles começaria com uma consideração sobre a comunidade política (*koinonia*) em vista da realização de um bem supremo, que é o alcance da felicidade humana. Essa comunidade política seria formada pela família (ou casa, do grego *oikos*), entendida nas relações

entre marido, esposa, filhos, senhores e servos; e a aldeia (*kome*), que é o resultado da ligação de várias famílias entre si. A característica desta comunidade política seria unificar as várias associações e garantir a autossuficiência, além de promover uma vida boa, fazendo com que a vida política se torne para o indivíduo uma vida livre, dado que ela possibilita o cumprimento da natureza humana: “o homem é, por natureza, um ser vivo político” (I,2, 1253a 2-3).

Segundo Aristóteles, o fato de o homem ser um animal social e político por natureza leva-o a fundar o Estado enquanto instância de garantia de satisfação das necessidades materiais em primeiro lugar, além de garantir segurança, conservação e grandeza, coisas que seriam impossíveis para o homem que não vive em sociedade. Mas a finalidade do Estado não estaria reduzida a esta função material, por mais necessária que ela seja, ao contrário, o Estado tem um fim espiritual ligado ao alcance da plena realização da natureza humana, ou seja, o bem, pela via da prática das virtudes o Estado deve levar o homem à felicidade. Ora, esta prática que conduz à felicidade plena implica o uso da racionalidade, o que faz com que tarefa primeira do Estado seja a tarefa educacional, como tentativa de desenvolver harmônica e hierarquicamente as faculdades humanas rumo à realização de seu bem. O modelo de educação formulado por Aristóteles, assim como o de Platão, se contrapõe ao modelo educacional vigente na Grécia de seu tempo, principalmente em Esparta, baseado na formação guerreira dos homens, já que a guerra seria a tarefa primeira do Estado. Agora, a educação forma para as artes liberais (incluindo a poesia e a música) e está acima, portanto, da guerra, que, assim como o trabalho, são meros meios para o alcance da felicidade e não podem ser confundidos com ela mesma.

No livro II Aristóteles passa a dar mais concretude à sua teoria sobre o Estado, apreciando assim os programas e as constituições de regimes concretos como os de Esparta, Creta e Cartago, bem como as legislações de Sólon, Filolau, Carondas e Pítaco. Buscando uma certa unidade necessária entre os habitantes dessas cidades, Aristóteles indica como primeira unidade o território, mas afirma que o excesso de unidade (uso comum dos bens) poderia levar a comunidade à bancarrota. A partir de então Aristóteles defende o direito privado, a propriedade e a família, dizendo que o uso comum desses bens

seria algo ideal, e por isso mesmo irrealizável na prática, já que o Estado não é uma unidade substancial, mas uma soma de indivíduos que são, por si mesmo, substancialmente distintos. Há os trabalhadores que são despossuídos dos direitos políticos e os homens livres, por exemplo.

O livro III anuncia uma teoria da cidadania, debatendo a ação do legislador sobre a sociedade formada por uma multidão diversificada, onde cada cidadão é considerado uma parte do todo. Por isso, o legislador necessita conhecer a sua comunidade, já que ela nasce de seus atos e da participação política de seus cidadãos. É assim que a vida ativa na cidade grega, formada pelos homens livres participantes da vida política e realizadores de suas virtudes e de posse de sua felicidade, seria o modelo definitivo da existência humana numa comunidade. Por isso, o livro III traz um modelo que seria a forma para a matéria ou o conteúdo que são os cidadãos em sua diversidade.

As formas do Estado passam a ser tratados em seguida por Aristóteles, a partir do capítulo sexto do livro III, partindo de uma nova definição de regime político, dando enfoque para o poder do governo, associado ao próprio regime e isso seria uma forma de distinção dos governos, além do próprio interesse comum e da participação do povo. Mesmo assim, tem em mente que governo e constituição são a mesma coisa e que o que faz uma forma de governo superior a outra seria o cumprimento do objetivo do bem comum: se, ao contrário, o poder político for usado para o interesse privado, ele seria desvirtuado de sua função. A perversão de um sistema seria o fato de ele voltar-se para os interesses particulares e não coletivos. Assim, o filósofo passa a apresentar como formas de governo a monarquia (o governo de um só que busca a unidade e tem como antagonismo a ideia de tirania), a aristocracia (o governo de muitos, marcado pela qualidade e cujo contrário degenerativo seria a oligarquia) e a democracia (governo de muitos baseado na liberdade que pode ser degenerado pela via da demagogia). Aristóteles passa a defender como modelo mais viável uma república democrático-intelectual, mas reconhece que a qualquer forma de governo não basta que seja ideal, é preciso que seja factível, portanto, qualquer modelo de sociedade precisa estar embasado na realidade de cada povo e de cada época, mantendo-se fiel ao princípio primeiro da política, que é a busca do bem comum e a garantia da realização plena da natureza humana.

Aristóteles não teme em apresentar-se, portanto, mais favorável à democracia, mesmo reconhecendo que ela poderia ser alvo de demagogos que incitam o povo contra aqueles que detêm os bens, com o fim de mudar a ordem das coisas. Essas tentativas revolucionárias deveriam, entretanto, ser esmagadas pela elite em nome da ordem estabelecida. O regime mais adequado seria aquele, então, que mantém o equilíbrio de forças entre os ricos e os pobres, dando estabilidade à ordem social. Esse governo seria definido como timocracia, no qual o poder político seria exercido por cidadãos proprietários de bens que governariam para o bem comum. De qualquer forma, a renda e o patrimônio seria uma forma de seleção dos governantes que deveriam exercer o poder em nome do bem comum.

Ora, sendo assim, o filósofo de Estagira apresenta os tipos mas também os conflitos entre as classes e o ciclo de evolução dos regimes que poderiam servir de análise para o fazer político, além das condições geográficas, acidentes históricos e caráter e número da população: como dissemos acima, são fatores que demonstram a preocupação prática da política aristotélica. É esta a tarefa do livro IV, que afirma que cabe à política analisar “a melhor forma de regime em absoluto”, a “forma melhor tendo em conta as circunstâncias”, “a forma de regime que se estabelece segundo um pressuposto” e, finalmente “a forma de regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades”. Isso para, nos livros VII e VIII o filósofo afirmar categoricamente que o melhor regime político será aquele que mais permitir a realização da natureza humana através da garantia de uma certa estabilidade política.

O Estado, como dissemos deveria se ocupar da educação dos seus cidadãos e, para isso, deve legislar sobre a vida da família e sobre os processos educacionais nela estabelecidos. Como exemplo: "Quanto a saber quais os filhos que se devem abandonar ou educar, deve haver uma lei que proíba alimentar toda a criança disforme. Sobre o número dos filhos (porque o número dos nascimentos deve sempre ser limitado), se os costumes não permitem que os abandonem e se alguns casamentos são tão fecundos que ultrapassem o limite fixado de nascimentos, é preciso provocar o aborto, antes que o feto receba animação e a vida; com efeito, só pela animação e vida se poderá determinar se existe crime" (4,c.14, § 10). Regras que soam estranhas

nos dias de hoje, fizeram sentido no tempo grego e servem para verificarmos as preocupações práticas do filósofo.

Todo este apanhado de argumentos leva-nos a confirmar o que já foi dito acima: a *Política* de Aristóteles é uma segunda parte de um projeto maior que se inicia com a sua ética, tentando estudar a conquista do bem pela via política, já que essa é uma característica humana essencial e é na sociedade, portanto, que o homem poderia se realizar plenamente. Vale lembrar que a *Política* está entre as ciências práticas, que tratam das práticas humanas em que as ações têm nelas mesmas o seu fim, como é o caso da ética (a ação é guiada para alcançar o bem do indivíduo através da prática das virtudes: coragem, generosidade, fidelidade, amizade, lealdade, clemência, prudência, justiça, modéstia, honra...) e a política (na qual a ação é guiada para alcançar o bem da comunidade).

4. CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*, 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.

Introdução

Concebido originalmente como um livro para estudantes de segundo grau, o *Convite à Filosofia*, de Marilena Chaui, publicado pela Editora Ática, é muito mais do que um simples texto didático. É uma introdução ao universo filosófico que deverá interessar a todos aqueles leitores que tenham o gosto pelo exercício do pensamento. São várias as dificuldades que devem ser enfrentadas pelo autor de uma introdução à filosofia. Uma delas diz respeito à exigência de manter a clareza e a simplicidade, sem, contudo, abandonar o rigor. Neste aspecto, o livro de Marilena Chaui é notável. Sem recorrer a procedimentos facilitadores, trata questões por natureza difíceis de modo claro e perfeitamente compreensível para um leitor não iniciado, mantendo sempre a exatidão exigida pela linguagem filosófica.

Costuma acontecer que os autores deste gênero de livros, temendo que a aridez dos conceitos afaste o leitor, cedam à tentação de resvalar para temas que lhes pareçam mais atraentes, e acabem introduzindo no texto questões não filosóficas. O *Convite à*

Filosofia, distanciando-se desta tendência, permanece estritamente no campo filosófico, e trata dos temas mais árduos, sem se furtar a apresentá-los ao leitor iniciante.

Tendo optado por uma organização temática, não perde de vista a história da filosofia. Abrangente e bem ordenada, a divisão dos temas estabelece a contextualização dos problemas, de tal modo que se possa acompanhar as suas retomadas no decorrer da tradição, assim como as transformações que possam ter ocorrido tanto na maneira de formular as questões quanto na natureza de suas respostas, segundo os diversos autores e as diversas épocas.

Émile Brehier, na introdução de sua clássica História da Filosofia, considera que aquele que quiser empreender um estudo histórico da filosofia deve antes tomar posição a respeito de três questões fundamentais. Em primeiro lugar, é preciso enfrentar a questão das origens da filosofia e de suas fronteiras. Em seguida, trata-se de estabelecer se a filosofia tem ou não um desenvolvimento autônomo em relação a outras disciplinas, como as ciências, as artes ou a literatura. Por último, o historiador da filosofia deve mostrar se há ou não na filosofia uma evolução regular, ou se as soluções dos problemas colocados já foram dadas definitivamente pela tradição. O Convite à filosofia, embora não se apresente sob a forma de uma história da filosofia, mas de uma introdução temática a questões filosóficas, parece ter resolvido estas questões de forma extremamente feliz.

A análise da natureza do saber filosófico, no capítulo inicial, chega a resultados importantes tanto para a iniciação filosófica propriamente dita quanto para o conhecimento de nossa cultura. Ao estabelecer o legado da filosofia grega para o ocidente em geral, a autora assinala uma distinção fundamental entre a filosofia e as chamadas sabedorias orientais. Estas, embora constituam um saber a respeito do mundo e dos homens, não podem ser consideradas como filosofias. O saber filosófico, como mostra Marilena Chaui, não é apenas um modo de pensar inaugurado pelos gregos da Antiguidade, mas uma "aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana", que enquanto tal marcou definitivamente nossas próprias formas de apreender o mundo e as ações dos homens, independentemente de possuímos ou não informação sobre o conteúdo dos sistemas filosóficos.

Acreditamos, por exemplo, que a natureza obedece a leis regulares, que nosso próprio pensamento também obedece a certas regras lógicas, e que tanto as leis naturais quanto as leis do pensamento podem ser conhecidas. Aceitamos que as ações humanas são resultado de nossas decisões e costumam ser realizadas a partir de certos valores. Enfim, concordamos que o mundo e a realidade dos homens não são governados por poderes desconhecidos, mas, ao contrário, são compreensíveis para qualquer um que se proponha a buscar a verdade. Fazemos isto porque somos herdeiros de um modo específico de pensar que é o da filosofia cuja origem é grega. Ao desvendarmos as características da filosofia, acabamos descobrindo a natureza de nossas próprias formas de pensar atuais. Em relação à autonomia do saber filosófico diante dos outros domínios do saber, Marilena Chaui mostra não apenas que por sua natureza a indagação filosófica se distingue das questões a que se propõem a literatura, as ciências e a teologia, como também assinala que estes mesmos saberes não filosóficos tornam-se objetos de investigação do filósofo. Assim, por exemplo, a arte se torna objeto da estética, disciplina filosófica que investiga a natureza da obra de arte e o conceito de beleza artística. A própria ciência tem seus fundamentos investigados pela filosofia da ciência, assim como ocorre com a teologia e a ciência política.

No que diz respeito à justaposição dos sistemas filosóficos elaborados pela tradição, o livro não deixa de apresentar a sua diversidade e mesmo a impermeabilidade de uns em relação aos outros, mas ao mesmo tempo procura assinalar a contribuição específica destes sistemas para a cultura. Na visão da autora, o "conflito das filosofias" não é razão para nos levar ao ceticismo. Ao contrário, a tradição filosófica é, tal como se apresenta no livro, um patrimônio cultural de cujo reconhecimento depende a compreensão de nosso mundo contemporâneo, dos impasses com os quais ele se defronta e da descoberta de soluções satisfatórias para estes impasses. Mas não é apenas na perspectiva geral de herança cultural que a filosofia nos remete à nossa própria cultura. Os instrumentos oferecidos pela reflexão filosófica possibilitam a problematização das experiências da vida cotidiana, criando condições para a sua melhor compreensão. É assim que, por exemplo, o estudo do problema filosófico da verdade, além de nos colocar em contato com as diversas doutrinas desenvolvidas pela tradição, nos leva a refletir sobre certos aspectos de nossas sociedades contemporâneas. Tomemos, por exemplo, o fenômeno da propaganda pelos meios de comunicação de massa. A filosofia nos ensina que uma das exigências que constituem

o campo da busca do verdadeiro consiste em compreender as causas da diferença entre o ser e o parecer. Assim, ela nos permite tomar distâncias em relação a estes meios de persuasão coletiva e assumir diante deles a atitude crítica que nos põe a salvo do domínio desta técnica contemporânea, que como sabemos, não se limita a oferecer produtos de consumo, mas também ideias, concepções políticas, morais e mesmo religiosas. Do mesmo modo, é a distinção entre o ser e o parecer que nos permite desvendar, por trás da pretensa verdade dos discursos políticos, as ideologias, que, enquanto representações da sociedade comprometidas com interesses de grupos, mascaram as verdadeiras relações de dominação.

É por ter assumido esta perspectiva que Marilena Chaui enfrenta uma questão que não costuma ser levada a sério: para que serve a filosofia? A autora, ousadamente, afirma que a filosofia "proclama o direito de ser inútil", se entendermos como útil algo que proporciona riquezas, fama ou vantagens desta natureza. Mas se considerarmos útil, aquilo que nos liberta da ignorância e do preconceito, o que nos permite criticar os poderes estabelecidos de qualquer natureza, o que possibilita compreender o sentido das ações e da história dos homens, então a filosofia, diz a autora, "é o mais útil de todos os saberes".

A Filosofia

Partindo do princípio de que a vida cotidiana é toda feita de crenças silenciosas, da aceitação de evidências que nunca questionamos porque nos parecem naturais e óbvias, a autora analisa neste livro a Filosofia e sua utilidade como forma de indicação de um estado de espírito e respeito pelo saber.

Chaui inicia seu livro descrevendo questionamentos e ações cotidianas nossas, na qual se identifica a nossa aceitação tácita de evidências que nunca questionamos, porque nos parecem naturais. A autora descreve:

Quando distinguimos entre verdade e mentira e distinguimos mentiras inaceitáveis de mentiras aceitáveis, não estamos apenas nos referindo ao conhecimento ou desconhecimento da

realidade, mas também ao caráter da pessoa, à sua moral. Acreditamos, portanto, que as pessoas, porque possuem vontade, podem ser morais ou imorais, pois cremos que a vontade é livre para o bem ou para o mal. ¹

A atitude filosófica

Ter uma atitude filosófica, é mudar a atitude em relação às situações, ou seja, começar a questionar as situações em que pareçam óbvias, como exemplo a Chauisita:

“...em vez de afirmar que gosta de alguém porque possui as mesmas ideias, os mesmos gostos, as mesmas preferências e os mesmos valores, preferisse analisar: *O que é um valor? O que é um valor moral? O que é um valor artístico? O que é a moral? O que é a vontade? O que é a liberdade?* Alguém que tomasse essa decisão, estaria tomando distância da vida cotidiana e de si mesmo, teria passado a indagar o que são as crenças e os sentimentos que alimentam, silenciosamente, nossa existência.” ²

Ao tomar essa distância, estaria interrogando a si mesmo, desejando conhecer por que cremos no que cremos, por que sentimos o que sentimos e o que são nossas crenças e nossos sentimentos. Esse alguém estaria começando a adotar o que Chauisita chama de atitude filosófica.

Para que a Filosofia

¹ CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1999. Pág. 07

² Idem. Pág. 09

Muitos estudantes relatam que a Filosofia não serve para nada, mas Chaui argumenta, dizendo que as ciências são pesquisas baseadas em muitos questionamentos e o cientista mesmo no momento de sua pesquisa, fica o tempo todo se questionando sobre os resultados e caminhos, isso é a filosofia em todas as ciências. A Filosofia trabalha com enunciados precisos e rigorosos, busca encadeamentos lógicos entre os enunciados, opera com conceitos ou ideias obtidos por procedimentos de demonstração e prova, exige a fundamentação racional do que é enunciado e pensado. Somente assim a reflexão filosófica pode fazer com que nossa experiência cotidiana, nossas crenças e opiniões alcancem uma visão crítica de si mesmas. Não se trata de dizer “eu acho que ”, mas de poder afirmar “eu penso que”.

O conhecimento filosófico é um trabalho intelectual. É sistemático porque não se contenta em obter respostas para as questões colocadas, mas exige que as próprias questões sejam válidas e, em segundo lugar, que as respostas sejam verdadeiras, estejam relacionadas entre si, esclareçam umas às outras, formem conjuntos coerentes de ideias e significações, sejam provadas e demonstradas racionalmente.

A Origem da Filosofia

A palavra *filosofia* é grega. É composta por duas outras: *philo* e *sophia*. *Philo* deriva-se de *philia*, que significa amizade, amor fraterno, respeito entre os iguais. *Sophia* quer dizer sabedoria e dela vem a palavra *sophos*, sábio.

Filosofia significa, portanto, amizade pela sabedoria, amor e respeito pelo saber.
Filósofo: o que ama a sabedoria, tem amizade pelo saber, deseja saber.

Assim, filosofia indica um estado de espírito, o da pessoa que ama, isto é, deseja o conhecimento, o estima, o procura e o respeita.

Atribui-se ao filósofo grego Pitágoras de Samos (que viveu no século V antes de Cristo) a invenção da palavra *filosofia*. Pitágoras teria afirmado que a sabedoria plena e completa pertence aos deuses, mas que os homens podem desejá-la ou amá-la, tornando-se filósofos.

O Mito da Caverna de Platão

Uma grande caverna no solo, cujo único contato com a parte de fora, com o mundo, é uma estreita fenda que permite a tênue réstia de luz entrar. Dentro estão seres humanos acorrentados, sentados de costas para a entrada da caverna, sem poder se mexer e de frente para um paredão que é o fundo da caverna. Não podem ver a realidade, o que acontece no mundo. Vivem assim desde o nascimento e por muitas gerações. A pouca luminosidade proporciona no paredão apenas o aparecimento das sombras, de tudo que acontece no exterior.

Os prisioneiros têm uma visão dos seres humanos andando e conversando, dos animais, dos artefatos variados, apenas nas imagens refletidas. Mas certo dia um prisioneiro movido pela curiosidade, resolve fugir e consegue fabricar um objeto que quebra suas correntes, e sai da caverna pela pequena passagem. Seu primeiro contato com o exterior é de total cegueira pela luz do sol, pois seus olhos só conhecem a escuridão e aos poucos se acostumam. É um momento de encantamento e descobertas, nota que tudo que via antes eram apenas sombras, nada era real. Resolve que só voltará para a caverna obrigado, e vai contar toda a verdade para os que ficaram, levando todos à liberdade. Foi difícil sair de lá, mas, será muito mais voltar. Terá que se acostumar novamente com as trevas e é muito mais fácil se acostumar com a luz. Sem opção, foi preciso voltar. Não consegue mais se comportar como antes, é desajeitado. Conta toda a verdade aos amigos que não acreditam nele e corre o risco até de ser morto por eles. Para Platão, grande filósofo é assim que se processa o conhecimento em cada ser humano. Portanto, todos somos prisioneiros dos preconceitos, da falta de opinião, da falta dos sentidos, do medo, da acomodação.

Um dia os grilhões são partidos, escapa, é um filósofo, seu esforço para sair é igual a uma faísca de conhecimento verdadeiro. É a libertação mental, a busca da verdade e dos conhecimentos. Quando volta para a caverna é para ensinar aos que ficaram, como sair dela, como procurar as coisas do mundo. Os olhos podem ver e alma vai conhecer. Ao sair de lá, o destino é a LUZ, ao pensar o destino são as IDEIAS. Esta é a grande importância da procura do saber, da procura da verdade, da essência da vida humana. Deixar as TREVAS para encontrar a LUZ. Deixar a IGNORÂNCIA para encontrar o CONHECIMENTO.

Concepções de Filosofia

Há três formas de se conceber a Filosofia:

1º) Metafísica: a Filosofia é o único saber possível, as demais ciências são parte dela. Dominou na Antiguidade e Idade Média. Sua característica principal é a negação de que qualquer investigação autônoma fora da Filosofia com validade, produzindo estas um saber imperfeito, provisório. Um conhecimento é filosófico ou não é conhecimento. Desse modo, o único saber verdadeiro é o filosófico, cabendo às demais ciências o trabalho braçal de garimpar o material sobre o qual a Filosofia trabalhará, constituindo não um saber, mas um conjunto de expedientes práticos. Hegel afirmou: “uma coisa é o processo de origem, e os trabalhos preparatórios de uma ciência e outra coisa é a própria ciência.”

2º) Positivista: o conhecimento cabe às ciências, à Filosofia cabe coordenar e unificar seus resultados. Bacon atribui à Filosofia o papel de ciência universal e mãe das outras ciências. Todo o iluminismo participou do conceito de Filosofia como conhecimento científico.

3º) Crítica: a Filosofia é juízo sobre a ciência e não conhecimento de objetos, sua tarefa é verificar a validade do saber, determinando seus limites, condições e possibilidades efetivas. Segundo essa concepção, a Filosofia não aumenta a quantidade do saber, portanto, não pode ser chamada propriamente de “conhecimento”.

Depois dos pré-socráticos

Platão é quem inicia esta nova linguagem, a filosofia como a conhecemos, a [busca](#) da essência, a ontologia dos conceitos universais em detrimento do conhecimento vulgar e sensorial. Anteriormente a ele, a filosofia era discursada por sábios, era o amor pela sabedoria daqueles que haviam experimentado a própria ignorância, conceito, ao que parece, atribuído por Pitágoras.

Por muito tempo a Filosofia concebia tudo o que era conhecimento, basta ver a vasta obra de Aristóteles, que abrange desde a física até a ética. Ainda hoje é difícil definir o objeto exato da filosofia.

Seus objetos próprios são:

Metafísica: Concerne os estudos daquilo que não é físico (physis), do conhecimento do ser (ontologia), do que transcende o sensorial e também da teologia.

Epistemologia: Estudo do conhecimento. Teoriza sobre a própria ciência e de como seria possível a apreensão deste conhecimento.

Ética: Para Aristóteles, é parte do conhecimento prático já que nos mostraria como devemos viver e agir.

Estética: A busca do belo, seu conceito e questões. O entendimento da arte.

Lógica: A busca da verdade, sua questão, a razão.

As Ciências

Definir a ciência como uma atividade humana é quase uma questão observável a todos e óbvia, principalmente se considerarmos que toda ciência resulta da atividade humana de conhecimento do próprio homem.

Já a expressão “ciências humanas” diz respeito a outra questão, uma vez que esse tipo de ciência posteriormente dividida em diversos campos específicos, tem por objetivo e objeto de estudo a análise do próprio homem, seja enquanto ser social, econômico, histórico, individual ou outro. Ciências humanas, portanto, referem-se ao tipo de ciência realizada pelo homem sendo, ele próprio, seu principal objeto de estudo.

Podemos divagar um pouco, e dizer que esta é uma das características dos tempos modernos, da chamada modernidade: o homem pensar sobre ele próprio. Porquanto, enquanto ciência, o homem como objeto de estudo científico é uma questão recente, datada do século XIX. Até então, segundo Chaui, “tudo quanto se referia ao humano era estudado pela filosofia”. Quando se começa a estudar o homem através de meios científicos com métodos específicos, tem-se a única noção de ‘ciência’ até então atrelada e desenvolvida pelas ciências matemáticas e naturais, as quais já haviam definido a ideia de cientificidade, de métodos e conhecimentos científicos. Em outras palavras, para serem reconhecidas como ‘ciência’, propriamente dita, as ciências humanas tiveram que estudar seu principal objeto de estudo - o homem - empregando conceitos, métodos e técnicas propostas pelas ciências matemáticas e naturais, principalmente.

Isso fez com que o desenvolvimento inicial das questões das ciências humanas ficasse atrelado a métodos que, por fim, não davam resultados que pudessem ser comprovados e assim chamados científicos, pois se detinham à relação de causa-efeito - método transposto de outras ciências - à questão do empirismo e do determinismo, de ação/reação, a que se pautava a noção de cientificidade até então predominante.

Assim, as metodologias e técnicas de pesquisa no caso do homem como objeto de estudo, levavam os cientistas e pesquisadores a trabalharem por analogia em relação

às ciências naturais, por exemplo, o que comprometia, e muito, na obtenção de resultados que pudessem ser considerados científicos.

- O ser humano como objeto de investigação científica

Mesmo com todo este contexto histórico e cientificista da época, e embora as ciências humanas sejam recentes, a percepção de que o ser humano era diferente das coisas naturais estudadas através de métodos específicos até então empregados pela noção de ciência vigente, já era evidente.

Com isso, e sob esse ponto de vista, do século XV ao início do século XX, a investigação científica do humano realizou-se através de três maneiras distintas, quais sejam: (1) Humanismo; (2) Positivismo; (3) Historicismo.

Cada uma dessas linhas de pensamento contribuiu, à sua maneira, para a realização e desenvolvimento do que hoje chamamos por ciências humanas. Começamos pelo primeiro dos itens:

(1) Humanismo

No período do humanismo, a ideia renascentista de “dignidade do homem” é ressaltada, e portanto tem-se o homem como o centro do universo. Dessa maneira, prossegue pelos séculos XVI e XVII com o estudo do homem também enquanto ser e agente social, político e técnico, desenvolvendo-se no século XVIII a ideia de “civilização” que, segundo Chauí, significa o “homem como razão que se aperfeiçoa e progride temporalmente através das instituições sociais e políticas e do desenvolvimento das artes, das técnicas e dos ofícios”.

Esta linha de pensamento, para tanto, não se baseia em uma visão dicotômica - homem/natureza - pois não os separa. Antes, porém, considera o homem como um

ser natural distinto dos demais e diferente, principalmente, por sua racionalidade e liberdade de escolha nos fatos e situações da vida.

(2) Positivismo

O positivismo, assim chamado e conhecido, inicia-se no século XIX com Augusto Comte. Essa visão, ou melhor, tal modo de pensamento científico, abarca a questão do homem enquanto “ser social”. É nesse período que surge a ciência da sociedade que conhecemos ainda hoje como sociologia, a qual é desenvolvida e considerada como ‘ciência’, propriamente dita (seguindo métodos e técnicas de pesquisa específicos ao seu objeto de estudo), a partir dos estudos de Émile Durkheim. É a partir deste pensador, deste momento histórico, que a sociologia passa a ser reconhecida como uma ciência que estuda e obtêm resultados científicos, portanto que podem ser comprovados, com relação à sociedade - formada pelos diversos grupos humanos.

Durkheim, seguindo as premissas do positivismo inaugurado por Comte, propõe que a sociedade seja estudada cientificamente como fato, isto é, afirma que o fato social deve ser analisado enquanto “coisa”, através do método por ele chamado de “coisificação”.

Neste período, outras áreas de estudo científico também surgem de ramificações de ciências já existentes na época, como é o caso da psicologia positivista: afirma que seu objeto de estudo não é o psiquismo enquanto consciência, mas enquanto o chamado “comportamento observável”. Podemos dizer assim, que o positivismo é uma linha de pensamento que servirá de base para várias outras ciências ainda não presentes nesse período, mas que já estavam sendo elaboradas por grandes pensadores contemporâneos à época.

Deixava-se claro com esta linha, o positivismo, que as ciências humanas estavam em pleno desenvolvimento, uma vez que têm como seu objeto de estudo o próprio ser humano, já então distinto dos outros seres naturais como outrora se pensava.

(3) *Historicismo*

Já no período do historicismo, desenvolvido no final do século XIX e início do século XX, por um historiador alemão de nome Dilthey - corrente de pensamento essa, herdeira do idealismo alemão, dentre os quais se destacavam pensadores como Kant, Schelling, Hegel, entre outros - insiste-se na diferença profunda, e na visão dicotômica, entre homem/natureza. Segundo essa concepção científica, os fatos humanos são históricos e, além disso, dotados de valores e de sentido, estes atribuídos por seus autores sociais.

O historicismo propõe, então, um modelo de ciência à época revolucionário, que compreende e busca explicar o humano através de seu 'sentido' histórico social, ou seja, através da análise de seus fatos - considerados históricos. Assim, busca encontrar a causalidade histórica (nos fatos) que os governam, na tentativa não só de compreensão do humano enquanto ser social dotado de sentido histórico e de valores sociais a que lhes são atribuídos, mas - e talvez sobretudo - de justificar e reafirmar seu pensamento dicotômico da distinção entre o ser humano e a natureza.

Seguindo então a linha de pensamento crítico de análise do positivismo, Chauí aponta a seguinte questão:

“O fato humano é histórico ou temporal: surge no tempo e se transforma no tempo. Em cada época histórica, os fatos psíquicos, sociais, políticos, religiosos, econômicos, técnicos e artísticos possuem as mesmas causas gerais, o mesmo sentido e seguem os mesmos valores, devendo ser compreendidos, simultaneamente, como particularidades históricas ou “visões de mundo” específicas ou autônomas e como etapas ou fases do desenvolvimento geral da humanidade, isto é, de um processo causal universal, que é o progresso.”³

³ CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1999. Pág. 273.

Contudo, o historicismo resultou em dois grandes problemas ainda hoje não solucionados, quais sejam o relativismo (numa época em que as ciências humanas buscavam a universalidade de seus conceitos e métodos), para o qual, segundo Chauí, “as leis científicas são válidas apenas para uma determinada época e cultura, não podendo ser universalizadas”; e, por outro lado, seu problema quanto à subordinação a uma filosofia da História (numa época em que as ciências humanas pretendiam separar-se da Filosofia).

Assim, para escapar de tais consequências trágicas foi que o sociólogo alemão Max Weber propôs, como nos diz Chauí, “que as ciências humanas – no caso, a sociologia e a economia - trabalhassem seus objetos como “tipos ideais” e não como “fatos empíricos”, seguindo a partir daí a linha de estudo científico proposta e pensada por Weber, chamada sociologia compreensiva.

Ao tratar o humano como um “tipo ideal”, podem-se oferecer conceituações puras, que nos permitem uma melhor compreensão dos fatos sociais particulares observáveis. Como nos aponta Chauí, neste momento, “por exemplo, o Estado se apresenta como uma forma de dominação social e política sob vários tipos ideais (...) cabendo ao cientista verificar sob qual tipo encontra-se o caso particular investigado”.

- A consolidação das ciências humanas como ciências específicas

Para continuarmos nossa discussão no que se refere agora ao aspecto da consolidação das ciências humanas como ciências específicas, Chauí nos afirma que “as ciências humanas consolidaram-se a partir das contribuições de três correntes de pensamento, que, entre os anos 20 e 50 de nosso século, provocaram uma ruptura epistemológica e uma revolução científica nos campos das humanidades”. A autora se refere às teorias que conhecemos como: (1) Fenomenologia; (2) Estruturalismo; (3) Marxismo. Vamos a seus conhecimentos:

(1) Fenomenologia

Esta linha de pensamento foi o que permitiu, na esteira dessa consolidação das ciências humanas, introduzir a noção de essência ou significação como conceito que permite distinguir internamente uma, de outras realidades: através da exposição dos sentidos, das formas, das propriedades e das diferentes origens. Assim, dentro do campo que agora se consolidava especificamente como o das ciências humanas, inserida em uma área maior científica e digna de comprovação, a fenomenologia foi capaz de dar o aporte necessário à diferenciação da esfera ou da essência “natureza” - assim chamada - bem como da esfera ou da essência “homem”.

Dentro da esfera “homem” permitiu, segundo Chauí, que “fosse internamente diferenciada em essências diversas: o psíquico, o social, o histórico, o cultural”. Ainda quanto às especificações a que foi capaz a fenomenologia, Chauí nos diz que esta última deu um maior levante ao aspecto e movimento da consolidação enquanto ciência específica humana tão cara às chamadas ciências humanas desde seu advento. A autora nos afirma que, “com essa diferenciação garantia – a fenomenologia - às ciências humanas, a validade de seus projetos e campos científicos de investigação: psicologia, sociologia, história, antropologia, linguística, economia”.

Poderíamos, então, nos perguntar sobre a diferença entre a perspectiva positivista e a fenomenológica, principalmente, no que diz respeito às já consolidadas ciências, quais sejam: (A) Psicologia; (B) Sociologia. Em que consistiria tal diferença?

Tentando responder a essa questão, Chauí, escreve:

(A) Psicologia:

“Recusando a perspectiva metafísica, que se referia ao psíquico em

termos de alma e de interioridade, a psicologia volta-se para o estudo dos fatos psíquicos diretamente observáveis. Ao radicalizar essa concepção, a psicologia positivista fazia do psiquismo uma soma de elementos físico químicos, anatômicos e fisiológicos, de sorte que não havia, propriamente falando, um objeto científico denominado “o psíquico”, mas efeitos científicos de causas não psíquicas (físicas, químicas, fisiológicas, anatômicas). Por isso, a psicologia considerava-se uma ciência

natural próxima da biologia, tendo como objetivo o comportamento como um fato externo, observável e experimental.

Ao contrário, a psicologia como ciência humana do psiquismo tornou-se possível a partir do momento em que um conjunto de fatos internos e externos ligados à consciência (sensação, percepção, motricidade, linguagem, etc.) puderam ser definidos como dotados de significação objetiva própria.”⁴

(B) Sociologia:

“Recusando a perspectiva da filosofia da História, que considerava as sociedades etapas culturais e civilizatórias de um processo histórico universal, a sociologia volta-se para o estudo dos fatos sociais observáveis. Inspirando-se nas ciências naturais, a sociologia positivista fazia da sociedade uma soma de ações individuais e tomava o indivíduo como elemento observável e causa do social, de sorte que não havia a sociedade como um objeto ou uma realidade propriamente dita, mas um efeito de ações psicológicas dos indivíduos. Somente a definição como algo essencialmente diferente do psíquico e como não sendo a mera soma de ações individuais permitiu o surgimento da sociologia como ciências propriamente dita.”⁵

Em resumo, antes da fenomenologia, cada uma das ciências humanas realizava o que poderíamos chamar de uma desestruturação de seus objetos de estudo, fazendo

⁴ CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1999. Pág. 274.

⁵ Idem. Pág. 274

assim a pesquisa dita “científica” com cada parte de um todo já não mais complementar, isto é, obtendo apenas resultados concernentes à causalidade (causa/efeito) e não propriamente com relação ao seu próprio objeto de investigação científico. Talvez, então, pudéssemos ainda afirmar, não fosse isso de fato uma ciência; não com a noção que já vinha sendo desenvolvida e criada sobre o que seria a ciência no caso das ciências humanas.

Segundo Chauí, “a fenomenologia garantiu às ciências humanas a existência e a especificidade de seus objetos”, de estudo e de investigação científica, propriamente dita.

(2) Estruturalismo

Com o estruturalismo as ciências - de modo geral - puderam criar métodos específicos ao estudo de seus objetos de análises, livrando-se assim das explicações que até então só diziam respeito às relações de causa-efeito, sem que tivessem necessariamente que abortar da ideia de estarem fazendo ciência através de métodos científicos inovadores.

Para tanto, a fim de entendermos do que se trata, ou qual a noção de estruturalismo enquanto modelo ou método teórico-prático-científico que contribuiu para o desenvolvimento e consolidação das ciências humanas enquanto ciências específicas, podemos citar Chauí quando nos aponta o seguinte:

“A concepção estruturalista veio mostrar que os fatos humanos assumem a forma de estruturas, isto é, de sistemas que criam seus próprios elementos, dando a estes sentido pela posição e pela função que ocupam no todo. As estruturas são totalidades organizadas segundo princípios internos que lhes são próprios e que comandam seus elementos ou partes, seu modo de funcionamento e suas possibilidades de

transformação temporal ou histórica. Nelas, o todo não é a soma das partes, nem um conjunto de relações causais entre elementos isoláveis, mas é um princípio ordenador, diferenciador e transformador. Uma estrutura é uma totalidade dotada de sentido”.⁶

Podemos dizer então, em termos históricos, que após a psicologia e a linguística, a primeira das ciências humanas a fazer uso das questões apresentadas até então e que dizem respeito ao estruturalismo enquanto corrente teórico-prático-científico, fora a antropologia social. Chauvi nos atenta para o fato que:

“A antropologia social, a partir desse momento, pôde mostrar que, ao contrário do que pensava a antropologia positivista, as chamadas “sociedades primitivas” não são uma etapa atrasada da evolução da história social da humanidade, mas uma forma objetiva de organizar as relações sociais de modo diferente do nosso, constituindo estruturas culturais.”⁷

Dessa maneira ficou evidente o fato de que através do estudo estruturalista nas questões científicas que envolviam e a que eram envolvidas as ciências humanas, podia-se obter resultados comprovados por meio de um método próprio e inovador, como nos mostrou em diversas de suas obras o antropólogo Claude Lévi-Strauss.

⁶ Idem. Pág. 274.

⁷ Idem. Pág. 274.

Era notável, na esteira do desenvolvimento como um todo das ciências humanas, num sentido histórico global da questão, que através de mais um método aplicável poder-se-ia estudar o ser humano compreendendo-o e explicando-o cientificamente.

(3) Marxismo

Já em se tratando da linha de pensamento conhecida como marxismo, Chaui no aponta em sua análise que, para esta, “os fatos humanos são instituições sociais e históricas produzidas não pelo espírito e pela vontade livre (...) mas pelas condições objetivas nas quais a ação e o pensamento humanos devem realizar-se”. No todo histórico do desenvolvimento e nessa tentativa da consolidação permanente das ciências humanas como - de fato - disciplinas científicas, o marxismo teve importante papel desde seu advento.

Segundo essa linha de pensamento filosófico social, as primeiras relações estabelecidas entre homem-natureza são relações tidas como de “sobrevivência”. A partir disso é que têm origem as primeiras instituições sociais, ainda segundo Chaui: “família (divisão sexual do trabalho), pastoreio e agricultura (divisão social do trabalho), troca e comércio (distribuição social dos produtos do trabalho).

O marxismo propõe às ciências humanas, enquanto ciência em desenvolvimento, pensar a questão da criação e legitimação da identidade quando do acontecimento dessas primeiras instituições sociais, tidas e chamadas desde aí pelo nome de “econômicas”. Tal identidade surge a partir do momento em que o grupo social cria símbolos ou regras que lhes permitam assegurar a continuidade de tal instituição ao longo do tempo.

Dessa forma, nos aponta Chaui, o marxismo permitiu às ciências humanas “compreender as articulações necessárias entre o plano psicológico e o social da existência humana; entre o plano econômico e o das instituições sociais e políticas; entre todas elas e o conjunto das ideias e de práticas que uma sociedade produz.” O marxismo, ainda nas palavras da professora, “trouxe à sociologia, à ciência política e à história a interpretação dos fenômenos humanos como expressão e resultado de

contradições sociais (...) lutas e conflitos determinados pelas relações econômicas baseadas na exploração do trabalho da maioria pela minoria” de uma sociedade.

- Por fim, as ciências humanas como a conhecemos

Vimos até aqui como ocorreu num movimento histórico-cultural complexo, o desenvolvimento e o estabelecimento das ciências humanas como cientificamente comprovadas enquanto ciência.

Tentamos definir através dessa pequena resenha as principais contribuições de pensamento e, também, os meandros que se sustentaram pela contramão desse desenvolvimento de uma nova ciência implicando, aí mesmo onde se enunciavam no não reconhecimento das ciências humanas enquanto estudo científico do ser humano ao longo dos tempos.

Buscamos explicitar também, que apesar de todos os entevos desse movimento histórico científico, estabeleceu-se conforme conhecemos atualmente algumas ciências importantíssimas como já citamos: sociologia, psicologia, economia, antropologia, história, linguística, entre outras. Estas estão aí até hoje para o nosso bem.

Conforme Chaui nos afirma no final de seu texto, ao encerrar sua discussão sobre o desenvolvimento e a criação das ciências humanas, “com essas contribuições” - diz ela - “os obstáculos epistemológicos foram ultrapassados e foi possível demonstrar que os fenômenos humanos são dotados de sentido e significação, são históricos, possuem leis próprias, são diferentes dos fenômenos naturais e podem ser tratados cientificamente”.

Eis, então, a partir de um determinado período histórico do mundo, a criação e definição das ciências humanas enquanto tais, portanto enquanto ciência, tendo o ser

humano como seu fundador e também como seu objeto central de estudo e pesquisa. Por mais que naqueles idos, noutros tempos, isso fosse difícil de se pensar. Viva o ser humano!

As Artes

O “Universo das Artes” é o terceiro capítulo do livro “Convite a Filosofia”. Em “O Universo das Artes”, Caeiro, um dos heterônimos de Fernando Pessoa, apresenta a arte de uma maneira ampla, detalhando exatamente o que é arte relacionada com a sociedade, a cultura, a religião, a técnica, filosofia, a natureza, e outros assuntos relacionados. Mas, sobretudo analisa a relação da Arte com seus produtores, com o contexto no qual a obra é produzida e principalmente com a sociedade para qual é produzida.

Ao iniciar o texto Caeiro afirma que a arte é a eterna novidade do mundo, enquanto Merleau-Ponty a define como advento, como promessa infinita de acontecimentos. O texto também afirma que a obra de arte dá a ver, a ouvir, a sentir, a pensar, a dizer. Nela e por ela, a realidade se revela como se jamais a tivéssemos visto, ouvido, sentido, pensando ou dito. Diz ainda que qualquer tipo de obra de arte é a passagem do instituído ao instituinte, transfiguração do existente numa outra realidade, que o faz renascer sob a forma de uma obra. A arte e técnica num sentido amplo é um conjunto de regras para dirigir uma atividade humana qualquer. Onde Platão define como sendo dedicadas apenas ao conhecimento e as dispositivas ou imperativas, voltadas para a direção de uma atividade, com base no conhecimento de suas regras. Enquanto Aristóteles as define como sendo a primeira o necessário, não podendo ser diferente do que é e a segunda como o possível, podendo ser diferente do que é. A religião, uma das primeiras manifestações culturais, onde as obras de arte eram encomendadas para fins religiosos, e estudadas pela filosofia, onde tentavam distinguir arte e ciência, que para Platão não havia diferença.

Para Aristóteles, a primeira e mais antiga relação entre arte e Natureza proposta pela Filosofia foi a da imitação: “a arte imita a Natureza”. A partir do Romantismo a Filosofia

passa a definir a obra de arte como criação. Agora o valor é localizado na figura do artista como gênio criador e imaginação criadora. Pois na concepção anterior o valor era buscado na qualidade do objeto imitado. Na concepção contemporânea a arte não imita nem reproduz a Natureza, mas liberta-se dela, criando uma realidade puramente humana e espiritual: pela atividade livre do artista, a fantasia, os homens se igualam à ação criadora de Deus.

A concepção platônica, que sofrerá alterações no curso da História sociocultural, considera a arte uma forma de conhecimento. A aristotélica, que também sofrerá mudanças no correr da História, toma a arte como atividade prática. A valorização das artes como expressão do conhecimento encontra seu apogeu durante o Romantismo, quando a arte é concebida como “o órgão geral da Filosofia”.

As concepções pedagógicas e expressivas predominam no correr da História das artes, concernentes às finalidades e às funções da atividade artística. A primeira encontra sua primeira formulação em Platão e Aristóteles. Na República, expondo a pedagogia para a criação da cidade perfeita. Na segunda, a arte é concebida como expressão, transformando num fim aquilo que para as outras atividades humanas é um meio. É assim que se diz que a arte faz ver a visão, faz falar a linguagem, faz ouvir a audição, faz sentir as mãos e o corpo, faz emergir o natural da Natureza, o cultural da Cultura. Aqui, a arte é revelação e manifestação da essência da realidade, amortecida e esquecida em nossa existência cotidiana, reduzida a conceitos nas ciências e na Filosofia, transformada em instrumento na técnica e na economia.

Se acompanharmos as transformações sofridas pelas artes, passando da função religiosa à autonomia da obra de arte como criação e expressão, veremos que as mudanças foram de dois tipos. De um lado, mudanças quanto ao fazer artístico, diferenciando-se em escolas de arte ou estilos artísticos. De outro lado, porém, concernem à determinação social da atividade artística, seja do ponto de vista da finalidade social das obras. As duas concepções são problemáticas. A primeira porque imagina o artista e a obra de arte como desprovidos de raízes no mundo e livres das influências da sociedade sobre eles – o que é impossível. A segunda porque corre o risco de sacrificar o trabalho artístico em nome das “mensagens” que a obra deve enviar à sociedade para mudá-la, dando ao artista o papel de consciência crítica do povo oprimido.

A Indústria Cultural acaba com a exclusividade da obra de arte, pois as produz em grande quantidade, promovendo assim uma banalização, tanto no preço, quanto na exclusividade, uma determinada obra de arte. Com isso massifica e banaliza a expressão artística e intelectual. A massificação da cultura provoca um resultado oposto do esperado, em primeiro lugar, por que separa os bens culturais pelo seu suposto valor de mercado e em segundo porque cria a ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens culturais.

Dos meios de comunicação, sem dúvida, o rádio e a televisão manifestam mais do que todos os outros esses traços da indústria cultural. A desinformação, aliás, é o principal resultado da maioria dos noticiários de rádio e televisão. Como a televisão, o cinema é uma indústria. Como ela, depende de investimentos, mercados, propaganda. Como ela, preocupa-se com o lucro, a moda, o consumo. Nele, a criatividade do diretor e a expressividade dramática ou cômica do intérprete pode manifestar-se e oferecer-se plenamente ao público, sem distinção étnica, sexual, religiosa ou social. Nele, a criatividade do diretor e a expressividade dramática ou cômica do intérprete pode manifestar-se e oferecer-se plenamente ao público, sem distinção étnica, sexual, religiosa ou social.

Chaui em o “Universo das Artes” apresenta-se sem muita complexidade, portanto requer atenção, para que possa compreender melhor a mensagem apresentada. Contudo é um texto bastante interessante, pois, faz de forma detalhada um estudo sobre a arte em si, não focalizando a história da arte. Sempre que a arte serve de registro e informação da sociedade que a produziu ela mostra o seu valor antropológico. Seu valor psicoterapêutico é revelado quando ajuda pessoas que tiveram algum trauma e hoje recorrem às artes, como a música, a dança, ao teatro, a pintura e etc. e serve para autenticar nossas admirações e opiniões sobre aquilo que nos cerca que por meio dela interagirmos com os demais. Finalmente, a arte humaniza. Portanto precisamos mais do que nunca da sua utilização na sociedade de modo geral. A Arte retrata como a sociedade viveu e encarou os acontecimentos da época serve para causar choque, para admirar e até para comunicar. A arte tem vários sentidos ou significados, começando do fenômeno cultural até à estética.

A obra, sem dúvida, é fundamental para quem deseja conseguir uma base para o

estudo do universo das artes. Na obra mencionada há várias aparições artísticas como arquitetura, artes cênicas, arte-educação, artes plásticas, artes visuais e design, cinema, dança, desenho, escultura, fotografia, literatura (poesia e prosa), música, pintura, teatro, entre outras formas que fazem parte desse imenso mundo. Ao apresentarmos esta obra para os dias atuais, percebemos que será quase impossível vivermos sem admirarmos algumas partes deste mundo cheio de riquezas e ensinamentos artísticos.

Indústria cultural e cultura de massa

Segundo Marilena Chaui, todo meio de comunicação manifesta os traços e desejos da "indústria cultural" que serve, portanto, como patrocinador das mídias. Cabe a "indústria cultural" a elaboração dos "produtos culturais" produzidos em série, e às mídias a divulgação destes produtos para consumo na sociedade. Se tomarmos como referência a elucidação do termo Culture (em inglês), por Edward Taylor: "é todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade, ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade", não é distante a afirmação de Chaui de que "a indústria cultural vende cultura".

É a própria indústria cultural, através de suas mídias e recursos de veiculação de informação, que apesar da massificação de seus "produtos", ou seja, da criação da ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens-culturais, cada um escolhendo o que lhe agrada mais, já selecionaram de antemão, através dos preços sugeridos, o que cada grupo social deve, pode ouvir, ver ou ler. Chaui cita como exemplo, o caso dos jornais e revistas, onde a "qualidade do papel, a qualidade gráfica de letras e imagens, o tipo de matéria publicada definem o consumidor e determinam o conteúdo daquilo que terá acesso e tipo de informação que poderá receber".

Os meios de comunicação

Para Marilena Chaui, sem dúvida, entre todos os meios de comunicação, é o rádio e a televisão que manifestam de forma mais intensa os interesses da Indústria Cultural. Começa pela divisão de público e horário: o público se divide

em classes, que são A, B, C ou D, e os horários de acordo com o público, ou classes que se pretende atingir.

De acordo com Chauí, essa divisão é feita para atender as exigências dos patrocinadores, que financiam os programas em vista dos consumidores potenciais de seus produtos. Criando também a especificação de conteúdo e do horário de cada programa.

A autora ainda levanta uma série de questões envolvendo a questão da informação e desinformação, visto que, segundo Chauí, as mídias são induzidas pelos seus patrocinadores, a "relevarem" e esconderem possíveis problemas e procedimentos duvidosos do público em geral. Nas palavras de Chauí, "a quantidade de dinheiro paga pelo banco (patrocinador) à rádio ou à televisão para o programa de auditório é muito elevada e interessa aos proprietários daquela rádio ou televisão. Se o noticiário apresentar notícias desfavoráveis ao governo do Estado ao qual pertence o banco (patrocinador), este pode suspender o patrocínio do programa de auditório. Dessa maneira, o direito à informação desaparece e os ouvintes ou telespectadores são desinformados ou ficam mal informados".

Sobre a autora:

Marilena Chauí nasceu em São Paulo, em 1941, cursou Filosofia e fez mestrado na Universidade de São Paulo (USP); doutorou-se na França, defendendo tese em 1971; em 1977 aconteceu a defesa de sua tese de livre docência. Em 1987, fez concurso e tornou-se professora titular de Filosofia da USP. É membro fundador do Partido dos Trabalhadores (PT) desde a década de mil novecentos e oitenta. A autora tem também participado ativamente das discussões sobre educação e cultura em algumas gestões do PT, inclusive na atual, do presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

Elaborar resenha de um de seus livros é uma tarefa ousada, pois Chauí tem-se notabilizado por sua capacidade de escrever sobre complexas questões filosóficas, trazendo fundamentos básicos de Filosofia para iniciantes na arte do pensamento dessa ciência. Isto denota sua capacidade de escritura. *O que é Ideologia*, um de seus

livros com mais de cem mil cópias vendidas, e *Convite à Filosofia* são os que mais a popularizaram.

5. COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O AUTOR

André Comte - Sponville, nasceu em 1952 em Paris. É um filósofo materialista francês.

Ex - aluno da École Normale Supérieure da Rue d'Ulm, foi amigo de Louis Althusser. Foi membro do Clube de Roma entre 1989 a 1997. Criticou a entrada de Mikhail Gorbatchev na entidade, em 1994.

Por muito tempo foi *Maître de Conférences* da Universidade de Paris I: Panthéon Sorbonne, da qual se demitiu em 1998 para dedicar-se completamente a escrever e proferir conferências fora do circuito universitário.

Desde 2008 é membro do Comité Consultatif National D'éthique (Comitê Consultivo Nacional de Ética) do seu país.

Comte-Sponville utiliza o referencial de Jean Paul Sartre, que já havia dito que "todos somos responsáveis por todos" e de Dostoiévsky, "somos todos responsáveis por tudo, diante de todos".

André Comte - Sponville é um filósofo que ama a sabedoria. Como escritor fala com gravidade das coisas graves e com simplicidade do simples. Para ele, troçar da filosofia é filosofar verdadeiramente. Como filósofo ama a verdadeira vida e como escritor procura uma beleza que não minta.

O LIVRO

O livro *Apresentação da Filosofia* de André Comte - Spoville, é o resultado de uma coleção de iniciação à filosofia, constituída por doze pequenos volumes, cada um deles constituído de cerca de 40 textos escolhidos, abrindo com uma apresentação sobre determinada noção. Que no livro transformaram - se em doze capítulos.

O objetivo do livro é a iniciação para a filosofia, mas que deixa ao leitor a tarefa de

constituir sua própria antologia.

O público-alvo em princípio, era os adolescentes, isso explica o tratamento informal empregado na elaboração dos textos.

Logo no preâmbulo o autor explica o que entende por filosofia e filosofar.

Filosofar é pensar por conta própria, mas só conseguimos isso apoiando - nos primeiro no pensamento dos outros, em especial dos grandes filósofos do passado.

A Filosofia não é uma ciência, mas sim, uma reflexão sobre os saberes disponíveis. E é por isso que não aprendemos filosofia, mas sim a filosofar. Fazemos isso filosofando por conta própria, interrogando - nos sobre nossos próprios pensamentos, sobre o pensamento dos outros, sobre o mundo, a sociedade, etc.

A Filosofia tem os seus especialistas, mas não é uma especialidade, nem profissão. Ela é uma dimensão constitutiva da existência humana.

Filosofar é viver com a razão. Os objetivos da Filosofia são incontáveis, pois nada do que é humano ou verdadeiro lhe é estranho.

É preciso filosofar, pensar o mais longe que pudermos e o mais longe do que sabemos com a finalidade de uma vida mais humana, mais livre, visando a sabedoria. Trata - se de pensar melhor para viver melhor.

I - A MORAL

A moral não existe para punir, reprimir ou condenar. Para isso há os tribunais, as prisões, etc.

A moral começa onde somos livres. Ela é a liberdade que se julga e se condena.

A moral é o que você exige de você mesmo, não em função do olhar alheio ou de determinada ameaça exterior, mas em certa concepção do bem e do mal, do dever e do proibido, do admissível e do inadmissível, enfim da humanidade e de você mesmo. Resumindo, a moral é o conjunto de regras a que você se submete, não para aumentar sua

felicidade ou bem - estar, mas para levar em conta os interesses ou os direitos dos outros. É o conjunto dos meus deveres, dos imperativos que reconheço como legítimos, mesmo que, como todo o mundo, eu os viole.

A moral só vale para si mesmo. Para os outros, a misericórdia e o direito bastam. Quem se preocupa com os deveres dos outros não é moral é moralizador.

O saber de si para consigo é o que se chama consciência, que é o único juiz, moralmente falando, que importa.

Você pode estar em regra com a sociedade, o que sem dúvida é necessário, mas isso não dispensa você de estar em regra consigo mesmo, com sua consciência. Apesar da moral só valer na primeira pessoa, ela tem também que ser universal, e é aí que está o paradoxo. Sabemos que não há moral absoluta ou ninguém tem acesso absoluto a ela, mas trata - se de se submeter pessoalmente a uma lei que nos parece valer, ou que deveria valer para todos. Obedecer somente a razão em vez das tendências ou interesses.

Na moral, não há nada além do sentimento de dignidade. É respeitar a humanidade em você e no outro. O que não é isento de recusas.

A moral não é tudo, pois não substitui a felicidade, o amor, etc., mas ela é sempre necessária, para permitir que cada um de nós viva livremente com os outros. A moral é uma exigência universal, que é confiada pessoalmente a cada um de nós.

II - A POLÍTICA

O homem é um animal sociável, mas também é um animal egoísta. E é por isso que necessitamos da política. Para que os conflitos de interesses se resolvam sem recurso à violência.

A política é a arte de viver juntos, num Estado, ou cidade, com pessoas que não escolhemos, pelas quais não temos nenhum sentimento particular. Isso supõe uma luta pelo poder.

Os poderes são incontáveis, mas só podem coexistir sob a autoridade reconhecida ou imposta do mais poderoso dentre eles. Trata - se de saber quem manda e quem obedece, e é

isso que chamamos de soberano, que pode ser um rei, o povo ou um grupo de indivíduos. O caso é que não haveria política sem esse poder.

A política supõe a discordância, ela nos reúne nos opondo.

Não fazer política é renunciar a uma parte do seu poder e a uma parte das suas responsabilidades. O apoliticismo é ir contra seus interesses e seus deveres.

A política não é o contrário do egoísmo, mas sua expressão coletiva e conflituosa, faz com que sejamos egoístas juntos da maneira mais eficaz possível, já que essa é a nossa sina. Faz isso, organizando convergências de interesses, e é isso que chamamos de solidariedade (diferente de generosidade, que supõe, desinteresse).

Ser solidário é defender os interesses do outro, mas porque eles também são os meus.

A solidariedade é uma maneira de se defender coletivamente. Já a generosidade é uma maneira de se sacrificar pelos outros.

A política é o reino das relações de forças e de opiniões, dos interesses e dos conflitos de interesses.

Moral e política não podem ser confundidas, pois a moral é desinteressada e a política não é. A moral é universal, a política é particular. A moral é solitária, já a política é coletiva.

Para todo indivíduo apegado aos direitos humanos e ao seu próprio bem-estar, interessar-se pela política não é apenas seu direito, mas também seu dever e interesse.

III - O AMOR

O amor é o que faz viver, já que é ele que torna a vida amável. É o amor que salva e que trata de se salvar.

O amor é múltiplo, do mesmo modo que são incontáveis os objetos que se pode amar.

O amor agrada a todos e por isso deveria nos levar a vigilância.

Que é preciso amar a si é óbvio, mas amar, muitas vezes, somente a si é uma experiência perigosa.

São necessárias palavras diferentes para amores diferentes, como amizade, paixão, afeto, ternura, apego, caridade, etc. Os gregos, mais sintéticos, utilizavam três palavras para designarem três amores diferentes:

* Eros: é a carência, e é a paixão amorosa. É o amor que toma, que quer possuir e conservar. É amar o que nos falta. Eros é o amor não feliz, como por exemplo, o sofrimento da paixão.

* philia: é amar o que não nos falta. Costuma - se traduzir philia como amizade, mas essa amizade não exclui o desejo, a paixão, a família, os amantes. É a alegria do compartilhar.

* ágape: é a caridade. O amor ao próximo. O amor a quem nem nos faz falta, nem nos faz bem, mas que está aí e que temos que amar em pura perda, quem quer que seja. Não confundir a caridade com a esmola ou com a condescendência.

Eros, philia e ágape: o amor que falta ou que toma; o amor que compartilha e se regozija e o amor que acolhe e dá. São três polos de um mesmo campo, que é o campo do amar.

IV - **A MORTE**

O mistério da morte torna nossa vida misteriosa, pois não sabemos o que há por trás dela.

Os filósofos não param de responder à pergunta o que é a morte? Porém, basicamente se dividem em dois campos: uns que dizem que a morte não é nada; outros que afirmam que é outra vida, ou a mesma vida purificada, libertada.

A morte tem de ser alguma coisa, ou não ser nada. Mas ela é alguma coisa, que a distingue do nada, só pode ser outra vida. O mistério da morte só autoriza dois tipos de resposta: há os que levam a morte a sério, como um nada definitivo, e há os que, ao contrário, não veem nela mais que uma passagem.

O mistério, claro, mesmo assim, subsiste.

Na morte uns veem uma salvação, outros, que não esperam nada, veem nela, porém o descanso.

Portanto é preciso pensar a morte para amar melhor a vida. Amá-la como ela é: frágil e passageira, para apreciá-la e vivê-la melhor.

V - O CONHECIMENTO

O conhecimento é uma certa relação entre o espírito e o mundo, entre sujeito e o objeto. O que temos no espírito, quando pensamos nos objetos, corresponde mais ou menos ao que existe na realidade. E é esse mais ou menos que distingue o conhecimento da verdade.

Não há conhecimento absoluto. Isso não significa, porém que não conheçamos nada.

A verdade é o que é e por isso, que nenhum conhecimento é a verdade, pois nunca conhecemos absolutamente o que é. Só podemos conhecer o que quer que seja por meio dos nossos sentidos, da nossa razão e das nossas teorias.

Toda ideia em nós é humana, subjetiva, limitada e, portanto, não poderia corresponder à inesgotável complexidade do real.

Conhecimento e verdade são portanto dois conceitos diferentes, mas solidários entre si. Nenhum conhecimento é a verdade; mas um conhecimento que não fosse verdadeiro não seria um conhecimento.

Que todo conhecimento é relativo não significa que todos os conhecimentos se equivalem. É por isso que existe a história das ciências e é por isso que essa história é ao mesmo tempo normativa e irreversível, pois ela opõe o mais verdadeiro ao menos verdadeiro, e porque, nela, nunca se volta a cair nos erros já compreendidos.

Nenhuma ciência é definitiva. Nenhuma teoria é absolutamente verdadeira, nem mesmo absolutamente verificável, mas se se trata de uma teoria científica é possível confrontá-la com a experiência, ou seja, testá-la. As teorias que resistem a essas provas substituem as que sucumbem a elas, e as integram ou superam.

O progresso das ciências é o que confirma ao mesmo tempo a relatividade e a verdade, pelo menos parcial delas.

Verdade científica não é portanto um pleonasma, pois há verdades não científicas e teorias científicas que descobriremos um dia não serem verdadeiras.

O essencial é não confundir ceticismo com sofística. Ser cético é pensar que nada é certo. Já a sofística não é pensar que nada é certa, mas pensar que nada é verdadeiro, ou seja, se nada é verdadeiro, não haveria nenhuma diferença entre o conhecimento e a ignorância, nem entre a sinceridade e a mentira, etc. E é por isso que é necessário buscar a verdade. E é por isso também, que nunca deixaremos de buscar, não porque não conhecemos nada, mas porque não conhecemos tudo. É isso o que nos possibilita aprender sempre.

Entre a ignorância absoluta e o saber absoluto, há lugar para o conhecimento e para o progresso do conhecimento.

VI - A LIBERDADE

Antes de mais nada, liberdade é liberdade de fazer, liberdade de ação.

A liberdade nunca é absoluta e raramente é nula. E nenhum cidadão, pode fazer tudo o que quiser, sendo os outros e as leis, os limites que não devemos ultrapassar.

Somente a lei permite que as liberdades de uns e outros coabitem em vez de se opor.

Ser livre, portanto, é fazer o que se quer: liberdade de ação, liberdade no sentido político, liberdade física e relativa.

Temos também o segundo sentido da palavra liberdade: liberdade da vontade, liberdade no sentido metafísico, liberdade absoluta. Essa liberdade se divide em: espontaneidade do querer e livre - arbítrio.

Espontaneidade do querer é ser livre para querer o que se quer. Já o livre - arbítrio, também chamado de liberdade de indiferença, supõe que a pessoa possa querer outra coisa que não o que realmente quer.

Há também a liberdade de pensamento, que é pensar o que se quer, isto é, pensar o que sei (ou creio) ser verdade.

A liberdade é um mistério, pois nunca se pode prová-la ou compreendê-la inteiramente. A liberdade não é apenas um mistério, é também um objetivo e um ideal.

VII- DEUS

Não saber se Deus existe, coloca-nos a questão de crer em Deus ou não.

Deus está fora do mundo. Tudo vem dele e tudo está nele. Sem o qual nada poderia existir. Deus é o ser absolutamente necessário, criador e absoluto. É o ser dos seres e o fundamento de todos.

Ele existe por definição, sem que, no entanto, possamos provar sua existência. Deus é o único ser que existe por essência, essa é a explicação chamada de ontológica, que na verdade, não prova nada.

Há a explicação cosmológica, que para explicar a existência do mundo supõe ser necessário a existência de um ser absolutamente necessário, no caso Deus. Porém essa explicação só nos prova a existência de um ser necessário, mas que não necessariamente seja Deus, poderia por exemplo esse ser absoluto ser a Natureza.

A terceira das explicações tradicionais da existência de deus é a físico - teológica, onde o mundo seria ordenado demais, harmonioso demais, evidentemente finalizado demais, para que possa explicá-lo sem supor, na sua origem, uma inteligência benevolente e organizadora.

Por outro lado, a vida, sem dúvida é uma maravilha de organização, mas como explicar as tragédias e os horrores que acontecem. Como ver nisso a mão de Deus?

A prova ontológica, a cosmológica e a físico - teológica são grandes “provas” tradicionais da existência de Deus, e não podem deixar de ser citadas, no entanto, é preciso reconhecer que elas não provam nada. Porém isso não nos impede de refletir sobre elas.

Mesmo que essas explicações demonstrassem a existência de algo necessário, absoluto, eterno, infinito, etc., fracassariam em provar que esse algo é Deus, no sentido em que o entendem a maioria das religiões: não sendo apenas um ser, mas uma pessoa, não apenas uma realidade, mas um sujeito.

Deus é objeto de fé, mais do que de pensamento. Deus é o único ser capaz de satisfazer absolutamente nossa esperança.

VIII - O ATEÍSMO

Ser ateu é ser sem Deus, seja porque se contenta em não crer em nenhum, seja porque afirma a inexistência de todos.

Num mundo monoteísta podemos diferenciar dois ateísmos diferentes: ateísmo negativo, que é o não crer em Deus e o ateísmo positivo, crer que Deus não existe.

São diferentes, mas ainda duas correntes de um mesmo campo. Ser ateu é não crer em Deus.

O agnóstico é aquele que se recusa a escolher. Não toma partido. Não é crente, nem descrente.

Ser ateu não é rejeitar o mistério, é rejeitar livrar-se do mistério ou reduzi-lo sem maiores esforços, mediante um ato de fé ou de submissão. Não é explicar tudo, é recusar - se a explicar tudo pelo inexplicável.

Que Deus existe, é uma possibilidade que não se pode excluir racionalmente. É o que faz do ateísmo o que ele é: não um saber, mas uma crença, não uma certeza, mas uma aposta.

IX - **A ARTE**

A arte é um fito do homem. A beleza faz parte das finalidades pelo menos possíveis da arte; mas não basta para definí-la.

A arte não passa de um reflexo do mundo em que o homem se encontra. Não se trata de imitação. O artista cria, não copia.

As artes costumam - se enumerar tradicionalmente seis: pintura, escultura, arquitetura, música, dança e literatura. Faz algum tempo, acrescentou - se a sétima arte que é o cinema e até uma oitava que seriam os quadrinhos. Elas têm em comum a subjetividade. Elas também coincidem na emoção agradável que proporcionam, independente de qualquer posse ou utilidade esperada.

X - **O TEMPO**

O tempo é a condição para nós de tudo. O tempo é uma evidência e um mistério: todos experimentam, mas ninguém consegue apreendê-lo.

O tempo é para nós o horizonte do ser e de todo ser. Nada sem ele, poderia ficar, passar ou durar.

O que chamamos de tempo é, antes de mais nada, a sucessão do passado, do presente e do futuro.

O passado já não é, o futuro ainda não é, somente há o presente, que é o único tempo real, porém, só tomamos consciência do tempo, ao contrário, pois nos lembramos do passado e porque antecipamos o futuro, porque apreendemos, pelo espírito o que os separam. Somente o espírito pode lembrar - se do passado e antecipar o futuro. Somente o espírito pode ler essa duração entre eles.

O presente é o único lugar da ação, do pensamento, da memória e da espera.

Pode ser que haja duas maneiras diferentes de pensar o tempo: de um lado, o tempo objetivo, o tempo do mundo e da natureza e, por outro lado, o tempo da consciência ou da alma, que não passa da soma - para o espírito - de um passado e de um futuro. Podemos chamar o primeiro de duração e o segundo de tempo. Mas com a condição de não esquecer que se trata, na verdade, de uma só coisa, considerada de dois pontos de vistas diferentes: que o tempo não passa da medida humana da duração.

O tempo não passa de um ser de razão, pois é a nossa maneira de pensar e medir a duração de tudo. A duração pertence ao ser; o tempo, nesse sentido, ao sujeito.

XI - **O HOMEM**

Homem é um ser humano nascido de dois seres humanos. Fale ou não fale, pense ou não pense, seja ou não capaz de socialização, de criação ou de trabalho, todo o ser que cabe nessa definição tem os mesmos direitos e temos para com ele os mesmos deveres.

A humanidade é um fato antes de ser um valor, uma espécie, antes de ser uma virtude. Nascemos homens e tornamo-nos humanos, mas quem não consegue se tornar, nem

por isso deixa de ser homem.

A humanidade não é uma essência, é uma filiação: homem, porque filho de homem. A humanidade é antes de tudo uma transmissão e não uma criação. Não é uma invenção, mas uma fidelidade.

O fato da humanidade ser antes de mais nada uma espécie animal levanta também, a questão do humanismo, que pode ser tomado em dois sentidos: há o humanismo prático ou moral, que nada mais é do que o agir humanamente e pela humanidade. E há o humanismo teórico ou transcendental, que é o que saberíamos, ou o que deveríamos crer, do homem e do seu valor, e que viria fundar nossos deveres em relação a ele, porém, esse humanismo tropeça no saber que ele próprio reivindica, pois sabemos que o homem é capaz do pior e com frequência é mais capaz do medíocre que do melhor.

É aí que as ciências humanas aparecem para subverter a ideia que temos de nós mesmos: o anti - humanismo teórico, nos impede de crer no homem como fundamento do seu ser, dos seus pensamentos e atos.

O homem não é a causa de si, nem o senhor de si. Ele é o resultado de certa história, que atravessa e o constitui sem que ele saiba.

A humanidade não é uma página em branco, nem pura criação, é uma história, um determinismo.

A Humanidade é uma espécie, que é necessário preservar, uma história, que é necessário conhecer, um conjunto de indivíduos, que é necessário reconhecer, enfim, um valor, que é necessário defender.

XII - **A SABEDORIA**

A sabedoria tem muito a ver com o pensamento, a inteligência, o conhecimento, em suma, com um certo saber. É um saber muito particular, que não se trata de teoria, mas de prática, pois não se trata de ciência, mas de vida.

O que distingue a filosofia da sabedoria é que a filosofia é um saber pensar, já a sabedoria é um saber viver. Mas a filosofia só tem sentido na medida em que nos aproxima da

sabedoria, pois trata - se de um pensar melhor, para viver melhor.

A sabedoria é antes de mais nada certa relação com a verdade e com a ação. Ver as coisas como elas são; saber o que se quer. Não mentir. Não fingir. Conhecer e aceitar. Compreender e transformar. Resistir e superar.

A sabedoria não é outra vida, que seria necessário esperar ou alcançar. Ela é a verdade desta, que é preciso conhecer e amar.

6. DESCARTES, René. *Discurso do Método/Meditações*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

O DISCURSO DO MÉTODO E AS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS DE RENÉ DESCARTES

O filósofo e matemático, pai da geometria analítica René Descartes é considerado o pai da filosofia moderna, e o seu livro *Discurso do Método*, publicado em 1637, o documento constitutivo da era moderna. Decepcionado com os ensinamentos cristãos do colégio jesuíta onde estudara, Descartes pretendia criar uma ciência que unificasse todo o saber humano, bem ao modo dos anseios de sua época, um período marcado pelo grande racionalismo clássico, que provocou o surgimento do sujeito moderno, já que, ao invés de começar o seu trabalho se pergunta sobre Deus ou o mundo, a filosofia desta época se empenha na busca pelo conhecimento das capacidades humanas de conhecer e chegar à verdade a respeito dos acontecimentos e da realidade. Trata-se de uma busca pela possibilidade de falar em reflexão, de uma volta do conhecimento sobre si mesmo, sobre a capacidade do sujeito conhecer o mundo, uma busca pela consciência, a qual está no âmbito da “alma” que é diferente do “corpo” e por isso, aborda-se nesta época a possibilidade do intelecto pode conhecer algo que é diferente dele, ou seja, como a alma pode conhecer o corpo. Essas são questões que vão ocupar de forma central as duas obras de Descartes em análise aqui.

A resposta encontrada pela filosofia desta época, com a ajuda da produção cartesiana, tem a ver com o objeto do conhecimento, ou seja, conclui-se que as coisas externas (natureza, vida social e política) podem ser

conhecidas apenas como representações (ideias formadas pelo sujeito). Isto significa que tudo o que pode ser conhecido deve poder ser transformado em um conceito, uma ideia formulada pelo intelecto e que a natureza e a sociedade podem ser inteiramente conhecidas pelo sujeito. Trata-se de uma afirmação clara da força da racionalidade, já que a realidade seria intrinsecamente racional, já que pode ser conhecida pelo sujeito. A partir de Galileu (1564-1642: matemático, físico e astrônomo italiano que sustentou o sistema de Copérnico proporcionando-lhe bases científicas) esta realidade era constituída por um sistema de mecanismos físicos racionais, cuja estrutura seria a matemática. A mecânica, surgida neste contexto, seria a ciência clássica capaz de decifrar estes mecanismos enquanto sistema de causalidades racionais que podem ser conhecidas pelo homem. Chega-se, portanto, à convicção de que a razão pode conhecer a origem, as causas e efeitos das paixões e emoções humanas e dominá-las e ao mesmo tempo seria a razão a motivação primeira para o exercício da política.

Descartes funda, nessa perspectiva, o racionalismo moderno, afirmando que a razão é capaz de alcançar a verdade sobre o mundo porque segue as mesmas leis do mundo. A pergunta sobre o método de alcance desta clareza racional é inevitável: a teoria cartesiana pretende encontrar uma forma de levar o homem extraviado ao seu caminho, de fazer com que a razão siga um caminho seguro, como explicita o subtítulo de *Discurso do Método*, “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”. Este método, segundo Descartes, pautado na *racionalidade* usa como premissas: a *dedução* (anúncio de uma verdade a partir de duas premissas iniciais: é um raciocínio mental que conclui algo como uma consequência lógica de enunciados anteriores) e a *universalidade* (cujo modelo é a inteligibilidade da matemática).

Na perspectiva de trazer para a filosofia a clareza da matemática, Descartes funda a noção de dúvida metódica que levaria o homem ao *cogito* (do latim: penso; ao pensar capta-se a existência e o pensamento). Com esta afirmação mais do que famosa Descartes afirma a soberania do espírito (mais fácil de conhecer do que o corpo, numa visão dualista do homem) e inaugura também o idealismo moderno. Ora, o conhecimento de todas as verdades depende da prova ontológica da existência de Deus, que ajuda o homem a alcançar a verdade pela razão.

Dividido em seis partes, o *Discurso do Método* caracteriza-se, assim, como uma obra que pretende encontrar os caminhos para o bom uso da racionalidade, na busca da universalidade da ciência.

Meditações Metafísicas (escritas em 1629 e publicadas em 1641) inicia-se com a discussão sobre a dúvida metódica, uma desconfiança voluntária e sistemática que tem como objetivo “limpar o terreno” da razão para encontrar o caminho certo para a reflexão e isso é feito a partir de uma quase ascese do pensamento, ou seja, de um exercício espiritual de que coloca todas as verdades em xeque, a começar por aquelas fornecidas pelos sentidos, passando pelas evidências oferecidas pela ciência e pela matemática. Segundo ele mesmo afirma na parte terceira do seu *Discurso do Método*, a dúvida é um caminho para a certeza, diferentemente do que pensam os cépticos: “Não que eu imitasse os cépticos, que duvidam apenas por duvidar, e ostentam apenas manter-se em irresolução; pois, ao contrário, todo o meu projeto era simplesmente firmar-me na certeza, e rejeitar a terra e areia instável em prol de colocar-me em rocha ou argila”.

A radicalidade da dúvida leva à pergunta sobre o *Gênio maligno* que poderia estar por trás do engano e do erro a que somos submetidos. Esse é tema da segunda parte das *Meditações*, que tratam do *cogito* e de demonstrar a necessidade da existência de Deus para evitar o erro. Existe, afirma Descartes, uma única coisa que não se pode duvidar quando se está duvidando, algo que não se pode colocar em dúvida, em xeque. É o fato de que se está duvidando. Ora, se alguém duvida, é porque pensa. Ou seja, todos os objetos podem ser submetidos à dúvida, menos o sujeito pensante apoiado pelo *cogito*. Quem duvida pensa e é no pensamento que o filósofo francês vai buscar as bases para a afirmação da existência: “penso, logo existo”. Trata-se de uma intuição metafísica fundamental para o pensamento moderno a partir de Descartes. Nasce aí o domínio ontológico do ser que pensa os objetos do mundo.

Na terceira parte da sua obra o filósofo vai se empenhar em provar duplamente a existência de Deus, já que, até agora, apenas tem certeza da existência de seu ser enquanto ser pensante, já que “a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo”. Analisando a sua “alma”, ou seja, o *cogito* ele se dá conta de que existe nela uma ideia extraordinária, a ideia da perfeição e de infinito. Ora, a pergunta que surge é: como posso eu, que sou um ser imperfeito e submetido à finitude, pensar algo que é perfeito e infinito. Essa ideia, segundo

Descartes, não poderia surgir dele mesmo, portanto. Com isso conclui que a ideia de perfeição só pode ter sido recebida de um ser superior perfeito, autor do próprio ser. Essa é a prova da existência de Deus, declinando definitivamente a ideia de um gênio maligno para afirmar a perfeição de um ser que não nos engana, ao contrário, todas as ideias claras e distintas dele se derivam. Sendo assim, da existência de Deus conclui-se a existência do mundo em geral. A metafísica, assim, seria a base para a ciência.

Finalmente, na quarta parte da sua obra, Descartes questiona a origem do erro, que não pode vir de Deus que, como vimos, é tido como perfeito, senão de um defeito da vontade, para, na quinta meditação apresentar a existência dos demais seres (além de Deus) como não necessária, já que a união de nosso corpo e alma nos ajuda a alcançar o bem e a verdade.

Quanto ao *Discurso do Método*, o livro está dividido em seis partes: na primeira tece diversas considerações sobre a ciência, seguida por algumas regras para a prática da mesma (tema da segunda parte). A justificativa do método está na terceira parte e em seguida Descartes retoma as provas da existência de Deus e da alma humana, enquanto fundamentos da metafísica, para na seção seguinte, tratar das particularidades desta alma e dos usos do método no tratamento de questões físicas. Na última parte o filósofo moderno trata das razões que o levaram a explicitar o seu método e das exigências para o progresso do conhecimento.

Nesta obra Descartes enumera o que chama de quatro preceitos de seu *Método*, descritas de forma que se represente as coisas indubitáveis (as quais passariam por um filtro de modo a evitar que adentre no intelecto informações que tragam dúvida). Em seguida há uma análise ou divisão das informações recebidas do mundo, para, num terceiro momento, realizar uma síntese por agrupamento das conclusões, a partir dos objetos simples até os mais complexos. No último passo, o método propõe uma enumeração e revisão detalhada das conclusões, em busca da clareza e da coerência necessárias. Vale lembrar que essas “operações”, que fazem referência à busca pela clareza matemática tão típica do discurso cartesiano, reconstituem o que se poderia considerar as três operações elementares da mente humana: a indução, a dedução e a enumeração. Se pela primeira se capta as realidades simples, pela segunda se observa os resultados e na terceira se organiza e

reelabora os conceitos. Trata-se da complexidade do funcionamento da razão humana.

A quarta parte do *Discurso* está dedicada à chamada prova ontológica tanto da existência do ser quando da existência de Deus, a partir de um questionamento do próprio raciocínio do autor. Comparando os sonhos com a realidade, ele afirma que, em nenhum dos casos, poderia negar o exercício do pensamento, donde deriva, logicamente, a suposição da própria existência. Ou seja, em outras palavras, qualquer tentativa de colocar em dúvida a própria existência só comprovaria a efetivação de um processo de raciocínio que o levaria à afirmação desta mesma existência, em resumo, a sua prova ontológica estaria pautada pela indubitável crença na força do pensamento, como engendrador do ser.

A partir daí, Descartes chega à prova da existência de Deus, o ser perfeito que passa a abonar a conduta do pensamento e da razão de forma a lhe garantir uma certa coerência. Esta prova está pautada na existência da ideia de perfeição, como exposto também nas *Meditações*: “A seguir, fazendo a reflexão sobre o fato de que eu duvido, e que por conseguinte meu ser não era absolutamente perfeito, porque eu via claramente que era perfeição maior conhecer do que duvidar, eu percebi que dessa reflexão concluía a existência de algo mais perfeito que eu era; e eu claramente percebi que essa percepção vinha de uma natureza que era de fato mais perfeita [que a minha]. (...) Para ser dito em uma palavra, que era Deus.” (*Discurso*, parte 4)

O penúltimo capítulo do *Discurso* trata da aplicação do método às ciências. Aí o filósofo descreve os animais como máquinas orgânicas complexas e afirma a possibilidade de explicação de vários comportamentos humanos a partir da mecânica, a ciência da vez. Entretanto, diferentemente dos animais, o homem teria a capacidade de responder criativamente ao meio, principalmente através da linguagem. E estaria aqui a maior contribuição desta obra fundamental, já que a partir desses elementos, muito do que se conhece como ciência tem suas bases nela. O resultado do *Discurso* é a prova da existência do eu pensante (*res cogitans*) e da matéria (*res extensa*), além da existência do próprio Deus.

autor).

O LIVRO.

A obra de Epicuro contém mais de 300 volumes. Diógenes Laércio organizou uma lista de 40 pensamentos, conhecidos como Máximas Principais. Em 1888, na Biblioteca do Vaticano foram descobertas mais 81 máximas. Todo esse material literário – filosófico é conhecido no mundo moderno como O Pensamento de Epicuro.

No livro Pensamentos, textos selecionados de Epicuro, da Coleção a Obra – Prima de Cada Autor, da Editora Martin Claret, contamos com uma breve introdução de Johannes Newaldt, que situa-nos no contexto histórico em que Epicuro desenvolveu seu legado, nos relata os principais acontecimentos de sua vida e apresenta os principais eixos de sua filosofia.

O livro contém também duas cartas escritas por Epicuro. A primeira, ao seu aluno Meneceu, onde encontramos, em forma resumida, o seu ponto de vista tanto da linguagem quanto dos pensamentos e a doutrina epicureia da felicidade. Todos os fragmentos da ética epicureia são apresentados nessa carta.

A segunda carta é destinada ao seu aluno Heródoto e sob forma concisa e rigorosamente dogmática encontramos a verdadeira doutrina natural do seu sistema, porém, como o tema principal é a filosofia do prazer, são apresentadas apenas partes da carta.

Em seguida são apresentados os 40 aforismos que Diógenes Laércio incorporou à sua biografia de Epicuro. Neles contêm os ensinamentos valiosos do mestre de forma curta e concisa. A maior parte desses aforismos é voltada à filosofia do direito.

Outras sentenças, que não foram transmitidas até nós dentro do seu contexto original, nos são apresentadas em ordem livre. A primeira parte dos aforismos e fragmentos foi retirada de um manuscrito grego do Vaticano, onde foram encontrados, juntamente com trechos de outros epicureus, e são facilmente reconhecidos como propriedade do mestre pelo seu conteúdo e pela sua forma. A segunda parte é formada por fragmentos que devemos à citações textuais por parte de diversos autores da Antiguidade.

Por fim, encontramos textos complementares, que auxiliam no entendimento da vida e da obra de Epicuro.

CONTEXTO HISTÓRICO.

Após ser conquistada por Alexandre, o Grande (356 – 323 a.C.), a Grécia passou a integrar um vasto organismo político, verdadeiro mosaico de povos.

A cultura grega se difundiu, mas também assumiu características novas ao entrar em contato com outras culturas. Ocasionalmente dessa maneira, a perda de liberdade política, primeiro frente aos macedônios e depois, frente aos romanos.

A impossibilidade de participação no governo, que o cidadão grego conheceu, sobretudo no momento de democracia, fez com que o conhecimento deixasse de ser preparação para ser prática política, passando a se ocupar, fundamentalmente, do aprimoramento interior do homem, colocando o problema da ética no centro da preocupação de diferentes correntes filosóficas.

Epicuro, homem do século IV a.C. viu-se cercado dessa vida política e de suas implicações e teve de se entender com elas.

Epicuro é um dos escritores mais fecundos da Antiguidade. Compôs mais de trezentos tratados e essas obras eram realmente dele, pois não as aumentava com citações de seus antecessores.

VIDA.

Epicuro nasceu em Atenas em 341 a.C., mas passou toda sua juventude em Samos. Retornou a Atenas em 323 após a morte de Alexandre, o Grande e logo retirou-se, por causa da perseguição que começou a sofrer por opor-se ao pensamento de Aristóteles. Anos mais tarde, Epicuro voltou a Atenas e fundou, num jardim que havia comprado, a escola onde passou a viver com seus amigos e discípulos.

Em seu testamento, Epicuro manifestou a vontade de garantir a continuação da sociedade de amigos e cultivadores da filosofia que havia criado e então deixou-lhes o jardim e a casa, que deveriam habitar em comum.

FILOSOFIA.

A doutrina de Epicuro é uma filosofia do prazer. Estado caracterizado pela aponia, a ausência de dor (física) e ataraxia ou imperturbabilidade da alma. Todos os

seus pensamentos servem a essa finalidade, nela se reúnem todas as peças soltas e todos os grupos das suas ideias para formarem uma unidade fortemente determinada. Mesmo se distinguirmos três grandes partes de seu sistema – a teoria do conhecimento (canônica), a doutrina da natureza (física) e a doutrina especial da felicidade (ética) – cada parte está intimamente ligada à outra.

A primeira parte da filosofia epicurista é a canônica, ou seja, a enumeração dos critérios da verdade.

O primeiro desses critérios é a Paixão, ou seja, o prazer e a dor. O prazer leva necessariamente ao conhecimento de uma causa de prazer, assim como o sofrimento leva ao conhecimento de uma causa de dor.

O segundo critério é a Sensação. Ela seria sempre verdadeira, pois representa um estado de pura passividade que revela uma causa ativa que a ocasionou. O erro só pode advir do juízo que se acresce à sensação.

Toda a teoria de conhecimento de Epicuro está marcada pela confiança na evidência imediata dos sentidos e pela desconfiança nas intenções racionais.

O terceiro critério é a Prenoção, que é resultado de noções de evidências anteriores e que permitem juízos ou crenças que ultrapassam a experiência imediata (só posso acreditar que a fruta que vejo à distância é uma maçã ou uma melancia, fruto de sensações já conhecidas).

O quarto critério é o da Não-Infirmação, onde é verdadeira a concepção que não é invalidada pela experiência imediata e que, ao contrário, torna-a compreensível. Esse critério permite vincular a experiência atual às evidências relativas a realidades invisíveis. É de suma importância para a constituição da visão de mundo físico e de ética para Epicuro.

Epicuro está entre os filósofos que adotaram o atomismo na Antiguidade, introduzindo-lhe alterações. Uma delas diz respeito ao peso dos átomos. Epicuro considerava o peso como uma qualidade primária dos átomos, o que determina que, no primeiro momento do processo cosmogônico, os átomos “caiam” em trajetórias paralelas, já que situavam-se no vazio infinito, porém essa situação parece impedir que os átomos se choquem e venham a constituir os aglomerados diversos que podem resultar nas coisas existentes.

Os átomos, caindo em trajetórias paralelas, acabam por se chocar, pois dentre eles, algum desvia. Essa é a explicação epicurista, que introduz no mecanismo a imponderabilidade de um evento arbitrário. A explicação do desvio está garantida pela

canônica de Epicuro, onde a evidência imediata revela que existe um ser, o homem, que, embora também constituído de átomos, manifesta a possibilidade de arbítrio, pelo qual pode alterar os rumos de sua vida. A existência da vontade livre seria, assim, o fato experimentado que, pelo critério da não-infirmação encontraria explicação no desvio que deve também ocorrer nas trajetórias atômicas.

Nesse ponto, o pensamento de Epicuro introduz uma noção que revela que toda investigação está a serviço da procura de um bem ético, existencial, que proporcione tranquilidade ao homem, mesmo vivendo nas condições, sejam elas sociais ou pessoais, mais adversas.

Dessa maneira, Epicuro traça o cenário no qual o homem desenvolve sua aventura ética: um universo constituído pelo determinismo das ações mecânicas, mas abrigando a possibilidade humana de se desviar das situações que se configuram. Nesse universo não há motivos para temores, pois mesmo os deuses – Epicuro não nega sua existência – só causam medo nos homens por causa das falsas crenças de que interferem na vida humana.

Os deuses, compostos por um tipo especial de átomos, pairam na tranquilidade de sua perfeição, sem se ocuparem dos mortais.

É novamente através dos átomos, ou seja, do conhecimento da natureza em sua totalidade, que Epicuro explica a morte. Se prevalecer a perda de átomos que alimentam a vida, seja no homem, seja em todos os outros objetos, o corpo em questão estará exposto e, cada vez mais, destinado à destruição. Se a ligação desses átomos entrelaçados for dilacerada pela influência de outras massas atômicas, o corpo se desfaz em seus átomos. Tratando-se de um ser vivo, dizemos então que ele morreu. Os átomos, porém não se perdem, mas são empregados para edificação de outros novos seres e objetos, depois de dissolvida a sua associação anterior. Desse modo, a vida e a morte encontram – se em eterna ação recíproca.

Já que a alma também é formada de átomos, ela se dissolve de modo idêntico ao do nosso corpo. Por isso, depois da destruição do nosso organismo, não é possível a continuação da existência individual da alma. Não há imortalidade da alma. Depois da nossa morte, nada mais resta de nós do que os átomos espalhados e que se tornam material para a criação de outros organismos. Com a morte termina qualquer personalidade individual e termina também todo o receio pelo destino da nossa alma após a morte, pois ela não é mais capaz de ser recompensada e muito menos de ser

punida. Não há existência do “além”. A morte é o término de todas as sensações. Quando chega a morte, nós não somos mais nada.

Epicuro deixou àqueles que seguem sua doutrina com clara penetração a possibilidade de tomar a sua própria decisão para alcançar a felicidade.

Afastando os sombrios temores, pela luminosidade racional da visão atomista, o homem deve, segundo Epicuro, priorizar em sua vida a busca do prazer. Na verdade, todos já o fazem espontaneamente, pois desde o nascimento, tanto homens como animais, buscam o prazer e fogem da dor.

A sabedoria estaria em compreender que há diversos tipos de prazer e que o prazer físico não é o único nem o mais importante. O principal prazer seria um prazer em repouso, resultando na satisfação dos desejos naturais e necessários. Curado dos temores infundados e abandonando a tola e atormentada procura dos prazeres que não são nem naturais e nem necessários, o homem estaria no caminho da felicidade de espírito.

Epicuro reconhece que as condições podem impor a dor como um fato inelutável. Sabedoria seria então utilizar a liberdade interior e, por meio do artifício que essa liberdade permitiria permanecer na tranquilidade de espírito. Escapa-se à dor presente por meio da lembrança dos passados e da expectativa dos prazeres futuros.

O hedonismo de Epicuro, aliado a noção de liberdade interior, deixou uma lição que outras éticas incorporaram: a de que o homem também pode se sustentar de recordações e esperanças.

A filosofia do prazer de Epicuro tem o poder de dar ao homem de hoje como já deu a tantos outros antes dele, enriquecimento, estímulo, felicidade e consolo.

8. MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Platão (428-348 a.C.). Segundo Danilo Marcondes, Platão é o primeiro grande filósofo grego a tematizar em sua obra as principais questões éticas que chegam até nossos dias. Tais conceitos éticos como: amizade (Lisis), virtude (Menon), coragem (Laques) e o

sentimento religioso (Eutífron). Platão levantará o entendimento desses conceitos, como também os critérios para sua aplicação (mundo concreto), nossa coerência na aplicação dessas ideias e as razões e argumentos a que devemos apelar para justificá-las, destaca Marcondes. Nos diálogos socráticos (formas de escritos de Platão no qual Sócrates debate com um opositor; são diálogos inconclusos, despertam a consciência moral, a atitude reflexiva e crítica), a questão levantada é se a ética depende de virtudes inerentes à natureza humana ou se essas podem ser adquiridas ou ensinadas.

Na República (Livros VI e VII), Platão desenvolve a chamada “teoria das formas” ou das “ideias” (metafísica). Nesta obra, a forma do Bem é caracterizada, segundo Danilo Marcondes, como a “suprema forma”, isto é, o princípio metafísico mais importante. Surge uma trilogia dos mitos do Sol, da Linha Dividida e da Caverna (linguagem figurativa) como objetivo de explicar a natureza do Bem: “Nos últimos limites do mundo inteligível aparece-me a ideia (ou forma) do Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver sem se concluir que ela é causa de tudo que há de reto e belo”, conclui Platão (pela boca de Sócrates).

Neste contexto, o sábio é, interpreta Marcondes, aquele que tendo atingido a visão ou o conhecimento do Bem pela via da dialética, ou seja, da ascensão de sua alma até o plano mais elevado e mais abstrato do real, é capaz de agir de forma justa. Uma vez conhecendo o Bem, conhece-se também a Verdade, a Justiça e a Beleza. É por este motivo, esclarece Marcondes, que a concepção ética de Platão ficou conhecida como “metafísica do Bem”. Portanto, a forma do Bem é o fundamento da ética. Do exposto conclui-se: (a) “autogoverno”, ou “governar a si mesmo” - o indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole; (b) longo processo ascendente para o Bem – a possibilidade de agir corretamente e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, obtido pelo indivíduo por meio de um longo processo de amadurecimento espiritual, ou seja, a “ascensão da alma” (conforme a Alegoria da Caverna), destaca Danilo Marcondes.

No tocante a Górgias e seu argumento de que “O melhor é o mais forte”, representa um jovem ambicioso político ateniense que defende o exercício do poder pelos mais fortes, sem nenhum compromisso com a moral e os princípios éticos. Platão (pela boca de Sócrates) contrapõe este argumento: defende que no exercício do poder político os princípios éticos devem prevalecer sobre a força. E que o “melhor” é aquele que, em primeiro lugar, é capaz de ter equilíbrio, autocontrole e agir de forma justa: “ser equilibrado e capaz de autocontrole, dominar os desejos e as paixões”, conclui Platão.

Também em *Górgias*, Platão apresenta a sua tese “Melhor sofrer injustiças que praticá-las”. Sócrates procura mostrar que o indivíduo que comete injustiças e causa danos a outro será visto como injusto e perverso. Isso será negativo para a sua reputação e convívio na sociedade e, portanto, acabará causando-lhe dano, destaca Danilo Marcondes. Observa ainda que não se pode ser feliz fazendo o Mal, por isso é preferível sofrer uma injustiça a praticá-la. Aquele que faz o Mal, ao ser punido, expia sua culpa, fica quite com a sociedade e consegue voltar feliz.

No tocante à virtude surge a questão: é possível ensinar a virtude (*areté*)? Segundo Platão não – a virtude não pode ser ensinada; ou já trazemos conosco ou nada será capaz de incuti-la em nós, esclarece Marcondes. A virtude deve ser inata (inatismo platônico). Mas poderá estar adormecida em nós. Então o papel do filósofo consiste em despertá-la. Trata-se da doutrina da reminiscência (*anamnese*).

Por fim, na *República* (Alegoria da Caverna), Platão apresenta o caminho para a virtude: a possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual deve-se passar. Assim, afasta-se das aparências (*sombras*), rompe com as cadeias de preconceitos e condicionamentos (*empíria*) e adquire o verdadeiro conhecimento (*epistemi* ou filosófico). Este processo, observa Marcondes, culmina com a visão da forma do Bem, representada pela metáfora do Sol. O sábio (*sophos*) é aquele que atinge essa percepção. Assim, conhecer o Bem significa tornar-se virtuoso. Aquele que conhece a justiça não pode deixar de agir de modo justo e retornar ao convívio dos mortais e questioná-los sobre a Verdade, o Justo, o Belo, o Bom.

Aristóteles (384-322 a.C.). A filosofia em Aristóteles é de caráter mais sistemático e analítico, dividindo a experiência humana em três grandes áreas, a saber, o saber teórico (conhecimento), o saber prático (ação), o saber criativo (produtivo). Em Aristóteles, destaca Marcondes, a ética e a política pertencem ao domínio do saber prático, contrastando com o saber teórico. Se no saber teórico (matemática, metafísica, ciências naturais – física) o objetivo é o conhecimento da realidade em suas leis e princípios mais gerais; já, pelo contrário, no saber prático a intenção é estabelecer sob que condições podemos agir da melhor forma possível, tendo em vista o nosso objetivo primordial que é a *felicidade* (*eudaimonia*), isto é, a realização pessoal. Tal saber prático também é chamado de prudência (*phronesis*), ou seja, razão prática ou capacidade de discernimento. Na obra *Ética a Nicômaco* a questão central: o

que é essa felicidade e como é possível ao ser humano alcançá-la. Para tanto, Aristóteles examina a natureza humana e suas características definidoras do ponto de vista ético, ou seja, a virtude (*areté*), ou excelência de caráter.

Na compreensão de Aristóteles, **ética** diz respeito a um estudo sistemático sobre as normas e os princípios que regem a ação humana e com base nos quais essa ação é avaliada em relação a seus fins. No capítulo 6 do Livro I de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles caracteriza a felicidade (*eudaimonia*) como objetivo visado por todo ser humano. O termo *eudaimonia* pode ser entendido, conforme hermenêutica de Danilo Marcondes, como bem-estar em relação a algo que se realiza. Portanto, na concepção aristotélica a felicidade está relacionada à realização humana e ao sucesso naquilo que se pretende obter, o que só se dá se aquilo que se faz é benfeito, ou seja, corresponde à excelência humana e depende de uma virtude (*areté*) ou qualidade de caráter que torna possível essa realização, conclui Marcondes.

Contrariamente a Platão, para Aristóteles, a *virtude é um hábito e pode ser ensinada*, sendo esse ensinamento um dos objetivos centrais da filosofia. Assim, destaca Marcondes, a virtude não é inata, mas resulta do hábito (*ethos*), isto é, é necessário praticá-la, exercê-la efetivamente para nos tornarmos virtuosos, conclui Marcondes.

Aristóteles também desenvolve a doutrina do meio-termo, ou justa medida (*mesotes*). A ação correta do ponto de vista ético deve evitar os extremos, tanto o excesso quanto a falta, caracterizando-se assim pelo equilíbrio, ou justa medida. A sabedoria prática (*phronesis*) consiste na capacidade de discernir essa medida, cuja determinação poderá variar de acordo com as circunstâncias e situações envolvidas. *Phronesis*: intuição intelectual (*noesis*) e a sabedoria (*sophia*). Portanto, a moderação, temperança (*sophrosyné*), prudência, saber prático (capacidade de discernimento) - é a característica do indivíduo equilibrado no sentido ético.

Por fim, Aristóteles destaca a Felicidade. A felicidade (bem-estar), observa Marcondes, é aquilo que todos buscam e também é objetivo da ética, como um fim em si mesmo. Mas cuidado: a felicidade não de ser confundida com prazeres, mas sim, em seu sentido mais elevado, dever ser entendida como a contemplação das verdades eternas, a atividade característica do sábio ou do filósofo.

Santo Agostinho (354-430). Representa a grande síntese entre o cristianismo e a filosofia grega, especialmente a platônica. Marcou todo o pensamento medieval. Como destaca Danilo Marcondes, a ética de Santo Agostinho resulta de uma releitura das principais éticas (grega e romana), com destaque para o estoicismo (Sêneca e Cícero). Mas, é o platonismo (à luz da doutrina cristã) que constitui o pano de fundo da filosofia agostiniana.

Agostinho levanta as seguintes questões éticas: o problema da natureza humana e do caráter inato da virtude; a origem do mal; o conceito de felicidade; a liberdade e possibilidade de agir de forma ética. Mas se estas são questões filosóficas, Agostinho buscará na doutrina cristã as chaves para a solução destas questões. No tocante à origem da virtude na natureza humana é criada por Deus. A queda e o pecado original com explicações das falhas humanas; a graça divina como possibilidade de redenção e alcance da felicidade na vida eterna (futura); o livre-arbítrio ou liberdade individual concedido ao ser humano por Deus, tornando os indivíduos responsáveis por seus atos (não por méritos pessoais, mas pela graça divina).

Como destaque das questões Agostinianas sobre a ética, Danilo Marcondes dá destaque à questão da origem do mal e a questão da liberdade. No tocante à questão da origem do mal, como relembra Marcondes, se o Deus criador é o Ser Perfeito e possui entre os seus atributos a Suprema Bondade, identificada de certa maneira com a Forma do Bem platônica, como é possível a existência do Mal? Teria o Deus sumamente bom criado o Mal? Segundo Marcondes, a doutrina maniqueísta defendia a existência de dois princípios equivalentes, o Bem e o Mal, em luta permanente, com uma tendência de identificação de ambos com Deus e o Demônio, respectivamente. Inspirado em Platão, Agostinho defende que só o Bem existe, sendo o Mal apenas a ausência (privação do Bem). Neste sentido, o Mal, para Santo Agostinho, é falha, queda, desvio, corrupção, e não uma substância real como o Bem, como apregoavam os maniqueus. Assim, Deus (Ser Perfeito) é sumamente Bom, mas os seres criados, inferiores na ordem do Ser, são imperfeitos e finitos, perecíveis (neoplatonismo de Plotino – com sua doutrina do Ser Supremo e dos graus inferiores de seres que Dele emana). Daí se origina o Mal como falha, imperfeição. Esta é a solução ontológica (e teológica) para o problema da existência/ realidade do Mal, destaca Marcondes.

Questão da liberdade humana. Se a natureza humana é marcada pelo pecado original, a imperfeição originada na fraqueza de Adão, e faz com que o ser humano esteja sujeito à tentação e aja contrariamente à lei moral, logo haveria um determinismo que tornaria inevitável o pecado e a ação antiética, observa Marcondes. Paradoxalmente, os

indivíduos não seriam responsáveis por seus atos, já que são levados ao pecado pela própria falha de sua natureza (criada por Deus, diga-se de passagem).

Neste sentido, destaca Danilo Marcondes, não teriam o domínio de suas ações, pois suas atitudes seriam determinadas por esta falha. O ser humano é compelido a agir contrariamente à ética. Se sua ação é determinada e ele é compelido, então não tem escolha ou liberdade e, portanto, não estaria verdadeiramente pecando. O livre-arbítrio (liberdade individual) é – para Agostinho – a característica do ser humano que o torna responsável por suas escolhas e decisões. O pecado (mal moral) resulta assim de uma escolha. A possibilidade de escolher nos é dada por Deus para que cada um seja responsável por seus atos, seja eles errados ou corretos, conclui Danilo Marcondes. Portanto, o livre-arbítrio vem de Deus, sendo que se o homem age mal é porque se fez a escolha errada. Assim, a natureza humana é criada por Deus, há a vontade livre que Deus deu ao homem com a possibilidade de o homem escolher entre fazer o Bem e o Mal. Sem a vontade livre, o ser humano não seria responsável por seus atos, observa Marcondes.

São Tomás de Aquino (1224-1274). Diferentemente de Agostinho, Aquino tem como ponto de partida para a sua ética os postulados de Aristóteles. Para Tomás a filosofia de Aristóteles era compatível com o cristianismo, o que marcará o pensamento cristão desde o século 13 até o final do século 15.

São Tomás, observa Marcondes, parte da concepção aristotélica de virtude, considerando a natureza humana (não imperfeita como para Agostinho), mas com capacidade de ser aperfeiçoada. Em Aquino o conceito de felicidade (*eudaimonia*) será interpretado como beatitude, culminando na visão beatífica de Deus tornada possível pela Revelação e pela Graça. Interessa a Tomás de Aquino as virtudes teologais: Fé, Esperança e Caridade. Em Aquino a noção de pecado original (ausente em Aristóteles) só pode ser superado pela Redenção Divina. Em Aristóteles, Aquino recorre à distinção entre ato/potência, a importância da concepção de finalidade (*telos*) e o conceito de ente (*ens*).

No tocante ao livre-arbítrio (*libero arbitrio*) em termos da liberdade do ato voluntário, Aquino dá destaque à escolha racional. Para Aquino, o livre-arbítrio decorre da própria racionalidade humana, e é um pressuposto da ética enquanto possibilidade de escolha daquilo que é bom em detrimento do que é mau. Também, como Aristóteles, Aquino postula as virtudes como hábitos (virtude são os bons hábitos).

René Descartes (1596-1650). Um dos fundadores da filosofia moderna, pois elabora uma crítica à tradição filosófica (escolástica medieval) e dá ênfase à subjetividade na sua filosofia. Convém destacar com Marcondes, que o tema central de Descartes é a fundamentação de um novo método científico que seja capaz de servir como base (epistemologia, teoria do conhecimento) à ciência moderna.

Concepção cartesiana da ética – a moral provisória. Como salienta Marcondes, embora uma ciência da moral devesse se fundamentar em um conhecimento da natureza humana para definir as regras da ação correta, que permitisse distinguir o certo do errado, o bem do mal e a possibilitasse realizar os verdadeiros fins da natureza humana. Descartes defendia que não podemos esperar até a fundamentação e o desenvolvimento dessa ciência para agir. Precisamos, então, de regras para uma “moral provisória” que possa nos servir até que a ciência da moral seja estabelecida de modo definitivo, destaca Marcondes.

Descartes também desenvolveu a distinção entre o certo e o errado. Descartes discute o problema do erro, caracterizando-o como consequência não de nossas faculdades intelectuais, mas de um mau uso de nossas vontades, quando esta assente em algo com base em ideias que não são claras e distintas. É preciso, portanto, que a vontade se guie pela razão e não pelas paixões, garantindo assim a possibilidade de distinguir o certo do errado, observa Danilo Marcondes.

A vontade e as paixões da alma. Descartes desenvolveu em *As Paixões da Alma* (1649), uma análise da fisiologia humana em uma perspectiva mecanicista, isto é, examina o corpo como uma máquina e baseia a sua concepção moral nessa análise.

Conforme observa Marcondes, Descartes fundamenta a sua ética no bom uso, ou seja, na utilização racional, do livre-arbítrio e na generosidade, entendida como a decisão de usar corretamente a liberdade, que é a mais elevada das virtudes. Aponta para a importância de não se permitir que a vontade fique sujeita às paixões, o que a impediria de nos fazer agir de forma equilibrada.

Neste sentido, é necessário que nossas atitudes se baseiem no conhecimento da verdade para que possam ser justas. Entretanto, isto não quer dizer rejeição às paixões. Afirmar Descartes: “Mas o principal uso da sabedoria está em nos ensinar a sermos mestres de nossas paixões e a controlá-las com tal destreza, que os males que elas possam

causar sejam perfeitamente suportáveis e até mesmo tornem-se fonte de alegria”, artigo 212 de *As Paixões da Alma*.

Baruch de Spinoza (1637-1677). De família judaica de origem portuguesa. Escreveu a obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, obra inspirada na geometria de Euclides. Inicia definindo axiomas, formula proposições e demonstrações com base nesses axiomas; segue o método dedutivo, examina as consequências dessas demonstrações em seus corolários e escólios, esclarece Danilo Marcondes.

Na primeira parte desta obra, Spinoza aborda as questões centrais da metafísica: Deus, a substância, seus modos e atributos. Entretanto, informa Marcondes, o Deus de Spinoza não é o Deus criador e transcendente da tradição religiosa, mas um princípio metafísico que, em sua forma de expressão, coincide com a própria realidade, ou seja, “*Deus sive natura*”, Deus ou a natureza. Assim, Deus é a sua substância infinita da causa primeira.

Na segunda parte da citada obra, Spinoza trata do problema do conhecimento, examinando a questão da relação entre a alma e o corpo e a possibilidade de conhecermos a realidade através de nossas ideias.

Já na terceira parte, tem-se a formulação dos primeiros princípios de ética de Spinoza na análise que faz da natureza humana.

Na quarta parte, Spinoza extrai as consequências éticas de sua concepção da natureza humana, examina a questão da liberdade, do autocontrole e os conceitos de bem e mal em relação à natureza humana. Assim, o bem é caracterizado como aquilo que conhecemos como sendo útil, e o mal, o que impede o bem, o que reflete a importância que Spinoza atribui ao princípio da autopreservação. Ainda em Spinoza, as afecções são formas de pensamento, podem ser alteradas pela razão, podendo ser analisadas e, desta forma, descobrir quais as afecções que são boas e quais são más. Esclarece Marcondes, as boas afecções são aquelas que contribuem para o desenvolvimento da natureza humana, que aumentam a potência do ser humano (nos faz lembrar Nietzsche). Os homens podem assim regular suas ações através do entendimento das forças que os influenciam. O homem livre, neste sentido, é aquele que busca o bem e evita o mal, interpreta Danilo Marcondes.

Por fim, na quinta parte (“*Sobre as potências do intelecto, ou Sobre a liberdade humana*”), Spinoza defende uma ética racionalista e uma concepção de felicidade

que consiste no “amor intelectual de Deus”, entendido como o reconhecimento do lugar do indivíduo no Universo, conclui Marcondes.

Na ética de Spinoza a virtude é definida como aquilo que contribui para o ser humano conservar o seu ser, isto é, para sua auto preservação. Neste sentido, a virtude consiste em agir conforme a natureza, isto é, de acordo com a razão. Nas palavras de Spinoza: “A virtude é a própria potência do homem, que se define exclusivamente pela essência dele (...), que se define exclusivamente pelo esforço que o homem faz para perseverar em seu ser. Logo, quanto mais alguém se empenha em conservar seu ser e tem poder para tal, mais é dotado de virtude. O contrário acontece, na medida em que alguém desdenha conservar seu ser, e por isso é impotente”.

David Hume (1711-1776). Foi filósofo e historiador, destacando também por seu empirismo radical, que levava a uma filosofia cética, esclarece Marcondes. Escreveu o “Tratado sobre a natureza humana” (1737), “Abstract” (1740), a “Carta a um cavalheiro” (1745), a “Investigação sobre o entendimento humano” (1748). O questionamento humeniano da concepção metafísica de “causalidade”, sua crítica ao conceito cartesiano de “eu” e sua discussão sobre a “indução” são os aspectos fundamentais de suas críticas à tradição filosófica racionalista, principalmente Descartes.

No tocante ao ceticismo de David Hume, traz como consequência a adoção de uma “solução naturalista”, segundo a qual é devido à natureza humana, seus impulsos e necessidades, que se constituem nossas crenças básicas e nossa forma de agir, observa Marcondes.

Hume, através do *Tratado sobre a natureza humana*, descreve que as distinções morais não são derivadas da razão. Conforme elucida Marcondes, Hume estabelece as bases da ação humana nas paixões, isto é, nos impulsos e sentimentos que nos motivam a agir. O caráter da moral da ação depende de sua associação a determinados sentimentos humanos (simpatia, benevolência, compaixão, por ex.). Uma vez que a razão se ocupa de relações entre ideias ou de questões empíricas, ela seria por si só insuficiente para explicar nossas ações e fundamentar o caráter moral das mesmas. Assim, esclarece Danilo Marcondes, agimos porque somos motivados a desejar algo, o que depende menos de nosso raciocínio do que de nossos sentimentos: “a razão é, ou deveria ser, apenas a escrava das paixões”, diz Hume. Da mesma forma: “uma vez que o vício e a virtude não são descobertos apenas por

meio da razão, deve ser graças a um sentimento que estabelecemos a diferença”, conclui Hume.

Eis o argumento de Hume: não podemos derivar de juízos factuais, que descrevem algo, juízos de valor moral, que prescrevem algum tipo de ação, tendo, portanto, caráter semelhante a imperativos. Fundamenta-se para isso na análise realizada anteriormente nessa mesma ação sobre a diferença entre juízos que podem ser falsos ou verdadeiros e os juízos morais que são valorativos e não se baseiam em fatos, dependendo dos motivos pelos quais agimos. Na terminologia humiana, que se tornou muito influente na tradição filosófica, não é legítimo derivar que devemos agir de determinado modo porque algo é de determinada maneira, conclui Marcondes.

Immanuel Kant (1724-1804). Considerado como um dos maiores pensadores da ética no período moderno e, segundo alguns, na atualidade. Segundo Danilo Marcondes, sua proposição de uma ética de princípios e seu racionalismo, é marca que perdura no tempo.

Kant escreveu, entre outras, *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788), sendo esta a mais importante no campo da ética. Kant, considera Marcondes, tem como tema central de sua investigação a razão em seu sentido tanto teórico quanto prático. Analisa as condições segundo as quais a razão funciona, a maneira como opera e também seu objetivo.

No aspecto teórico, Kant observa que o conhecimento legítimo da realidade deve ter por base a distinção entre entendimento e conhecimento. Já no tocante à prática, trata-se de escolha livre dos seres racionais, que podem se submeter ou não à lei moral, que por sua vez, destaca Marcondes, é fruto da razão pura em seu sentido prático. Portanto, age moralmente aquele que é capaz de se auto determinar. O pressuposto fundamental da ética elaborada por Kant é a autonomia da razão.

No campo da ética destacam-se as obras *Fundamentação metafísica dos costumes* (1785) que estabelece as bases do sistema que Kant desenvolverá na *Crítica da razão prática* (1788), e que terá seu coroamento na *Metafísica dos costumes* (1797-8). A ética é parte fundamental do pensamento kantiano, principalmente quando lança alguns problemas centrais da filosofia: *O que posso saber?*, esta responde a metafísica; *O que devo saber?*,

responde a moral; *O que é lícito esperar?*, a esta responde a religião; *O que é o homem?*, deve responder a antropologia. Entretanto, esclarece Kant: Poderíamos atribuir todas à antropologia porque as três primeiras questões remetem à última”. Aqui nos interessa a segunda questão, no qual a reflexão ética deve nos orientar sempre numa perspectiva filosófica.

Na Fundamentação da metafísica dos costumes, Kant formula o imperativo categórico: “*age somente de acordo com aquela máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”. Tal princípio determina, observa Marcondes, que a ação moral é aquela que pode ser universalizada. É um princípio formal, independe do que fazemos, nossa ação será sempre ética se puder ser universalizada. Os deveres morais são válidos incondicionalmente, ou seja, princípios que não admitem exceção. O imperativo categórico portanto, nos diz o que devemos fazer, sua força moral deriva da própria razão como legisladora universal.

No famoso texto *Resposta à pergunta: “O que é esclarecimento?”*, Kant apresenta o esclarecimento como condição de autonomia do indivíduo no exercício da própria razão. Há maturidade quando o sujeito age com autonomia da razão, este é livre. Assim, menoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a orientação do outro, conclui Kant (*Sapere aude!* Tenha coragem em servir-te de teu próprio entendimento. Este é o mote do Esclarecimento.

Sören Kierkegaard (1813-1855). Considerado como o filósofo que inaugurou o existencialismo. Discute questões filosóficas, teológicas e literárias. Filho de pastor protestante, marcado por uma austera educação luterana, o que causou conflitos com a igreja luterana da Dinamarca. Graduou-se em teologia (Copenhague) estudou filosofia com Freidrich Schelling. Em contraste o hegelianismo dinamarquês (questionando o universalismo e o caráter abstrato e especulativo da filosofia de Hegel), Kierkegaard valoriza a importância da subjetividade e a experiência individual (angústica). Ponto de partida de Kierkegaard: a experiência subjetiva radical e o processo pelo qual o indivíduo, diante do *absurdo do mundo* e do *silêncio de Deus*, vê-se compelido a buscar ele próprio o sentido de sua existência, destaca Danilo Marcondes.

A irracionalidade de nossa experiência do real, a impossibilidade de tomarmos decisões de maneira racional e de justificarmos nossa ação de um ponto de vista ético. Eis as questões fundamentais para Kierkegaard.

Assim, destaca Danilo Marcondes, a questão fundamental reside na necessidade de fazer escolhas frente à impossibilidade de ter certeza delas e de poder justificá-las. É necessário, para tanto, dar um “*salto no escuro*”, que consiste na fé e está além da racionalidade, da justificação ou mesmo da compreensão.

No texto **Temor e Tremor**, Kierkegaard analisa a história de Abraão e do sacrifício de seu filho Isaac (Gn 22, 1-19). Aqui Kierkegaard discute a questão do supremo sacrifício, sem esperança de recompensa, explicação ou justificativa. Kierkegaard discute as situações-limite em que princípios éticos, como proteger a vida do próprio filho, são postos à prova por um princípio mais elevado, uma ordem divina, a que obedecemos pela fé, que é cega, mesmo sem compreendê-la. O conflito se dá entre a ética e a fé, entre o que compreendemos e o que não compreendemos, mas em que cremos. Ele não defende a fé, ele explora os conflitos e paradoxos das situações -limites, como a de Abraão, que nos colocam à prova e sobre as quais não temos explicações a dar, como Abraão após o retorno do monte Moriá com seu filho.

Segundo Kierkegaard, Abraão vive em conflito entre o dever para com seu filho e o dever em relação a Deus, que acaba por prevalecer. Segundo Kierkegaard, Abraão não nega a ética ao aceitar fazer o sacrifício, mas a submete a uma “*suspensão teleológica*”. O silêncio de Abraão é devido ao inexplicável de sua condição e seria inútil tentar fazer alguém entender sua experiência e seu conflito. Nas palavras de Kierkegaard: “*Quando a esperança se torna absurda, Abraão crê*”, e é em última instância a fé de Abraão que salva Isaac, quando no momento final Deus envia um anjo com a mensagem para que Abraão substitua seu filho por um cordeiro. Neste sentido, destaca Danilo Marcondes interpretando Kierkegaard, Abraão vive enquanto indivíduo uma experiência radical, ao fazer sua escolha, que não encontra explicação nem resposta nos princípios universais e abstratos da ética.

Friedrich Nietzsche (1844-1900). Foi um dos críticos ferrenhos da moral tradicional cristã. Propõe uma “*transvaloração de todos os valores*”, visando romper tanto com a moral judaico-cristã, como também com a tradição grega desde Sócrates (representante da racionalidade e da visão unilateral da cultura ocidental).

Segundo Marcondes, Nietzsche define seu pensamento em *Além do Bem e do Mal* como uma “crítica da modernidade”, no caso da ética, procura mostrar que ela não se fundamenta na razão. A moral cristã se caracteriza pela “*moral de rebanho*”, em que os indivíduos se deixam levar pela maioria e seguem os ensinamentos da moral tradicional de forma acrítica. É também a moral do “*homem ressentimento*”, que assume a culpa pelo pecado como características de sua natureza e por isso reprime seus impulsos vitais, sua vontade, sua criatividade, em nome da submissão à autoridade da religião e, por extensão, do Estado e das instituições em geral, destaca Marcondes. Essa é a “*moral dos fracos*”, que consegue se impor aos fortes exatamente através do recurso à culpa e ao remorso inculcados pela tradição em todos os indivíduos.

Também em *Além do bem e do mal*, Nietzsche destaca os preconceitos dos filósofos: Nietzsche questiona a dicotomia bem/mal na qual se baseia toda a moral tradicional, relacionando-a à dicotomia verdadeiro/falso em que está baseada a tradição do conhecimento e caracterizando ambas como “*preconceitos dos filósofos*”. Esses conceitos que são tratados como objetivos e derivados da razão universal nada mais são do que fruto dos sentimentos e instintos humanos, resultados da história, cultura e da educação. Cabe então libertar o homem desses preconceitos e dos valores tradicionais (deus *Apolo*, divindade grega da mitologia que exalta a ordem, a harmonia, a guerra) e fazê-lo redescobrir os valores afirmativos da vida (deus *Baco*, divindade da mitologia grega que exalta a alegria, a festa, as orgias, as bebidas) que permitem o desenvolvimento do que há de mais nobre em sua natureza e possibilitam que cada um seja capaz de superar a si mesmo em direção ao “homem do futuro”.

Neste sentido, Nietzsche propõe recuperar os valores afirmativos da vida, que possam dar aos homens um novo impulso em direção à superação de suas limitações por meio do incentivo à vontade, à sensibilidade, à criatividade, observa Danilo Marcondes.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche critica a tentativa tradicional dos filósofos de fundamentar a moral e de formular uma “ciência da moral” sem contudo jamais se perguntarem sobre o sentido da própria moral, sem jamais problematizá-la. Propõe, então, a adoção de uma perspectiva histórica sobre a moral, indicando a necessidade de comparar as várias visões de moral culturalmente existentes.

A filosofia de Nietzsche marcou pensadores de peso como Freud, Heidegger e Foucault.

John Stuart Mill (1806-1873). Filósofo, pensador político e ativista liberal. Foi influenciado pelas ideias de Helvétius e Bentham. Para Mill, o princípio da máxima felicidade é universal, porém nele considerava que apenas a partir de determinados contextos históricos é possível decidir como aplicá-lo e definir que tipo de liberdade e direitos devem ser defendidos. A auto preservação é igualmente um princípio universal e por vezes surge o conflito sobre como conciliar o bem comum e os interesses individuais.

Ainda hoje, observa Mill, “de acordo com a opinião utilitarista, a finalidade de toda ação humana, trata-se também necessariamente do padrão de moralidade, que pode ser definido da seguinte maneira: as regras e preceitos para a conduta humana, cuja observação garante uma existência tal como descrevemos para toda a humanidade, devem também ser estendidos a todos os seres da criação dotados de sensibilidade, conforme suas naturezas permitam”.

Ainda hoje o utilitarismo ético se faz presente em várias correntes de pensamento.

Max Weber (1864-1920). Considerado um dos fundadores das ciências sociais contemporâneas. Publicou a famosa obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905). Destaca-se a questão dos limites da responsabilidade moral, derivado de seu interesse pela influência do protestantismo calvinista na formação da sociedade e da cultura europeias desde o século 16.

De acordo com Weber, destaca Danilo Marcondes, sobre a formação da sociedade moderna, examina a importância do cálculo racional na tomada de decisão, quando se avaliam os melhores meios de se alcançar um objetivo e se discute a eficiência como critério para a determinação dos resultados das ações sociais. Há lugar central no pensamento de Weber a questão da contribuição do progresso técnico e científico à sociedade.

Outra contribuição de Weber está circunscrita a distinção teórica e metodológica que faz entre as ciências naturais e as sociais. Vale lembrar que as reflexões pessimistas em Weber devem ser compreendidas a partir do contexto da Europa às vésperas da Primeira Guerra Mundial e em seguida, da crise alemã no pós-guerra, observa Marcondes.

Sobre a relação entre política e ética, Weber questiona se haveria uma especificidade da ética na política. Aqui estabelece uma distinção entre uma ética da convicção

e outra da responsabilidade. Segundo Weber, a ética da convicção não é necessariamente religiosa: uma vez que se caracteriza essencialmente pelo compromisso com um conjunto de valores associados a determinadas crenças. Assim, as intenções do agente são mais importantes que as considerações dos resultados de seus atos, destaca Marcondes. Já a ética da responsabilidade, por sua vez, valoriza sobretudo, as consequências da ação e a relação entre meios e fins, com base nas quais um ato deve ser julgado como bom ou mal. Segundo Marcondes, Weber foi um defensor da ética da responsabilidade, que considerava mais crítica, preocupada com a prática e adequada à tomada de decisões no mundo político, enquanto a ética da convicção tendia a ser mais rígida e dogmática, destaca.

Sigmund Freud (1856-1939). De origem judaica, Freud formado em medicina, com especialização em psiquiatria, criou a psicanálise e impactou profundamente o universo da ciência, da filosofia, da religião e das artes. Escreveu *Interpretação dos sonhos* (1900), no qual apresenta a formulação do conceito de inconsciente. Tal conceito, assim como a importância da interpretação dos sonhos como modo de acesso à linguagem do inconsciente e a discussão sobre o papel da sexualidade na natureza humana foram fatores determinantes na crítica aos pressupostos filosóficos do racionalismo moderno, observa Marcondes.

Segundo Marcondes, o conceito tradicional de subjetividade, originário de Descartes (acesso privilegiado do sujeito pensante à sua própria consciência e interioridade) sofre um profundo e forte abalo com a teoria psicanalítica. Freud questiona a fundamentação dos valores éticos na razão e a possibilidade de justificação desses valores; o ideal de natureza humana que tem como pressupostos determinadas virtudes e a consciência moral como instância central da decisão ética. Freud mostra que a ação humana não depende totalmente do controle racional e das deliberações conscientes do ser humano mas, ao contrário, é em grande parte determinada por elementos inconscientes (instintos, desejos reprimidos e traumas) dos quais não nos damos conta ou não somos totalmente conscientes ou, por outro lado, não temos acesso. A concepção de Freud do aparelho psíquico como composto de *id* (inconsciente); do *ego* (eu consciente); e do *superego* (supereu), a instância crítica, a autoridade externa, que inclui os valores morais, revolucionou a concepção tradicional de subjetividade e de consciência, assim como a discussão sobre a origem e os fundamentos da ética, desde a consciência moral até os valores, observa Danilo Marcondes.

Michel Foucault (1926-1984). Pensador de enorme envergadura, impactou a filosofia, a história, a psicologia, as ciências sociais, a psiquiatria, etc. Influenciado pelo estruturalismo francês e pela fenomenologia, foi marcado pelo pensamento de Nietzsche, Freud e Marx. Escreveu várias obras: em *A história da loucura* (1961) com uma interpretação inovadora e revolucionária sobre a instituição do saber psiquiátrico e sobre o conceito da loucura e o papel do louco na sociedade moderna. Já em *Arqueologia do saber* (1969), Foucault afasta-se do estruturalismo, formula o método arqueológico tendo como ponto de partida a necessidade de uma reinterpretação da história, revelando os pressupostos e elementos subjacentes aos saberes de um determinado período histórico e relativizando-os, esclarece Marcondes.

Vale observar que Foucault foi um crítico da modernidade, do iluminismo no qual questionou seus pressupostos racionalistas, sua concepção de subjetividade, formulando uma crítica extremamente original da questão do nascimento das ciências humanas, com *As palavras e as coisas* (1966). A partir da influência de Nietzsche a análise foucaultiana volta-se para as epistemes, ou formação discursivas, sendo que o método arqueológico dá lugar às genealogias que buscam dar conta das mudanças, rupturas e transições entre as diversas formações discursivas em diferentes períodos.

De seu debate com Habermas, Foucault revê suas críticas ao Iluminismo (Esclarecimento) e retoma o texto “Que é 'esclarecimento'?”, de Kant, mostrando a importância desta reflexão kantiana como crítica do tempo presente e como pensamento que busca outras alternativas, observa Danilo Marcondes.

9. MORIN, Edgar. Ciência com consciência. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

Edgar Morin enfrenta, na atualidade, um dos mais complexos temas da sociologia e da filosofia da ciência: é possível fazer ciência com consciência? Para tanto, expõe os paradigmas e estatutos fundantes da história da ciência e, por outro lado, com sapiência própria dos sábios, apresenta as aporias do pensamento científico clássico desde sua “emancipação” do estatuto teológico e apresenta um novo fazer científico próprio do século 20 e limiar do século 21.

Neste sentido, Morin retoma a discussão sobre a ciência moderna criticando o paradigma clássico (princípio da simplificação) que se fundava na suposição de que a complexidade do mundo dos fenômenos podia e devia resolver-se a partir de princípios simples, claros distintos e leis gerais. Esta ciência moderna fundava-se no princípio da simplificação, no qual, a aparente complexidade dos fenômenos podia explicar-se a partir de alguns princípios simples. Este pensamento “reduzidor” atribui a “verdadeira” realidade não às totalidades, mas aos elementos; não às qualidades, mas às medidas; não aos seres e aos entes, mas aos enunciados formalizáveis e matematizáveis; eliminava o observador da observação em nome de uma neutralidade científica.

Nesta ciência clássica, tais princípios que se revelaram fecundos para o progresso tanto da física newtoniana como da relatividade einsteiniana e da natureza físico-química de todo organismo, não são mais suficientes para considerar a complexidade da partícula subatômica, da realidade cósmica e dos progressos da microbiologia. Assim, a ciência clássica dissolvia a complexidade aparente dos fenômenos para revelar a simplicidade oculta das leis imutáveis da natureza.

Mas hoje a **complexidade** começa a parecer não como inimigo a eliminar, mas como um desafio a ser superado. Para Morin, enfrentar a complexidade do real significa: confrontar-se com os **paradoxos da ordem/desordem**, da **parte/todo**, do **singular/geral**; incorporar o **acaso e o particular** e colocar-se diante do tempo e do fenômeno, integrando a natureza singular e evolutiva do mundo à sua natureza acidental e fatural.

Nesta nova cosmovisão, requer profunda análise sobre a ideia de caos organizador, o problema paradigmático da ordem, da desordem e da organização, da complexidade, da auto-organização.

Requer considerar a contribuição de Morin para as ciências sociais, vistas por muito tempo como impossibilitadas de desembaraçar-se da complexidade dos fenômenos humanos pra elevar-se à dignidade das ciências naturais, com suas leis e princípios concebidos na ordem do determinismo. Assim, o que se concebia como resíduos não-científicos das ciências humanas, como a incerteza, a desordem, a contradição, a pluralidade e a complicação fazem, para Morin, parte de uma problemática geral do conhecimento.

Por fim, como resposta a todos esses desafios, Edgar Morin, objetivamente, nos oferece, em oposição ao paradigma clássico da simplificação, os fundamentos do novo paradigma complexo, capaz de ampliar os horizontes da explicação científica, tanto nas

ciências físicas e biológicas com nas sociais. Trata-se de aventurar-se na construção de um novo espírito científico.

Para tanto, analisar-se-á, num primeiro momento, as principais teses e argumentos de Morin no tocante à ciência, ao conhecimento do conhecimento científico, bem como a ideia de progresso do conhecimento e sua relação com a tecnologia inquirindo o pesquisador sobre sua epistemologia e a responsabilidade perante a sociedade e o homem. Trata-se, também, de analisar a relação entre o fazer da ciência e a ética, a questão da transdisciplinaridade, sem deixar de analisar a questão do erro e o imperativo de uma razão aberta.

Num segundo momento, acompanha-se Morin na questão do Pensamento Complexo: inquirindo a o desafio da complexidade no tocante à ordem desordem, a questão do acontecimento e o sistema, se há uma autonomia da ciência, bem como a complexidade biológica e sua auto-organização, a noção de sujeito, os mandamentos da complexidade e, por fim, a questão da teoria e do método.

Morin interroga-nos sobre a ciência como problema. Se por um lado há um inegável avanço científico, posto que o conhecimento científico - através de suas virtudes de “verificação” e de “descoberta” – faz elucidar os enigmas sobre o universo, a vida e o homem. Possibilitou a domesticação da energia nuclear, a engenharia genética, entre outras maravilhas. Assim, a ciência é elucidativa, enriquecedora, nos faz conquistadores, triunfantes, libertos e libertadores. Entretanto, por outro lado, esta mesma ciência possibilita terríveis processos de subjugação. Não se trata de um maniqueísmo condenatório da ciência nem de uma apologia mitológica do conhecimento científico. Há que perquirir seu lado mau e seu lado benéfico. Eis o paradoxo da ciência: ao mesmo tempo em que traz um progresso inédito dos conhecimentos científicos, paralelo ao progresso múltiplo da ignorância; progresso dos aspectos benéficos da ciência, paralelo ao progresso de seus aspectos nocivos ou mortíferos; progresso ampliado dos poderes da ciência, paralelo à impotência ampliada dos cientistas a respeito desses mesmos poderes.

Para Edgar Morin é necessário analisar a ciência e seu conhecimento à partir de sua historicidade, com suas técnicas de manipulação sobre as coisas e sobre os seres vivos. Trata-se de ter consciência de que o processo científico e técnico – método experimental – é um método de manipulação, que requer novas técnicas que permitam mais

manipulação. A ciência tornou-se, segundo Morin, uma poderosa e maciça instituição no centro da sociedade, subvencionada, alimentada, controlada pelos poderes econômicos e estatais. Há um movimento: ciência, técnica, sociedade, Estado. Assim, a técnica transforma a sociedade e esta, por outro lado, transforma a própria ciência. Lembra-nos que os interesses econômicos, capitalistas, o interesse do Estado desempenham seu papel ativo neste circuito de acordo com suas finalidades, seus programas, suas subvenções.

Lembra-nos Morin que a ciência está no âmago da sociedade e dela é inseparável (distinta da sociedade). Assim, as ciências (também as físicas e biológicas) são sociais. Ainda mais: é antropossocial, com seu enraizamento, sua origem, seu componente biofísico. Mas, surge um problema: a ciência não controla sua própria estrutura de pensamento, ou seja, o conhecimento científico é um conhecimento que não se conhece. Assim, o método científico (experimentação, objetivação, quantificação) eliminou o ator real, o cientista como homem, intelectual, universitário, espírito incluído numa cultura, numa sociedade, numa história. Assim, com este método científico, é impossível o retorno reflexivo do sujeito científico sobre si mesmo, pois este método se baseou na disjunção do sujeito e do objeto, sendo o sujeito remetido à filosofia e à moral. Trata-se, portanto, da necessidade do autoconhecimento do conhecimento científico – busca da força libertadora da reflexão (Adorno e Habermas).

Nesta busca de autorreflexão do que fazer científico, Morin interroga sobre a verdade da ciência. Acreditando ser o conhecimento científico reflexo do real, o espírito científico é incapaz de se pensar, uma vez que crê ser a teoria reflexo do real. Eis a zona cega da ciência, pois acredita que o discurso sobre o real (teoria científica) é o próprio real quando, na verdade, é uma construção mental do sujeito cognoscente sobre o real (são sistemas de ideias, construções do espírito). Ou seja, que o conhecimento científico não é reflexo das leis da natureza, pois com ele um universo de teorias, de ideias, de paradigmas e, por outro lado, há o enraizamento cultural, social, histórico das teorias, pois estas teorias surgem de espíritos humanos no seio de uma determinada cultura.

Trata-se, segundo Morin, de conceber as teorias científicas como mutáveis. As teorias científicas são mortais e são mortais por serem científicas, do contrário, se tornariam dogmas. E o dogma é inatacável pela experiência. Mas, para Morin, a teoria científica é biodegradável. Deve aceitar em seu seio o jogo da incerteza/certeza. Segundo Edgar Morin, o conhecimento científico é certo, na medida em que se baseia em dados verificados e está apto a fornecer previsões concretas. O progresso das certezas científicas não

caminha na direção de uma grande certeza. Mas que as incertezas possibilitam o progresso rumo às certezas. O progresso das certezas científicas, nos esclarece Morin, produz o progresso da incerteza, uma incerteza “boa”, que nos liberta de uma ilusão ingênua e nos desperta de um sonho lendário, qual seja, é uma ignorância que se reconhece como ignorância. Tanto as ignorâncias como os conhecimentos advindos do progresso científico trazem um esclarecimento insubstituível aos problemas fundamentais ditos filosóficos, diz Morin.

Nesta relação entre certeza/incerteza há que garantir a regra do jogo. Trata-se de garantir o jogo científico da verdade e do erro. O conflito das ideologias, dos pressupostos metafísicos é condição *sine qua non* da vitalidade da ciência. Como diz Morin, a ideia de que a virtude capital da ciência reside nas regras próprias do seu jogo da verdade e do erro mostrando-nos que aquilo que deve ser absolutamente salvaguardado como condição fundamental da própria vida da ciência é a pluralidade conflitual no seio de um jogo que obedece a regras empíricas lógicas.

Para que este jogo funcione, se faz necessária uma espécie de sociologia do conhecimento científico, que possa permitir que a atividade científica disponha dos meios da reflexividade, ou seja, da autointerrogação, ou então, de uma ciência da ciência. Esta exige a contestação das suas próprias estruturas de pensamento – que o sujeito se reintroduza de forma autocrítica e autorreflexiva em seu conhecimento dos objetos.

Morin propõe como superação deste princípio da simplificação (separação/redução) e da explicação, próprios da ciência moderna, o princípio da complexidade. Este procura estabelecer a comunicação entre aquilo que é distinguido: o objeto e o ambiente, a coisa observada e o seu observador, entre o todo e a parte. Pois como dizia Pascal, é impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como é impossível conhecer o todo sem conhecer particularmente a parte.

Este princípio da complexidade abre o diálogo entre ordem, desordem e organização, para conhecer os fenômenos físicos, biológicos e humanos. É a visão poliocular ou poliscópica: dimensões físicas, biológicas, espirituais, culturais, sociológicas, históricas daquilo que é humano deixem de ser incomunicáveis.

Para superar o princípio de explicação da ciência clássica que tendia a reduzir o conhecível ao manipulável, há que insistir num tipo de conhecimento que possa

servir à reflexão, meditação, discussão, incorporação por todos, cada um no seu saber, na sua experiência, na sua vida.

Para a realização deste nova forma de fazer ciência, auto-interrogativa, aberta, autocontrolável é imperativo, segundo Morin, a relação complementar e antagônica de dois deuses: o da ética do conhecimento, que exige que tudo seja sacrificado á sede de conhecer; e o deus da ética cívica e humana. (p.36).

Morin propõe o “conhecimento do conhecimento científico” como processo de superação do “Círculo de Viena”, principalmente a superação da ojeriza deste Círculo em relação à filosofia e à metafísica. Par ao Círculo de Viena a filosofia, o pensamento, deveria refletir a imagem da ciência, ou seja, que os enunciados fossem dotados de sentido baseando-se naquilo que é observável e verificável. Que estes enunciados fossem “atômicos”, fundados em dados empíricos assim, segundo o Círculo de Viena, seria possível construir proposições e teorias verdadeiras, seguras e científicas. O modelo de ciência, segundo o Círculo, deveria responder à questão – “O que ciência?”. Entretanto, segundo Morin, tal modelo acarretou desventuras e decepções, pois este fundamento da ciência fracassou, exemplo disso foi a teoria da invencibilidade de Gödel e, também a decepção e a renúncia de Wittgenstein.

Vale lembra a grande contribuição de Popper. Para ele, a vontade de criar, de encontrar uma demarcação entre ciência e pseudociência, “O que prova que uma teoria é científica, é o fato de ela ser falível e aceitar ser refutada”, dizia Popper. Eis o falibilismo e a falseabilidade de uma teoria científica, ou seja, não basta que uma teoria seja verificável, é preciso que ela possa ser falsificada. Assim, há uma oposição entre verificação e falsificação. Em Popper, nenhuma teoria científica pode ser provada para sempre ou resistir para sempre à falseabilidade. Popper nos dá o exemplo do cisne branco. Vemos os cisnes brancos e percebemos que todos os cines são brancos. Assim, pensamos ter verificado a lei segundo a qual todos os cisnes são brancos. Entretanto, basta que apareça um único cisne negro para que essa lei seja considerada falsa. Tem-se, portanto, duas conclusões: (a) a indução – processo de fatos observados e incessantemente verificados – não nos leva à certeza verdadeira, pois a certeza teórica só pode se basear na dedução; (b) o problema da indução está ligado ao da verificação, ou seja, não é suficiente que uma tese seja verificada para ser provada como lei universal, pois é preciso, também, considerar o caso no qual ela não é verificada, precisando testá-la e que possamos refutá-la. Portanto, existem teorias que

subsistem, mas, posteriormente, são substituídas por outras que resistem melhor à falseabilidade.

Tem-se neste sentido o que Morin chama de teoria “biodegradável”, ao trocar uma certeza pelo falibilismo, não abandona a racionalidade, pois o que é racional na ciência é que ela aceita ser testada e aceita criar situações nas quais uma teoria é questionada (racionalmente).

Morin também levanta o problema da objetividade. Segundo Morin, os dados nos quais se baseiam as teorias científicas são objetivos pelas verificações e pelas falsificações. Entretanto, contesta-se é o fato de considerar que “uma teoria seja objetiva”. Segundo nosso autor, “uma teoria não é objetiva; uma teoria não é o reflexo da realidade; uma teoria é uma construção da mente, uma construção lógico-matemática que permite responder a certas perguntas que fazemos ao mundo, à realidade. Uma teoria se fundamenta em dados objetivos, mas uma teoria não é objetiva em si mesma”, conclui Morin. Estas teorias, obviamente são comunicadas pela comunidade científica da qual o cientista participa e foi formado, vale dizer, que a ciência não é um privilégio de uma teoria ou de uma mente, a ciência é a aceitação pelos cientistas de uma regra do jogo absolutamente imperativa. Nesta comunidade científica, obedecendo a regra do jogo da verificação e da experimentação faz-se necessário a atividade de crítica mútua, pois as teorias se confrontem, rivalidades. Portanto, esta comunidade (mesmo científica) está enraizada numa tradição histórica e no seio de uma cultura, pois a tradição crítica nasce da filosofia (Atenas), sendo interrompida no Período Medieval, reconstruída no Renascimento e gradativamente ganhando destaque; porém, sofrendo o revés do positivismo próprio do século 19.

Neste contexto, observa-se que foi este conhecimento científico especializado, compartimentalizado que possibilitou e, de certa forma, limitou nossa capacidade reflexiva. Segundo Morin, perdemos o direito de ter um ponto de vista a favor do especialista que monopoliza o direito à decisão, já que ele tem competência. Como pode funcionar uma democracia a não ser cada vez mais esvaziada quando o cidadão é desqualificado pelo especialista? E, infelizmente, os especialistas são totalmente incompetentes quando surge um problema novo. O especialista é competente para resolver problemas já solucionados no passado. Porém, os novos problemas são impossíveis de ser resolvidos. Olhem os especialistas em economia numa crise, alfineta Morin.

Vale lembrar que Morin enfatiza o processo sociológico, cultural, histórico e intelectual que produz, historicamente, a objetividade de uma determinada comunidade de

cientistas. Assim, a objetividade, produto desta atividade, transcende a si própria e volta para fundamentar de novo e relançar a tradição crítica, a comunidade científica, as atividades de verificação, etc. Ou seja, o problema da demarcação entre o científico e o não-científico é um problema que não pode ser resolvido por um princípio claro ou fácil. A própria objetividade dos dados científicos é mantida por um processo regenerador ininterrupto que questiona as mentes, os indivíduos, os grupos sociais, assim por diante.

A tese de Morin, portanto, é que a “objetividade é o resultado de um processo crítico desenvolvido por uma comunidade/sociedade científica num jogo em que ela assume plenamente as regras”, destaca. Nestas regras há objetividade real do fenômeno estudado. Entretanto, também há o fenômeno da intersubjetividade com a objetividade. O cientista não trabalha com “fatos puros”. Os fatos são impuros e a atividade do cientista consiste, destaca Morin, numa operação de seleção dos fatos. Ele seleciona (segundo quais critérios e valores?) um determinado número de dados, faz um recorte na realidade. Assim, o conhecimento não é uma coisa pura, independente de seus instrumentos e não só de suas ferramentas materiais, mas também, destaca Morin, de seus instrumentos mentais que são os conceitos. Assim, a teoria científica é uma atividade organizadora da mente, que implanta o diálogo com o mundo dos fenômenos (lembrando que, segundo Kant, não captamos a coisa em si mas o que se manifesta dela). Portanto, trata-se de conceber uma teoria científica em construção.

Nesta teoria científica em construção requer alguns ingredientes: o “*Themata*” (pre-concepção fundamental; *themata* têm característica pulsional, estimula a curiosidade e a investigação do pesquisador) de Holton; o “paradigma” (aquilo que está no princípio da construção das teorias, é o núcleo obscuro que orienta os discursos teóricos) de Thomas Kuhn, o “programa de pesquisa” de Lakatos, os “interesses” (existem tipos diferentes de conhecimento científico, porque impulsionados por vários interesses: desde o interesse técnico, o interesse prático, interesse reflexivo) de Habermas; visão multidimensional de Morin.

Conforme entendimento de Morin, o processo científico é conflituoso, dialógico (mais que dialético), democrático, envolvendo inclusive a “razão negativa” acolhendo o “erro” como fator fundamental na construção de um conhecimento reflexivo, crítico, numa palavra, o conhecimento do conhecimento científico.

Assim, a ciência é uma atividade de investigação e de pesquisa, uma atividade cognitiva. Segundo, é uma atividade crítica e intersubjetiva, pois o conhecimento

científico não é um puro reflexo do real, pois é uma descoberta de um real escondido (fenômenos), pois a atividade científica não exclui, segundo Morin, a mente humana, o sujeito individual, a cultura, a sociedade. Terceiro, a ciência é impura, pois também contém elementos de postulados não-científicos. Quarto, a ciência é uma península no continente cultural e no continente social. Preciso superar as fronteiras entre ciência e arte e entre ciência e filosofia. Ou seja, que a ciência tem a necessidade de introduzir nela mesma não a reflexão dos filósofos, mas a reflexividade. Trata-se, neste sentido, de fazer uma crítica à ausência de cultura filosófica dos cientistas. Por fim, a ciência, segundo Morin, deve ser considerada como um processo recursivo autorreprodutor. Nas palavras de Morin “uma vez que a objetividade remete ao consenso, e que este remete à comunidade/sociedade que remete á tradição crítica etc., isso quer dizer que a cientificidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói sem cessar, já que existe um movimento ininterrupto. A ciência se autoproduz nesse processo (...) ela não se autoproduz entre quatro paredes: ela se autoecoproduz, já que sua ecologia é a cultura, é a sociedade, é o mundo (...) a ciência é autoecoprodutora. Por que eu digo um 'processo recursivo'? Porque a ideia de recurso, no sentido que eu uso indica um processo cujos efeitos ou produtos se tornam produtores e causas. (...) a objetividade não é isolável das crença, o círculo passa e repassa pela lógica, pela linguagem, pelos paradigmas, pela metafísica, pela teoria, pela cooperação, pela competição, pelas oposições, pelo consenso e tudo isso é alimentado pelas aplicações sociais, pelo Estado, pelas empresas. Há uma interpenetração e uma interconexão entre esse círculo da ciência que se autorreproduz e se autoecoorganiza e todos os outros círculos da sociedade que funciona a seu modo. E no centro intelectual e mental do círculo científico, existe esse circuito entre empirismo e racionalismo, entre imaginação e verificação, entre ceticismo e certeza”, conclui Edgar Morin.

Por fim, e não menos importante, Morin chama atenção para o fato de que os humanos precisam de uma visão de mundo. As pessoas precisam se alimentar de ciência. Antes, elas buscavam esse alimento nas religiões e nos mitos. Para tanto, é preciso criar um novo tipo de comunicação entre o problema do conhecimento científico e o problema do cidadão. Sem perder de vista, destaca Morin, que os problemas científicos também são os grandes problemas filosóficos: os da natureza, da mente, do determinismo, do acaso, da realidade, do desconhecido. (...) esses problemas de ideias são problemas clássicos da filosofia que são renovados e colocados em termos completamente novos. Ainda mais, o desenvolvimento do conhecimento científico lembra os antigos problemas de fundamento e os renova. Esses problemas dizem respeito a todos e a cada um. Eles precisam da comunicação

entre cultura científica e cultura humanista (próprios da filosofia) e da comunicação com a cultura dos cidadãos, que passa pela mídia.

Um outro elemento fundamental destacado por Edgar Morin é a ideia de progresso do conhecimento. Trata-se de questionar: a noção de progresso que utilizamos é verdadeiramente progressista? O conhecimento de que falamos é verdadeiramente conhecido? É verdadeiramente conhecido? Sabemos o que falamos quando falamos sobre conhecimento?

Primeiro a palavra progresso não é tão evidente, uma vez que pode-se ter um avanço e progresso de bens, produtos e serviços mas, por outro lado, isso não atinge a qualidade de vida das pessoas. Assim, o crescimento poderá produzir mais prejuízos do que bem-estar.

Segundo, habituamo-nos a associar a ideia de progresso à racionalidade, ordem, organização. Entretanto, se observarmos a “organização” de nosso universo, há um jogo duplo entre dispersão e organização, ordem e desordem. Pois o nosso Sol morreu provavelmente três ou quatro vezes e reconstituiu-se por gravitação. Portanto, o progresso é acompanhado por seu contrário; o progresso não representa a dimensão total da sua realidade, há o aspecto do devir. Vale salientar, que no universo físico, biológico, sociológico e antropológico, há uma problemática complexa do progresso. Complexidade significa incerteza, comporta sua negação e sua degradação potencial e, ao mesmo tempo, a luta contra essa degradação. Portanto, há que fazer um progresso da ideia de progresso, que deve deixar de ser noção linear, simples, segura e irreversível para tornar-se complexa e problemática. A noção de progresso deve comportar autocrítica e reflexividade. Esta noção linear de progresso é fruto de uma visão reduzida da ciência: o corte entre ciência e filosofia que se operou a partir do século 17 com a dissociação formulada por Descartes entre o eu penso (*Ego cogitans*) e a coisa material (*Res extensa*).

Tal dicotomia criou um problema trágico na ciência, ou seja, a ciência não se conhece; não dispõe de capacidade autorreflexiva. Esse drama concerne também à filosofia. Esta se tornou impotente para fecundar a ciência que é, por sua vez, impotente para conhecer-se. Assim, conclui-se que conhecer é negociar, trabalhar, discutir, debater-se com o desconhecido que se reconstitui incessantemente, por que toda solução produz nova questão. Assim, o progresso da ciência é ideia que comporta em si incerteza, conflito e jogo. Não se pode conceber absoluta ou alternativamente Progresso e Regressão, Conhecimento e Ignorância. E, sobretudo, destaca Morin, para que haja novo e decisivo progresso no

conhecimento, temos de superar esse tipo de alternativa e conceber em complexidade as noções de progresso e de conhecimento.

Para a superação desta dicotomia cartesiana Morin propõe uma epistemologia da tecnologia diferenciada. Trata-se de evitar o isolamento da *Techné* (como reificá-lo e idolatrá-lo), mas de considerá-lo numa relação de interdependência como numa relação constelar com outros elementos fundamentais, como por exemplo, a relação entre ciência, tecnologia, indústria, emancipação e manipulação humana, entre outros. Vale lembrar, como bem esclarece Morin, que o desenvolvimento da técnica (sua manipulação) não provoca apenas processo de emancipação, mas também novos processos de manipulação do homem pelo homem ou dos indivíduos humanos pelas entidades sociais.

Neste processo também a tecnologia desempenha seu papel de manipulação humana: fazem-se máquinas a serviço do homem e põem-se homens a serviço das máquinas. Eis a origem da nova manipulação: a infiltração da técnica na epistemologia de nossa sociedade e de nossa civilização: a lógica das máquinas artificiais que se aplica cada vez mais às nossas vidas e sociedades. Neste contexto está o surgimento das novas tecnologias de comunicação e a cibernética e as máquinas artificiais. A questão é: quais os traços dessa lógica das máquinas artificiais? O problema é que a máquina artificial não pode tolerar a desordem. Lembrando que a desordem tem duas fases: por um lado, a destruição; por outro: a criatividade e a liberdade. É questão fundamental é que essa lógica de ordem, julgando-se racional, traz com ela, destaca Edgar Morin, a vontade de liquidar toda a desordem como nefasta e disfuncional. Enquanto a “máquina natural” ou “máquina viva” (homem, e as sociedades humanas) tem geratividade, autorreprodução, autoprodução, autorreparação, reorganização, ou seja, implicam, toleram, utilizam e combatem a desordem; a máquina artificial não se regenera nem reproduz, o que está relacionado ao fato de que ela não tolera a desordem. Assim, tem-se base paradigmática epistemológica totalmente diferenciada.

Neste sentido, a tecnologia tornou-se o suporte epistemológico de simplificação e manipulação generalizadas inconscientes que são tomadas por racionalidade. Sua racionalização é fechada. Nesta visão “econocrática” ou “tecnocrática” o fator humano é a pequena irracionalidade que tem se ser integrada para funcionalizar os rendimentos. Esta lógica fechada e desmentidora, julga poder aplicar-se ao real; quando o real se recusa a aplicar-se a essa lógica, é negado ou então submetido a ferros para que obedeça: é o sistema do campo de concentração, destaca Morin. Entretanto, destaca Morin, é preciso integrar, pelo

contrário, o fator econômico e técnico na realidade multidimensional, que é biossocioantropológica.

Ainda sobre a tecnologia dissociada da reflexão, Morin apresenta um outro aparato tecnológico de racionalização totalitário: o Estado pode dispor tecnicamente de um arquivo completo contendo todas as informações sobre um indivíduo, isto é, a tecnologia moderna permite o desenvolvimento de um aparelho de controle capaz de manter sob o domínio todos os indivíduos. Por um lado, uma tecnologia que fornece meios de informação e de controle inauditos; de outro, o do partido-aparelho totalitário, detentor da verdade sócio-histórica e intolerável com a desordem. Assim, a única saída possível, destaca Morin, é a resistência à tecnologização da epistemologia.

Neste contexto de tecnologização da epistemologia da técnica, Morin apresenta a questão da responsabilidade do pesquisador perante a sociedade e o homem. Trata-se de questionar a ausência de responsabilidade científica e de ciência da responsabilidade; uma vez que a responsabilidade é noção humanística ética que só tem sentido para o sujeito consciente. Assim, há que questionar e supera a visão clássica de neutralidade científica e de não responsabilidade das aplicações e efeitos políticos da produção científica. Ou seja, o cientista também é responsável pelo uso (positivo ou negativo) de sua pesquisa e resultados.

Sendo que, historicamente, a ciência apresentou-se sem consciência, pois não tem consciência que a questão “o que é ciência?” não atem uma resposta científica. Assim, nesta falta de consciência, possibilita um paradoxo desse próprio conhecimento científico: se há um progresso inaudito dos conhecimentos há, também, por outro lado, correlativos ao progresso incrível da ignorância; se há progresso dos aspectos benéficos do conhecimento científico, há correlativo progresso de seus caracteres nocivos e mortíferos; se há progresso crescente dos poderes da ciência de um lado, há, por outro lado, uma impotência crescente dos cientistas na sociedade em relação aos próprios poderes da ciência.

A questão é como superar este paradoxo! Morin nos aponta alguns possíveis caminhos de uma ética do conhecimento e de ética da responsabilidade da comunidade científica. Um caminho é a tomada de consciência crítica – é preciso que o meio científico possa pôr em crise aquilo que lhe parece evidente; segundo: a necessidade de elaborar uma ciência da ciência, ou seja, o conhecimento científico do conhecimento científico comporta necessariamente uma dimensão reflexiva, que deve deixar de ser remetida à filosofia; que deve vir do interior do mundo científico. Há que caminhar para uma concepção

mais enriquecedora e transformadora da ciência em que se estabeleça a comunicação entre objeto e sujeito, entre antropossociologia e ciências naturais. Possibilitar a comunicação entre fatos e valores. Portanto, o problema da consciência e da responsabilidade requer e supõe a reforma das estruturas do próprio conhecimento, como bem destaca Morin. Portanto, trata-se de inter-relacionar a ética do conhecimento e a ética cívica e humana.

E quais seriam, segundo Edgar Morin, as **teses sobre a ciência e a ética**?

Primeira tese: a época fecunda da não-pertinência dos julgamentos de valor sobre a atividade científica terminou. Segundo Morin, para que haja responsabilidade é preciso um sujeito consciente; lembrando que a ideia de homem foi desintegrada pois a hiperespecialização das ciências humanas destrói e desloca a noção de homem; as diferenças sociais, a demografia e a economia não precisam mais da noção de homem. Segunda tese: necessidade de desenvolver uma “nova ciência” (*scienza nuova*): precisamos de pontos de vistas metacientíficos sobre a ciência, precisamos de pontos de vista epistemológicos que revelem os postulados metafísicos e até a mitologia escondida no interior da atividade científica. Enfim, precisamos de uma sociologia da ciência. Precisamos interrogar a ciência na sua história, no seu desenvolvimento, no seu devir, sob todos os ângulos. Terceira tese: a noção de homem não é uma noção simples: é uma noção complexa. *Homo* é um complexo bioantropológico. E esse complexo que constitui o homem não é feito só de instâncias complementares mas de instâncias que são, ao mesmo tempo, antagônicas, e daí surge o problema da pluralidade dos imperativos éticos. Quarta tese: o desenvolvimento atual da ciência e, sobretudo da biologia, desenvolvimento a um só tempo cognitivos e manipuladores, nos obrigam a redefinir a noção de pessoa humana. Assim, as fronteiras da pessoa humana se tornaram mais vagas. Os indivíduos em coma prolongado ainda são pessoas humanas ou são seres vegetativos? A criança existe como pessoa no ovo, no estado de blástula, no momento da formação do embrião, no terceiro mês, no sexto ou no nascimento? Questiona Morin.

Ainda sobre a relação ciência e ética, Morin ressalta que estamos condenados a procurar uma moral provisória. Estamos condenados na bioética a compromisso arbitrários e provisórios, ou seja, como bem esclarece Morin, doravante passa a existir um conflito entre o imperativo do conhecimento pelo conhecimento, que é da ciência, e o imperativo de salvaguardar a humanidade e a dignidade do homem. Mais: é preciso definir “religiosamente” a ética: temos os direitos do homem, temos os direitos da vida, e também os direitos da natureza pela qual somos responsáveis. Portanto, de igual forma, a ciência é um processo sério demais para ser deixado só nas mãos dos cientistas. A ciência se tornou muito perigosa para ser deixada nas mãos dos estadistas e dos Estados. Não estamos na época da

solução, mas na época de levantar os problemas, formular contradições, propor a moral provisória.

Edgar Morin também evoca a necessidade de uma nova transdisciplinaridade. Segundo Morin, as disciplinas se fecham e não se comunicam umas com as outras, os fenômenos são cada vez mais fragmentados. Como superação desta fragmentação vem a transdisciplinaridade. Esta possibilitou, também, uma unidade de método, um certo número de postulados implícitos em todas as disciplinas, como o postulado da objetividade, a eliminação da questão do sujeito, a utilização das matemáticas como uma linguagem e um método de explicação comum, a procura da formalização. Este processo, segundo Morin, no qual os princípios transdisciplinares fundamentais da ciência, a matematização, a formalização são precisamente os que permitiram desenvolver o enclausuramento disciplinar, ou seja, a unidade foi sempre hiperabstrata, hiperformalizada – unidimensionalizou o real. Portanto, a questão não é o “fazer transdisciplinar”; mas sim “que transdisciplinar é preciso fazer”? - questiona Morin. Para Morin, trata-se de promover uma nova transdisciplinaridade, um novo paradigma que a permita distinguir, separar, opor, dividir relativamente esses domínios científicos, mas que possa fazê-los se comunicarem sem operar a redução, ou seja, é necessário superar o paradigma da simplificação (redução/separação), é preciso um paradigma de complexidade que, ao mesmo tempo, separe e associe, que conceba os níveis de emergência da realidade sem os reduzir às unidades elementares e às leis gerais. Mas como é possível tal empenho? Morin diz que se faz necessário a comunicação entre os domínios da física, da biologia e da antropossociologia. Considera que a ciência física não é o puro reflexo do mundo físico, mas uma produção cultural, intelectual, noológica, cujos desenvolvimentos dependem dos de uma sociedade e das técnicas de observação/experimentação produzidas por essa sociedade. Portanto, devemos ir do físico ao social e também ao antropológico. A questão é enraizar o conhecimento físico, biológico, numa cultura, numa sociedade, numa história, numa humanidade – aqui cria-se a possibilidade de comunicação entre as ciências, e a transdisciplinar, pois o antropossocial remete ao biológico, que remete ao físico, que remete ao antropossocial. Estamos na busca do método que possa pensar a complexidade dessas relações sem, contudo, cair na doença do intelecto, o idealismo, ou na doença do puro empirismo, que cai na doença degenerativa da racionalidade instrumental, que possibilita a racionalização instrumental no qual reduz tudo e a todos a um processo tecnoburocrático.

Outro elemento fundamental para uma ciência com consciência é a consideração que o erro está ligado à vida e, portanto, à morte. Ou seja, não se pode

desconsiderar o erro de subestimar o erro. Neste sentido, Morin destaca o erro como peça chave para o próprio desenvolvimento da vida, o progresso da ciência e da própria democracia. É graças ao jogo do erro que nos damos conta de que a verdade no campo da ciência não deverá conduzi-la ao processo dogmático. Ou como disse Whitehead – a ciência é muito mais mutável do que a teologia, ou seja, o progresso da ciência se faz sobretudo por eliminação de erros na procura da verdade.

Neste sentido, é preciso que haja conflitos de ideias (superação de verdades) no interior da ciência, e a ciência também comporta ideologia. Ora a ciência estabelece um comércio (sentido de troca, não de mercantilização) particular com a realidade do mundo dos fenômenos, sua verdade, enquanto ciência, não reside em suas teorias, mas nas regras do jogo da verdade e do erro. Dito de uma outra forma: a verdade da ciência não estava em suas teorias, mas no jogo que permitia a confrontação dessas teorias, no jogo da verdade e do erro; a ciência não possui a verdade, mas joga num nível da verdade e do erro; pode-se dizer a mesma coisa, no plano sociopolítico, sobre a democracia; ela não é apenas o menos mau de todos os sistemas; tem a particularidade de não ter verdade; não é a proprietária de uma verdade.

Para a efetivação desta ciência com consciência Morin destaca a necessidade de uma razão aberta. Segundo ele, a razão é um fenômeno evolutivo que não progride de forma contínua e linear, como julgava o antigo racionalismo, mas por mutações e reorganizações profundas. Através de uma razão biodegradável, se faz necessário desreificar a razão, aceitar o processo de erro, que a própria razão também apresenta o seu processo de não-razão, ou melhor, de irracional e que, diante deste processo de questionar, refletir, dialogar com o erro, com o aparentemente não científico, superar a razão fechada (simplificadora), pois como diz Morin, só uma razão aberta pode e deve reconhecer o irracional (acaso, desordens, aporias, brechas lógicas) e trabalhar com o irracional); a razão aberta não é a rejeição, mas o diálogo com o irracional. Portanto, apenas uma razão aberta torna-se o único modo de comunicação entre o racional, o a-racional, o irracional, destaca Morin.

Esta razão aberta é complexa, já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, pois é complementaridade, em comunicação, em trocas; dialoga inteligência e afetividade; razão e desrazão. Ou seja *Homo* não é apenas *sapiens*, mas *sapiens/demens*. Portanto, trata-se, observa Edgar Morin, diante da deflagração das mitologias e das racionalizações, de salvaguardar a racionalidade como atitude crítica e vontade de

controle lógico, mas acrescentando-lhe a autocrítica e o reconhecimento dos limites da lógica. Ou seja, a tarefa é ampliar a razão para torná-la capaz de compreender aquilo que, em nós e nos outros, precede e excede a razão, como observou Merleau-Ponty. Assim, o real excede sempre o racional. Mas a razão pode desenvolver-se e tornar-se complexa.

Esta razão complexa desenvolve um pensamento complexo. E aí temos o desafio da complexidade. O primeiro caminho é o da *irreducibilidade do acaso e da desordem*. Por um lado devemos constatar que a desordem e o acaso estão presentes no universo e ativos na sua evolução e, por outro lado, não podemos resolver a incerteza que as noções de desordem e de acaso trazem: o próprio acaso não está certo de ser acaso. A incerteza continua, inclusive no que diz respeito à natureza da incerteza que o acaso nos traz, esclarece Morin. O segundo caminho é o da *transgressão*, nas ciências naturais de abstração universalista que elimina a singularidade, a localidade e a temporalidade. O terceiro caminho é o da complicação, pois os fenômenos biológicos e sociais apresentam um número incalculável de interações, de inter-retroações, uma fabulosa mistura que não poderia ser calculada nem pelo mais potente dos computadores, diz Morin. O quarto caminho: a misteriosa *relação complementar e antagonista* entre noções de ordem, de desordem e de organização, ou seja, os fenômenos ordenados (organizados) podem nascer de uma agitação ou de uma turbulência desordenada. O quinto caminho: é o da *organização*: aquilo que constitui um sistema a partir de elementos diferentes; portanto, constitui, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade. A complexidade de *unitas multiplex* nos pede, segundo Morin, para não transformar o múltiplo em um, nem o um em múltiplo. Ou dito de uma outra forma, a existência de uma cultura, de uma linguagem, de uma educação, propriedades que só podem existir no nível do todo social, recaem sobre as partes para permitir o desenvolvimento da mente e da inteligência dos indivíduos. O quinto caminho é o princípio hologramático: não só a parte está no todo, mas também o todo está na parte. Em nossos organismos biológicos, por exemplo, cada uma de nossas células, até mesmo a mais modesta célula da epiderme, contém a informação genética do ser global. Assim, o todo da sociedade está presente na parte (indivíduo) inclusive nas nossas sociedades que sofrem de uma hiperespecialização no trabalho. Sétimo caminho é a *crise da clareza e da separação* nas explicações: não há mais certezas em estabelecer uma demarcação clara e distinta entre ciência e não-ciência; entre o ser vivo e o meio ambiente. Portanto, não é suficiente, esclarece Morin, não isolar um sistema auto-organizado de seu meio. É preciso unir intimamente auto-organização e eco-organização. Oitavo caminho consiste na *volta do observador na sua observação*. Ou seja, o observador-conceptor deve integrar na sua observação e na sua concepção: a teoria, qualquer que seja ela

e do que quer que trate, deve explicar o que torna possível a produção da própria teoria e, se ela não pode explicar, deve saber que o problema permanece.

Ainda neste caminho para a efetivação de um pensamento complexo, Morin destaca a necessidade de um pensamento multidimensional, que seja lógico, íntegro e desenvolva formalização e quantificação mas, acrescenta Morin, adicione outras dimensões: individual, social, biológica, cultural, metafísica. Pois o homem é um ser unidual, totalmente biológico e totalmente cultural a um só tempo. Portanto, trata-se de desenvolver o princípio do caminho dialógico: que duas lógicas possam, o tempo todo e a todo momento, estarem em completo diálogo, sem sobreposição. Assim, a dialógica comporta ideia de que os antagonismos podem ser estimuladores e reguladores. Este pensamento complexo, ou a complexidade, embora não possua, ainda, uma metodologia, mas pode ter o seu método. Esclarece Morin que o método da complexidade pede para pensarmos nos conceitos, sem nunca dá-los por concluídos, para quebrarmos as esferas fechadas, para restabelecermos as articulações entre o que foi separado, para tentarmos compreender a multidimensionalidade, para apensarmos na singularidade com a localidade, com a temporalidade, para nunca esquecermos as totalidades integradoras. É a concentração na direção do saber total, e, ao mesmo tempo, a consciência antagonista. Assim, a totalidade é, ao mesmo tempo, verdade e não-verdade, e a complexidade é a junção de conceitos que lutam entre si, destaca Edgar Morin.

Neste sentido, Morin destaca o imperativo da complexidade como um pensar de forma organizacional; compreender que a organização não se resume a alguns princípios de ordem, a algumas leis, mas que também envolva ordem, desordem e complexidade. Portanto, a organização precisa de um pensamento complexo extremamente elaborado para superar um dos aspectos da crise do nosso século que é o estado de barbárie das nossas ideias que, ainda, é marcado por conceitos, teorias e doutrinas que, a exemplo de magias e mitos que dominavam a mente de nossos ancestrais, também nossas mentes são dominadas por poderes abstratos. Portanto, nossa necessidade de civilização inclui a necessidade de uma civilização da mente, rumo a um pensamento da complexidade.

Este pensamento complexo requer uma relação dialógica entre ordem, desordem, interação, e organização. Trata-se, também, de uma relação de inseparabilidade da ordem e da desordem. Como bem salienta Edgar Morin, a aventura do conhecimento complexo nos conduz ao limite do concebível, do dizível, a esse limite onde a ordem, a desordem e a organização perdem suas distinções. Não podemos mergulhar na escuridão total

do inconcebível, reservada às pessoas em êxtase. Mas podemos, destaca Morin, entrar numa *no man's land*, bem mais extensa do que pensamos, entre a ideia clara, lógica evidente, a ordem matemática e a escuridão absoluta. O objetivo do conhecimento, destaca Morin, não é descobrir o segredo do mundo numa equação mestra da ordem (como dos mágicos) mas, outrossim, dialogar com o mistério do mundo.

Morin recorre também, em sua Ciência com consciência a uma noção diferenciada de acontecimento. Segundo Morin não há uma ciência do acontecimento, ou seja, não se faz um retorno ao acontecimento. A noção de acontecimento não se limita a algo simples e elementar, é uma noção complexa. Segundo Morin, depois de ter sido posto em estado de ilegalidade científica e racional, o acontecimento obriga-nos a rever seu processo. Sendo preciso haver a experiência, a experimentação microfísica, as descobertas da biologia moderna, para reabilitar o acontecimento que só permanece ilegal das ciências menos avançadas, as ciências sociais. Ainda mais, não só a noção de sistema é uma placa giratória cosmo-físico-bioantropológica, como também a de acontecimento. Assim, a noção de acontecimento – como complexidade – toca todas as ciências, sendo a questão-limite de todas elas e, ao mesmo tempo, destaca Morin, a questão filosófica da probabilidade ou contingência do ser. Se torna imperativo, como observa Edgar Morin, que o sistema e acontecimento deveriam ser concebidos de forma associada. A teoria dos sistemas que dispõe de uma informação organizadora-generativa (auto-organizados, autoprogramados, autogerados, automodificados etc.) precisa de integrar o acontecimento acidente-aleatoriedade em sua teoria, observa Morin. Surge, portanto, a necessidade de uma ciência do devir.

Ainda nesta perspectiva de uma ciência com consciência Morin fará uma complexa análise sobre o sistema, questionando se ele é um paradigma ou/e uma teoria. Após uma longa elaboração teórica, Morin nos apresenta algumas conclusões: (a) o sistema não é uma palavra-chave pra a totalidade; é uma palavra-raiz para a complexidade;

10. MORTARI, Cezar. Introdução à lógica. São Paulo: UNESP, 2001.

1. Introdução

Lógica, segundo Mortari, é a ciência que estuda princípios e métodos de inferência, tendo o objetivo principal de determinar em que condições certas coisas se seguem (são conseqüência), ou não, de outras.

A lógica (do grego clássico λογική logos, que significa palavra, pensamento, ideia, argumento, relato, razão lógica ou princípio lógico), é uma ciência de índole matemática e fortemente ligada à Filosofia.

Já que o pensamento é a manifestação do conhecimento, e que o conhecimento busca a verdade, é preciso estabelecer algumas regras para que essa meta possa ser atingida.

Assim, a lógica é o ramo da filosofia que cuida das regras do bem pensar, ou do pensar correto, sendo, portanto, um instrumento do pensar. A aprendizagem da lógica não constitui um fim em si. Ela só tem sentido enquanto meio de garantir que nosso pensamento proceda corretamente a fim de chegar a conhecimentos verdadeiros. Podemos, então, dizer que a lógica trata dos argumentos, isto é, das conclusões a que chegamos através da apresentação de evidências que a sustentam. O principal organizador da lógica clássica foi Aristóteles, com sua obra chamada Organon. Ele divide a lógica em formal e material.

Um sistema lógico é um conjunto de axiomas e regras de inferência que visam representar formalmente o raciocínio válido. Diferentes sistemas de lógica formal foram construídos ao longo do tempo quer no âmbito escrito da Lógica Teórica, quer em aplicações práticas na computação e em Inteligência artificial.

Tradicionalmente, lógica é também a designação para o estudo de sistemas prescritivos de raciocínio, ou seja, sistemas que definem como se "deveria" realmente pensar para não errar, usando a razão, dedutivamente e indutivamente. A forma como as pessoas realmente raciocinam é estudado nas outras áreas, como na psicologia cognitiva.

Como ciência, a lógica define a estrutura de declaração e argumento para elaborar fórmulas através das quais estes podem ser codificados. Implícita no estudo da lógica está a compreensão do que gera um bom argumento e de quais argumentos são falaciosos.

A lógica filosófica lida com descrições formais da linguagem natural. A maior parte dos filósofos assumem que a maior parte do raciocínio "normal" pode ser capturada pela lógica, desde que se seja capaz de encontrar o método certo para traduzir a linguagem corrente para essa lógica.

Um pouco de história. Convém, ainda definir a Lógica aristotélica: sistema lógico desenvolvido por Aristóteles a quem se deve o primeiro estudo formal do raciocínio.

Dois dos princípios centrais da lógica aristotélica são a lei da não-contradição e a lei do terceiro excluído.

A lei da não-contradição diz que nenhuma afirmação pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo e a lei do terceiro excluído diz que qualquer afirmação da forma *P ou não-P* é verdadeira. Esse princípio deve ser cuidadosamente distinguido do *princípio de bivalência*, o princípio segundo o qual para toda proposição (p), ela ou a sua negação é verdadeira.

A lógica aristotélica, em particular, a teoria do silogismo, é apenas um fragmento da assim chamada lógica tradicional.

A “lógica aristotélica” é o estudo formal mais moderno da lógica na atualidade, desenvolvido pelo filósofo grego Aristóteles, na Antiguidade. Compreende o maior desenvolvimento de teoria lógica, que foi respeitado durante séculos, o próprio filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) afirmar, no prefácio de sua *Crítica da razão pura*, que a lógica tinha sido inventada pronta por Aristóteles, e nada mais havia a fazer, relembra Mortari.

No último século a reputação de Aristóteles teve duas grandes reviravoltas. O nascimento da chamada lógica moderna, através do trabalho do filósofo e matemático alemão Gottlob Frege (1848-1925), com a publicação da *Conceitografia*. Frege trouxe como resultado, que revolucionou a lógica, a criação do cálculo de predicado, um cálculo lógico. Com Frege e o seu uso de linguagens artificiais, à maneira da matemática, fez com que a lógica contemporânea passasse a ser denominada “simbólica” ou “matemática”, em contrapartida à “lógica tradicional” conhecida como lógica aristotélica ou teoria do silogismo. Hoje, poucos tentariam manter que é adequado como uma base da compreensão científica e matemática. Ao mesmo tempo alunos treinados em técnicas formais modernas começaram a ver Aristóteles com mais respeito, não só pela clareza de seus resultados, mas também pelo notável trabalho dele em lógica moderna.

Passemos, então ao sistema aristotélico.

O trabalho da lógica de Aristóteles é concentrado em seis textos que são conhecidos, de forma coletiva, como o *Organon* (instrumento). Dois desses textos, em particular, o "Primeiros Analíticos" e a "Interpretação", contêm o mais importante pensamento de Aristóteles sobre o tratamento das sentenças e inferência formal.

O termo (do grego *horos*) é o componente básico da proposição. Para Aristóteles, o termo é simplesmente algo que representa uma parte da proposição. Não pode ser verdadeiro ou falso, tem um significado neutro sendo apenas algo na realidade, por exemplo, como “homem” ou “mortal”.

Raciocínio e inferência. Raciocinar, segundo Mortari, ou fazer inferência, consiste em “manipular” a informação disponível – aquilo que sabemos, ou supomos, ser verdadeiro; aquilo que acreditamos – e extrair conseqüências disso, obtendo informação nova.

Argumento: pode ser definido, conforme Mortari, como um conjunto (não-vazio e finito) de sentenças, das quais uma é chamada de conclusão, as outras de premissas, e pretende-se que as premissas justifiquem, garantam ou dêem evidência para a conclusão. Em geral um argumento contém uma (e apenas uma) conclusão, e pelo menos uma premissa. Para que se tenha um argumento, deve haver por parte de quem o apresenta a intenção de afirmar a conclusão com base nas premissas – isto é, de que a conclusão se siga das premissas; que a conclusão decorra das, ou esteja agrantida pelas, premissas.

Ainda segundo Cezar Mortari, argumentos são conjuntos não-vazios e finitos de proposições, pois, afinal, são as proposições que podem ser verdadeiras ou falsas.

Sentenças, proposições, enunciados.

A Proposição. É a funcionalidade do julgamento de ser verdadeiro ou falso. Não é um pensamento de uma entidade abstrata. A palavra “propósito” é a parte do latim, significando a primeira premissa de um silogismo. Aristóteles utiliza o termo premissa (*protasis*) como uma sentença afirmando ou negando uma coisa da outra, além de ser uma forma de expressão. Mas o que é uma proposição?

Para se compreender o que Aristóteles entende por proposição convém, inicialmente, identificar o que ele entende por sentenças. Estas são coisas que, combinadas com outras, têm significação. Por exemplo: um nome, para Aristóteles, é algo que tem significado, no entanto, se dividido em partes, estas não possuem significados por si mesmas.

Uma sentença pode ser entendida como uma combinação de nomes/palavras. Há, segundo Aristóteles, sentenças que podem ser verdadeiras ou falsas e sentenças que não podem ser caracterizadas como portadoras de verdade ou falsidade, exemplo: “tenha um bom dia”, não pode ser nem verdadeira nem falsa, pois trata-se de uma

expressão de um desejo pessoal não pretendendo afirmar nem negar nada. Já combinações como “Sócrates é mortal” são ou verdadeiras ou falsas e são o que Aristóteles designa com o termo proposição.

Enunciados. Caracterizar enunciados como espécies de evento que pode ser datado, envolvendo a afirmação por alguém, em alguma situação, de alguma proposição (o que é feito pelo uso de uma sentença declarativa), esclarece Mortari.

2. Lógica e Argumentos

Validade e forma. Conforme Mortari, considerando o raciocínio um processo de construir argumentos para aceitar ou rejeitar uma certa proposição. Assim, na tentativa de determinar se o raciocínio realizado foi correto, uma das coisas das quais a lógica se ocupa é a análise dos argumentos que são construídos. Ou seja, cabe à lógica dizer se estamos diante de um “bom” argumento ou não. Portanto, o argumento é válido se qualquer circunstância que torna suas premissas verdadeiras faz com que sua conclusão seja automaticamente verdadeira, destaca Cezar Mortari. Assim, se um argumento é válido, dizemos que sua conclusão é consequência lógica de suas premissas. Portanto, a validade de um argumento está ligada à forma que ele tem. Lembremos a questão do silogismo em Aristóteles para melhor clarear o que estamos dizendo.

Silogismo. A realização mais famosa de Aristóteles como lógico é sua teoria da inferência, tradicionalmente chamada de silogismo. Esta teoria é de fato a teoria das inferências de um tipo muito específico ou seja, inferência com duas premissas, sendo cada uma delas uma sentença categórica, tendo exatamente um termo em comum, e tendo como conclusão sentença categórica, dos quais os termos são aqueles dois termos não compartilhados pelas premissas.

Assim, Aristóteles chama de termo compartilhado pelas premissas o termo médio (*meson*) e cada uma dos outros termos das premissas de extremos (*akron*). O termo médio precisa ser ou sujeito ou predicado de cada premissa, isso pode ocorrer de três formas: o termo médio pode ser sujeito de uma premissa e predicado de outra, o predicado das duas premissas ou o sujeito das duas premissas. Aristóteles refere-se a esse arranjo de termos como figuras (*schêmata*).

Aristóteles chama o termo que é predicado da conclusão de *termo maior* e o termo que é objeto da conclusão de termo menor. A premissa que contém o termo maior é chamada de premissa maior e a premissa que contém o termo menor é chamada de premissa menor.

Termos Singulares. Para Aristóteles, a distinção entre existencial e universal é uma metafísica fundamental, não apenas gramatical. Um termo singular para Aristóteles é de tal natureza sobre ser predicado de algo. Isso não é predicado de mais de uma coisa: “Sócrates não é predicado de mais um objeto, motivo pelo qual nós não dizemos 'todo Sócrates' como dizemos 'todo homem'”. Isso pode se caracterizar com uma gramática de predicados, como na sentença “a pessoa vindo até aqui é Callias”. Mas isso ainda é um sujeito lógico.

Aristóteles contrasta isso com o “universal”. Termos universais são os materiais básicos da lógica aristotélica, proposições contendo termos singulares não fazem parte disso afinal. elas são mencionadas brevemente em De Interpretatione (Da Interpretação). Depois, no capítulo dos Primeiros Analíticos, de onde Aristóteles metodicamente parte sua teoria de silogismo, eles são completamente ignorados. A razão dessa omissão é clara. A característica essencial do termo lógico é que, dos quatro termos nas duas premissas, um deve ocorrer duas vezes. Assim:

Todo grego é “homem”

Todo “homem” é mortal

O que é sujeito em uma premissa, precisa ser predicado na outra e isso é necessário para eliminar da lógica qualquer termo que não possa funcionar tanto como sujeito quanto predicado. Termos singulares não funcionam desse jeito, então eles são omitidos da lógica aristotélica.

Em uma versão seguinte da silogística, termos singulares são tratados como universais. Então:

Todo homem é mortal

Todo Sócrates é homem

Todo Sócrates é mortal

Isso é claramente complicado, e é uma fraqueza explorada por Frege em seu devastador ataque ao sistema.

Validade e correção. Um argumento é correto se for válido e, além disso, tiver premissas verdadeiras, destaca Mortari. Com relação ao papel da lógica na análise dos argumentos, ela se ocupa apenas com a validade. A lógica não se ocupa de conteúdos, mas apenas da forma, daí ser intitulada de lógica formal. Mas que é mesmo Lógica Forma?

A Lógica Formal, também chamada de Lógica Simbólica, preocupa-se, basicamente, com a estrutura do raciocínio. A Lógica Formal lida com a relação entre conceitos e fornece um meio de compor provas de declarações. Na Lógica Formal os conceitos são rigorosamente definidos, e as orações são transformadas em notações simbólicas precisas, compactas e não ambíguas.

As letras minúsculas p , q e r , em fonte itálica, são convencionalmente usadas para denotar proposições:

$$p: 1 + 2 = 3$$

Esta declaração define que p é $1 + 2 = 3$ e que isso é verdadeiro.

Duas ou mais proposições podem ser combinadas por meio dos chamados operadores lógicos binários, formando conjunções, disjunções ou condicionais. Essas proposições combinadas são chamadas proposições compostas. Por exemplo:

$$p: 1 + 1 = 2 \text{ e}$$

Neste caso, e é uma conjunção. As duas proposições podem diferir totalmente uma da outra!

Na matemática e na ciência da computação, pode ser necessário enunciar uma proposição dependendo de variáveis:

$$p: n \text{ é um inteiro ímpar.}$$

Essa proposição pode ser ou verdadeira ou falsa, a depender do valor assumido pela variável n .

Uma fórmula com variáveis livres é chamada função proposicional com domínio de discurso D . Para formar uma proposição, devem ser usados quantificadores. “Para

todo n ", ou "para algum n " podem ser especificados por quantificadores: o quantificador universal, ou o quantificador existencial, respectivamente. Por exemplo:

para todo n em D , $P(n)$.

Isto pode ser escrito como:

$$\forall n \in D, P(n)$$

Quando existem algumas variáveis livres, a situação padrão na análise matemática desde Weierstrass, as quantificações para todos, então existe ou então existe, isto para todos (e analogias mais complexas) podem ser expressadas.

Dedução e indução. Os argumentos dedutivos são *não-aplicativos*, ou seja, num argumento dedutivo, tudo o que está dito na conclusão já foi dito, ainda que implicitamente, nas premissas.

Mas há, segundo Cezar Mortari, um sentido mais amplo em que um argumento, ainda que inválido, pode ser chamado de dedutivo: quando há a intenção, por parte de quem constrói ou apresenta o argumento, de que sua conclusão seja consequência lógica das premissas, ou seja, a pretensão de que a verdade de suas premissas garanta a verdade da conclusão.

Já os argumentos indutivos, por outro lado, seriam *ampliativos*, isto é, a conclusão diz mais, vai além, do que o afirmado nas premissas.

p 80% dos entrevistados vão votar no candidato X.

* 80% de todos os eleitores vão votar em X.

A Lógica e o processo de inferência. Um dos objetivos da lógica é o de estudar regras de inferência e seu emprego. Inclusive, graças à computação, há estudos bem-sucedidos de automatizar o processo de inferência, observa Mortari.

3. Preliminares

Linguagens. Linguagem é definida (pela gramática) como um sistema de símbolos que serve como meio de comunicação, inclusive de linguagens de programação (ex. Comunicação entre o homem e a máquina – a linguagem artificial).

Linguagem também pode ser um “conjunto (finito ou infinito) de sentenças, cada uma de comprimento finito e formada a partir de um conjunto finito de símbolos” (Chomsky), como bem destaca Mortari.

Linguagens artificiais. Uma linguagem artificial tem uma gramática rigorosamente definida, que não se altera com o tempo. Assim a lógica faz uso dessa linguagem formal e nas linguagens artificiais as palavras são substituídas por símbolos. Assim, uma linguagem artificial consiste em um conjunto de símbolos básicos, ou caracteres, chamado de *alfabeto* da linguagem, junto com uma *gramática* (ou *regras de formação*), um conjunto de regras que dizem como combinar estes símbolos para formar as expressões bem-formadas da linguagem, como os *termos* e as *fórmulas*.

4. Conjuntos.

Conjuntos reúnem elementos que têm alguma coisa em comum, como o conjunto dos brasileiros ou o conjunto dos professores de violino que moram no Canto da Lagoa. Como também um conjunto de números.

Entretanto, antes porém, algumas palavras iniciais sobre a Lógica matemática.

Lógica Matemática é o uso da lógica formal para estudar o raciocínio matemático ou, como propõe Alonzo Church: “lógica tratada pelo método matemático”. No início do século XX, lógicos e filósofos tentaram provar que a matemática, ou parte da matemática, poderia ser reduzida à lógica. Gottlob Frege, por ex., tentou reduzir a aritmética à lógica; Bertrand Russell e A. N. Whitehead, tentaram reduzir toda a matemática então conhecida à lógica - a chamada “lógica de segunda ordem”. Uma das suas doutrinas lógico-semânticas era que a descoberta da forma lógica de uma frase, na verdade, revela a forma adequada de dizê-la, ou revela alguma essência previamente escondida. Há um certo consenso que a redução falhou - ou que precisaria de ajustes, assim como há um certo consenso que a lógica - ou alguma lógica - é uma maneira precisa de representar o raciocínio matemático.

Ciência que tem por objeto o estudo dos métodos e princípios que permitem distinguir raciocínios válidos de outros não válidos.

Conjunto de enumeração. Em matemática e ciência da computação teórica, a enumeração de um conjunto é tanto um procedimento para listar todos os membros do conjunto em uma sequência definida, ou a contagem de objetos de um tipo específico.

Enumeração como listagem. Formalmente, uma enumeração de um conjunto S pode ser definida como:

* Um mapeamento sobrejetivo de \mathbb{N} (os números naturais) a S . Essa definição é adequada por questões de computabilidade e teoria dos conjuntos.

* Um mapeamento bijetor de S para um segmento dos números naturais. Essa definição é adequada para questões de combinatória e conjuntos finitos. Assim, o início do segmento dos números naturais é $\{1, 2, \dots, n\}$ para algum n que é a cardinalidade de S .

Em ciência da computação, considera-se como um requisito adicional para enumerações que o mapeamento de \mathbb{N} para o conjunto seja computável. O conjunto é então chamado recursivamente enumerável, referindo-se ao uso de teoria da recursividade na formalização do que significa ao mapeamento ser computável.

Exemplos

Seja:

* Os números naturais são enumeráveis pela função $f(x) = x$. Nesse caso, $f : \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{N}$ é simplesmente a função identidade.

* \mathbb{Z} , o conjunto de números inteiros, é enumerável por

$$f(x) := \begin{cases} -(x + 1)/2, & \text{se } x \text{ for impar} \\ x/2, & \text{se } x \text{ for par.} \end{cases}$$

$f : \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{Z}$ é uma bijeção já que cada número natural corresponde a exatamente um número inteiro. A seguinte tabela fornece os primeiros valores da enumeração:

x	0	1	2	3	4	5	6	7	8
f(x)	0	-1	1	-2	2	-3	3	-4	4

- Todos os conjuntos finitos são enumeráveis. Seja S um conjunto finito com n elementos, e seja $K = \{1, 2, \dots, n\}$. Selecione qualquer elemento s em S e atribua $f(n) = s$. Configure $S' = S - \{s\}$. Selecione qualquer elemento s' em S' e atribua $f(n-1) = s'$. Continue o processo até que todos os elementos do conjunto original sejam atribuídos a um número natural. Então $f : \{1, 2, \dots, n\} \rightarrow S$ é uma enumeração de S .
- Os números reais não possuem enumeração, como provado pelo argumento de diagonalização de Cantor.

Propriedades.

- Existe uma enumeração para um conjunto somente se o conjunto for contável.
- Se um conjunto é enumerável ele terá uma número infinito de diferentes enumerações, exceto nos casos de conjunto vazio ou conjuntos com um elemento.

Lógica Filosófica.

A lógica estuda e sistematiza a argumentação válida. A lógica tornou-se uma disciplina praticamente autónoma em relação à filosofia, graças ao seu elevado grau de precisão e tecnicismo. Hoje em dia, é uma disciplina que recorre a métodos matemáticos, e os lógicos contemporâneos têm em geral formação matemática. Todavia, a lógica elementar que se costuma estudar nos cursos de filosofia é tão básica como a aritmética elementar e não tem elementos matemáticos. A lógica elementar é usada como instrumento pela filosofia, para garantir a validade da argumentação.

Quando a filosofia tem a lógica como objecto de estudo, entramos na área da filosofia da lógica, que estuda os fundamentos das teorias lógicas e os problemas não estritamente técnicos levantados pelas diferentes lógicas. Hoje em dia há muitas lógicas além da teoria clássica da dedução de Russell e Frege (como as lógicas livres, modais, temporais, paraconsistentes, difusas, intuicionistas, etc.), o que levanta novos problemas à filosofia da lógica.

A filosofia da lógica distingue-se da lógica filosófica aristotélica, que não estuda problemas levantados por lógicas particulares, mas problemas filosóficos gerais, que se situam na intersecção da metafísica, da epistemologia e da lógica. São problemas centrais de grande abrangência, correspondendo à disciplina medieval conhecida por «Lógica & Metafísica», e abrangendo uma parte dos temas presentes na própria Metafísica, de Aristóteles: a identidade de objetos, a natureza da necessidade, a natureza da verdade, o conhecimento a priori, etc.

Precisamente por ser uma «subdisciplina transdisciplinar», o domínio da lógica filosófica é ainda mais difuso do que o das outras disciplinas. Para agravar as incompreensões, alguns filósofos chamam «lógica filosófica» à filosofia da lógica (e vice-versa). Em qualquer caso, o importante é não pensar que a lógica filosófica é um género de lógica, a par da lógica clássica, mas (mais filosófica); pelo contrário, e algo paradoxalmente, a lógica filosófica, não é uma lógica no sentido em que a lógica clássica é uma lógica, isto é, no sentido de uma articulação sistemática das regras da argumentação válida.

A **lógica informal** estuda os aspectos da argumentação válida que não dependem exclusivamente da forma lógica. O tema introdutório mais comum no que respeita à lógica é a teoria clássica da dedução (lógica proposicional e de predicados, incluindo formalizações elementares da linguagem natural); a lógica aristotélica é por vezes ensinada, a nível universitário, como complemento histórico e não como alternativa à lógica clássica.

“Lógica”, depois ela foi substituída pela invenção da Lógica Matemática. Relaciona-se com a elucidação de ideias como referência, previsão, identidade, verdade, quantificação, existência, e outras. A Lógica filosófica está muito mais preocupada com a conexão entre a Linguagem Natural e a Lógica.

5. Introdução ao CQC.

Trata-se de uma linguagem artificial utilizada pelo *cálculo de predicados de primeira ordem*. Portanto, estamos adentrando na *Lógica dos predicados*.

Estamos, portanto, ainda no universo da lógica clássica. A lógica clássica, além de ter sido historicamente a primeira a ser desenvolvida, ainda é, hoje em dia, a lógica mais difundida e mais usada, esclarece Cezar Mortari.

O cerne da lógica clássica é o cálculo de predicados de primeira ordem (ou CQC), também conhecida como *lógica de primeira ordem*, *lógica elementar* ou *teoria da quantificação*. Esta lógica tem suas origens na lógica dos filósofos estóicos, é um subsistema interessante do CQC.

Nesta lógica de predicados é preciso mencionar a contribuição de Frege. Gottlob Frege, em sua *Conceitografia* (*Begriffsschrift*), descobriu uma maneira de reordenar várias orações para tornar sua forma lógica clara, com a intenção de mostrar como as orações se relacionam em certos aspectos.

Antes de Frege, a lógica formal não obteve sucesso além do nível da lógica de orações: ela podia representar a estrutura de orações compostas de outras orações, usando palavras como “e”, “ou” e “não”, mas não podia quebrar orações em partes menores. Não era possível mostrar como “Vacac são animais” leva a concluir que “Partes de vacas são partes de animais”.

A lógica de orações explica como funcionam palavras como “e”, “mas”, “ou”, “não”, “se-então”, “se e somente se”, e “nem-ou”. Frege expandiu a lógica para incluir palavras como “todos”, “alguns”, e “nenhum”. Ele mostrou como podemos introduzir variáveis e quantificadores para reorganizar orações.

- "Todos os humanos são mortais" se torna "Para todo x, se x é humano, então x é mortal.", o que pode ser escrito simbolicamente como:

$$\forall x(H(x) \rightarrow M(x))$$

- "Alguns humanos são vegetarianos" se torna "Existe algum (ao menos um) x tal que x é humano e x é vegetariano", o que pode ser escrito simbolicamente como:

$$\exists x(H(x) \wedge V(x)).$$

Frege trata orações simples sem substantivos como predicados e aplica a eles to "dummy objects" (x). A estrutura lógica na discussão sobre objetos pode ser operada de acordo com as regras da lógica de orações, com alguns detalhes adicionais para adicionar e remover quantificadores. O trabalho de Frege foi um dos que deu início à lógica formal contemporânea.

Frege adiciona à lógica de orações:

- o vocabulário de quantificadores (o A de ponta-cabeça, e o E invertido) e variáveis;
- e uma semântica que explica que as variáveis denotam objetos individuais e que os quantificadores têm algo como a força de “todos” ou “alguns” em relação a esse objetos;
- métodos para usá-los numa linguagem.

Para introduzir um quantificador “todos”, você assume uma variável arbitrária, prova algo que deva ser verdadeira, e então prova que não *importa* que variável você escolha, que aquilo deve ser sempre verdade. Um quantificador “todos” pode ser removido aplicando-se a oração para um objeto em particular. Um quantificador “algum” (existe) pode ser adicionado a uma oração verdadeira de qualquer objeto; pode ser removida em favor de um termo sobre o qual você ainda não esteja pressupondo qualquer informação.

A lógica de primeira ordem (LPO), conhecida também como cálculo de predicados de primeira ordem (CPPO), é um sistema lógico que estende a lógica proposicional (lógica sentencial) e que é estendida pela lógica de segunda ordem.

As sentenças atômicas da lógica de primeira ordem têm o formato $P(t_1, \dots, t_n)$ (um predicado com um ou mais “argumentos”) ao invés de serem símbolos sentenciais sem estruturas.

O ingrediente novo da lógica de primeira ordem não encontrado na lógica proposicional é a quantificação: dada uma sentença ϕ qualquer, as novas construções $\forall x \phi$ e $\exists x \phi$ leia “para todo x , ϕ ” e “para algum x , ϕ ”, respectivamente - são introduzidas. $\forall x \phi$ significa que ϕ é verdadeiro para todo valor de x e $\exists x \phi$ significa que há pelo menos um x tal que ϕ é verdadeiro. Os valores das variáveis são tirados de um universo de discurso pré-determinado. Um refinamento da lógica de primeira ordem permite variáveis de diferentes tipos, para tratar de diferentes classes de objetos.

A lógica de primeira ordem tem poder expressivo suficiente para formalizar praticamente toda a matemática. Uma teoria de primeira ordem consiste em um conjunto de axiomas (geralmente finitos ou recursivamente enumerável) e de sentenças dedutíveis a partir deles. A teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel é um exemplo de uma teoria de primeira ordem, e aceita-se geralmente que toda a matemática

clássica possa ser formalizada nela. Há outras teorias que são normalmente formalizadas na lógica de primeira ordem de maneira independente (embora elas admitam a implementação na teoria dos conjuntos) tais como a aritmética de Peano.

Faz-se necessário insistir, um pouco mais na definição da lógica de primeira ordem.

Um cálculo de predicados consiste em:

- * regras de formação (definições recursivas para dar origem a fórmulas bem-formadas ou FBFs).

- * regras de transformação (regras de inferência para derivar teoremas).

- * Axiomas.

Os axiomas considerados aqui são os axiomas lógicos que fazem parte do cálculo de predicados. Além disso, os axiomas não-lógicos são adicionados em teorias de primeira ordem específicas: estes não são considerados como verdades da lógica, mas como verdades da teoria particular sob consideração.

Quando o conjunto dos axiomas é infinito, requer-se que haja um algoritmo que possa decidir para uma fórmula bem-formada dada, se ela é um axioma ou não. Deve também haver um algoritmo que possa decidir se uma aplicação dada de uma regra de inferência está correta ou não.

É importante notar que o cálculo de predicados pode ser formalizado de muitas maneiras equivalentes; não há nada canônico sobre os axiomas e as regras de inferência propostos aqui, mas toda a formalização dará origem aos mesmos teoremas da lógica (e deduzirá os mesmos teoremas a partir de um conjunto qualquer de axiomas não-lógicos).

6. A Sintaxe do Cálculo de Predicados (I)

Alfabeto.

O alfabeto de 1ª ordem, Σ , tem a seguinte constituição:

$$\Sigma = X \cup \Sigma_C \cup \Sigma_F \cup \Sigma_R \cup \Sigma_L \cup \Sigma_P, \text{ onde:}$$

1. $X = \{x, y, z, x_1, x_2, \dots, y_1, y_2, \dots, z_1, z_2, \dots\}$ é um conjunto enumerável de variáveis;

2. $\Sigma_C = \{a, b, c, a_1, a_2, \dots, b_1, b_2, \dots, c_1, c_2, \dots\}$ é um conjunto de símbolos chamados de constantes;

3. $\Sigma F = \{F_1, F_2, \dots\}$ é um conjunto de símbolos ditos sinais funcionais;

4. $\Sigma R = \{R_1, R_2, \dots\}$ é um conjunto de símbolos ditos sinais relacionais ou predicativos;

5. $\Sigma_L = \{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \forall, \exists\}$ é o conjunto de símbolos ditos sinais lógicos;

6. $\Sigma P = \{(), ,, \}$ é o conjunto de símbolos de pontuação.

As constantes, sinais funcionais e sinais predicativos constituem a coleção de sinais ditos símbolos não lógicos.

Há diversas variações menores listadas abaixo:

- ✓ O conjunto de símbolos primitivos (operadores e quantificadores) varia freqüentemente. Alguns símbolos primitivos podem ser omitidos, substituindo-os com abreviaturas adequadas; por exemplo $(P \leftrightarrow Q)$ é uma abreviatura para $(P \rightarrow Q) \wedge (Q \rightarrow P)$. No sentido contrário, é possível incluir outros operadores como símbolos primitivos, como as constantes de verdade \top para “verdadeiro” e o \perp para “falso” (estes são operadores de aridade 0). O número mínimo dos símbolos primitivos necessários é um, mas se nós nos restringirmos aos operadores listados acima, seria necessário três; por exemplo, o \neg , o \wedge , e o \forall bastariam.
- ✓ Alguns livros mais velhos usam a notação $\phi \supset \psi$ para $\phi \rightarrow \psi$, $\sim\phi$ para $\neg\phi$, $\phi \& \psi$ para $\phi \wedge \psi$, e uma riqueza de notações para os quantificadores; por exemplo, $\forall x\phi$ pode ser escrito como $(x)\phi$.
- ✓ A igualdade é às vezes considerada como parte da lógica de primeira ordem; Neste caso, o símbolo da igualdade será incluído no alfabeto, e comportar-se-á sintaticamente como um predicado binário. Assim a LPO será chamada de lógica de primeira ordem com igualdade.
- ✓ As constantes são na verdade funções de aridade 0, assim seria possível e conveniente omitir constantes e usar as funções que tenham qualquer aridade. Mas é comum usar o termo “função” somente para funções de aridade 1.
- ✓ Na definição acima, as relações devem ter pelo menos aridade 1. É possível permitir relações de aridade 0; estas seriam consideradas variáveis proposicionais.

- ✓ Há muitas convenções diferentes sobre onde pôr parênteses; por exemplo, se pode escrever $\forall x$ ou $(\forall x)$. Às vezes se usa dois pontos ou ponto final ao invés dos parênteses para criar fórmulas não ambíguas. Uma convenção interessante, mas incomum, é a “notação polonesa”, onde se omite todos os parênteses, e escreve-se o \wedge , \vee , e assim por diante na frente de seus argumentos. A notação polonesa é compacta e elegante, mas rara e de leitura complexa.
- ✓ Uma observação técnica é que se houver um símbolo de função de aridade 2 que representa um par ordenado (ou símbolos de predicados de aridade 2 que representam as relações de projeção de um par ordenado) então se pode dispensar inteiramente as funções ou predicados de aridade > 2 . Naturalmente o par ou as projeções necessitam satisfazer aos axiomas naturais.

Os conjuntos das constantes, das funções, e das relações compõem a assinatura e são geralmente considerados para dar forma a uma linguagem, enquanto as variáveis, os operadores lógicos, e os quantificadores são geralmente considerados para pertencer à lógica. Uma estrutura dá o significado semântico de cada símbolo da assinatura. Por exemplo, a linguagem da teoria dos grupos consiste de uma constante (elemento da identidade), de uma função de aridade 1 (inverso), de uma função de aridade 2 (produto), e de uma relação de aridade 2 (igualdade), que seria omitida pelos autores que incluem a igualdade na lógica subjacente.

Regras de formação.

As regras de formação definem os termos, fórmulas, e as variáveis livres como segue. O conjunto dos termos é definido recursivamente pelas seguintes regras:

1. Qualquer constante é um termo (sem variáveis livres).
2. Qualquer variável é um termo (cuja única variável livre é ela mesma).
3. Toda expressão $f(t_1, \dots, t_n)$ de $n \geq 1$ argumentos (onde cada argumento t_i é um termo e f é um símbolo de função de aridade n) é um termo. Suas variáveis livres são as variáveis livres de cada um dos termos t_i .
4. Cláusula de fechamento: Nada mais é um termo.

O conjunto das fórmulas bem-formadas (chamadas geralmente FBFs ou apenas fórmulas) é definido recursivamente pelas seguintes regras:

1. Predicados simples e complexos: se P for uma relação de aridade $n \geq 1$ e os a_i são os termos então $P(a_1, \dots, a_n)$ é bem formada. Suas variáveis livres são as variáveis livres de quaisquer termos a_i . Se a igualdade for considerada parte da lógica, então $(a_1 = a_2)$ é bem formada. Tais fórmulas são ditas atômicas.

2. Cláusula indutiva I: Se ϕ for uma FBF, então $\neg\phi$ é uma FBF. Suas variáveis livres são as variáveis livres de ϕ .

3. Cláusula indutiva II: Se ϕ e ψ são FBFs, então $(\psi \wedge \phi)$, $(\psi \vee \phi)$, $(\psi \rightarrow \phi)$, $(\psi \leftrightarrow \phi)$ são FBFs. Suas variáveis livres são as variáveis livres de ϕ e de ψ .

4. Cláusula indutiva III: Se ϕ for uma FBF e x for um variável, então $\forall x\phi$ e $\exists x\phi$ são FBFs, cujas variáveis livres são as variáveis livres de ϕ com exceção de x . Ocorrências de x são ditas ligadas ou mudas (por oposição a livre) em $\forall x\phi$ e $\exists x\phi$.

5. Cláusula de fechamento: Nada mais é uma FBF.

Na prática, se P for uma relação de aridade 2, nós escrevemos frequentemente “ $a P b$ ” em vez de “ $P a b$ ”; por exemplo, nós escrevemos $1 < 2$ em vez de $<(1 2)$. Similarmente se f for uma função de aridade 2, nós escrevemos às vezes “ $a f b$ ” em vez de “ $f(a b)$ ”; por exemplo, nós escrevemos $1 + 2$ em vez de $+(1 2)$. É também comum omitir alguns parênteses se isto não conduzir à ambigüidade. Às vezes é útil dizer que “ $P(x)$ vale para exatamente um x ”, o que costuma ser denotado por $\exists!xP(x)$. Isto também pode ser expresso por $\exists x(P(x) \forall y(P(y) \rightarrow (x = y)))$.

Exemplos: A linguagem dos grupos abelianos ordenados tem uma constante 0, uma função unária $-$, uma função binária $+$, e uma relação binária \leq . Assim:

- $0, x, y$ são termos atômicos
- $+(x, y), +(x, +(y, -z))$ são termos, escritos geralmente como $x + y, x + (y + (-z))$
- $=(+(x, y), 0), \leq(+(x, +(y, -z)), +(x, y))$ são fórmulas atômicas, escritas geralmente como $x + y = 0, x + y - z \leq x + y,$
- $(\forall x \exists y \leq(+(x, y), z)) \wedge (\exists x =+(x, y), 0)$ é uma fórmula, escrita geralmente como $(\forall x \exists y (x + y \leq z)) \wedge (\exists x (x + y = 0))$.

Substituição

Se t é um termo e $\phi(x)$ é uma fórmula que contém possivelmente x como uma variável livre, então $\phi(t)$ se definido como o resultado da substituição de todas as

instâncias livres de x por t , desde que nenhuma variável livre de t se torne ligada neste processo. Se alguma variável livre de t se tornar ligada, então para substituir t por x é primeiramente necessário mudar os nomes das variáveis ligadas de ϕ para algo diferente das variáveis livres de t . Para ver porque esta condição é necessária, considere a fórmula $\phi(x)$ dada por $\forall y y \leq x$ (“ x é maximal”).

Se t for um termo sem y como variável livre, então $\phi(t)$ diz apenas que t é maximal. Entretanto se t é y , a fórmula $\phi(y)$ é $\forall y y \leq y$ que não diz que y é maximal. O problema de que a variável livre y de $t (=y)$ se transformou em ligada quando nós substituimos y por x em $\phi(x)$. Assim, para construir $\phi(y)$ nós devemos primeiramente mudar a variável ligada y de ϕ para qualquer outra coisa, por exemplo a variável z , de modo que o $\phi(y)$ seja então $\forall z z \leq y$. Esquecer desta condição é uma causa notória de erros.

Igualdade/identidade

Vale lembrar que há diversas convenções diferentes para se usar a igualdade/identidade na lógica de primeira ordem. Esta seção resume as principais. Todas as convenções resultam mais ou menos no mesmo com mais ou menos a mesma quantidade de trabalho, e diferem principalmente na terminologia.

A convenção mais comum para a igualdade é incluir o símbolo da igualdade como um símbolo lógico primitivo, e adicionar os axiomas da igualdade aos axiomas da lógica de primeira ordem. Os axiomas de igualdade são:

$$x = x$$

$$x = y \rightarrow F(\dots, x, \dots) = F(\dots, y, \dots) \text{ para qualquer função } F$$

$$x = y \rightarrow (P(\dots, x, \dots) \rightarrow P(\dots, y, \dots)) \text{ para qualquer relação } P \text{ (incluindo a própria igualdade)}$$

Neste sentido, a próxima convenção mais comum é incluir o símbolo da igualdade como uma das relações de uma teoria, e adicionar os axiomas da igualdade aos axiomas da teoria. Na prática isto é quase idêntico à da convenção precedente, exceto no exemplo incomum de teorias com nenhuma noção de igualdade. Os axiomas são os mesmos, e a única diferença é se eles serão chamados de axiomas lógicos ou de axiomas de teoria.

Nas teorias sem funções e com um número finito de relações, é possível definir a igualdade em termos de relações, definindo os dois termos s e t como iguais se qualquer relação continuar inalterada ao se substituir s por t em qualquer argumento. Por exemplo, em teoria dos conjuntos com uma relação \in , nós definiríamos $s = t$ como uma abreviatura para $\forall x (s \in x \leftrightarrow t \in x) \wedge \forall x (x \in s \leftrightarrow x \in t)$. Esta definição de igualdade satisfaz automaticamente os axiomas da igualdade.

Em algumas teorias é possível dar definições de igualdade ad hoc. Por exemplo, em uma teoria de ordens parciais com uma relação \leq nós poderíamos definir $s = t$ como uma abreviatura para $s \leq t \wedge t \leq s$.

Regras de Inferência

A regra de inferência *modus ponens* é a única necessária para a lógica proposicional de acordo com a formalização proposta aqui. Ela diz que se ϕ e $\phi \rightarrow \psi$ são ambos demonstrados, então pode-se deduzir ψ . A regra de inferência chamada Generalização Universal é característica da lógica de primeira ordem:

$$\text{se } \vdash \phi, \text{ então } \vdash \forall x \phi$$

onde se supõe que ϕ é um teorema já demonstrado da lógica de primeira ordem. Observe que a Generalização é análoga à regra da necessitação da lógica modal, que é:

$$\text{se } \vdash P, \text{ então } \vdash \Box P.$$

Axiomas e Regras

Os cinco axiomas lógicos mais as duas regras de inferência seguintes caracterizam a lógica de primeira ordem:

Axiomas:

$$(A1) \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$$

$$(A2) (\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \gamma)) \rightarrow ((\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma))$$

$$(A3) (\neg \alpha \rightarrow \neg \beta) \rightarrow ((\neg \alpha \rightarrow \beta) \rightarrow \alpha)$$

(A4) $\forall x.(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \forall x.\beta)$, onde x não é livre em α

(A5) $\forall x.\alpha \rightarrow \alpha[t := x]$, onde t é livre para x em α .

Regras de Inferência:

Modus Ponens:

$$MP : \frac{\alpha, \alpha \rightarrow \beta}{\beta}$$

Generalização Universal:

$$Gen : \frac{\alpha}{\forall x.\alpha}$$

Estes axiomas são na realidade esquemas de axiomas. Cada letra grega pode ser uniformemente substituída, em cada um dos axiomas acima, por uma FBF qualquer, e uma expressão do tipo $\alpha[t := x]$ denota o resultado da substituição de x por t na fórmula α .

Cálculo de Predicados

Sabe-se que o cálculo de predicado é uma extensão da lógica proposicional que define quais sentenças da lógica de primeira ordem são demonstráveis. É um sistema formal usado para descrever as teorias matemáticas. Se o cálculo proposicional for definido por um conjunto adequado de axiomas e a única regra de inferência modus ponens (isto pode ser feito de muitas maneiras diferentes, uma delas já ilustrada na seção anterior), então o cálculo de predicados pode ser definido adicionando-se alguns axiomas e uma regra de inferência *Generalização Universal* (como, por exemplo, na seção anterior). Mais precisamente, como axiomas para o cálculo de predicado, teremos:

- Os axiomas circunstanciais do cálculo proposicional (A1, A2 e A3 na seção anterior);
- Os axiomas dos quantificadores (A4 e A5);

- Os axiomas para a igualdade propostos em seção anterior, se a igualdade for considerada como um conceito lógico.

Uma sentença será definida como demonstrável na lógica de primeira ordem se puder ser obtida começando com os axiomas do cálculo de predicados e aplicando-se repetidamente as regras de inferência *modus ponens* e *generalização universal*. Se nós tivermos uma teoria T (um conjunto de sentenças, às vezes chamadas axiomas) então uma sentença ϕ se define como demonstrável na teoria T se $a \wedge b \wedge \dots \rightarrow \phi$ é demonstrável na lógica de primeira ordem (relação de consequência formal), para algum conjunto finito de axiomas a, b, \dots da teoria T. Um problema aparente com esta definição de “demonstrabilidade” é que ela parece um tanto ad hoc: nós tomamos uma coleção aparentemente aleatória de axiomas e de regras de inferência, e não é óbvio que não tenhamos acidentalmente deixado de fora algum axioma ou regra fundamental.

O teorema da completude de Gödel nos assegura de que este não é realmente um problema: o teorema diz que toda sentença verdadeira em todos os modelos é demonstrável na lógica de primeira ordem. Em particular, toda definição razoável de *demonstrável* na lógica de primeira ordem deve ser equivalente à definição acima (embora seja possível que os comprimentos das derivações difira bastante para diferentes definições de demonstrabilidade).

Há muitas maneiras diferentes (mas equivalentes) de definir provabilidade. A definição acima é um exemplo típico do cálculo no estilo de Hilbert, que tem muitos axiomas diferentes, mas poucas regras de inferência. As definições de demonstrabilidade para a lógica de primeira ordem nos estilos de Gentzen (dedução natural e cálculo de sequentes) são baseadas em poucos ou nenhum axiomas, mas muitas regras de inferência.

Algumas equivalências:

$$\neg \forall x P(x) \Leftrightarrow \exists x \neg P(x)$$

$$\neg \exists x P(x) \Leftrightarrow \forall x \neg P(x)$$

$$\forall x \forall y P(x, y) \Leftrightarrow \forall y \forall x P(x, y)$$

$$\exists x \exists y P(x, y) \Leftrightarrow \exists y \exists x P(x, y)$$

$$\forall x P(x) \wedge \forall x Q(x) \Leftrightarrow \forall x (P(x) \wedge Q(x))$$

$$\exists x P(x) \vee \exists x Q(x) \Leftrightarrow \exists x (P(x) \vee Q(x))$$

Algumas regras de inferência:

$$\exists x \forall y P(x, y) \Rightarrow \forall y \exists x P(x, y)$$

$$\forall x P(x) \vee \forall x Q(x) \Rightarrow \forall x (P(x) \vee Q(x))$$

$$\exists x (P(x) \wedge Q(x)) \Rightarrow \exists x P(x) \wedge \exists x Q(x)$$

$$\exists x P(x) \wedge \forall x Q(x) \Rightarrow \exists x (P(x) \wedge Q(x))$$

$\forall x P(x) \Rightarrow P(c)$ (se c for uma variável, então não deve ser quantificada em $P(x)$)

$$P(c) \Rightarrow \exists x P(x) \text{ (x não deve aparecer livre em } P(c)\text{).}$$

Valorações em Lógica Proposicional

Em lógica e matemática, uma lógica proposicional (ou cálculo sentencial) é um sistema formal no qual as fórmulas representam proposições que podem ser formadas pela combinação de proposições atômicas usando conectivos lógicos e um sistema de regras de derivação, que permite que certas fórmulas sejam estabelecidas como *teoremas* do sistema formal.

Em termos gerais, um cálculo é frequentemente apresentado como um sistema formal que consiste em um conjunto de expressões sintáticas (fórmulas bem formadas, ou fbfs), um subconjunto distinto dessas expressões, e um conjunto de regras formais que define uma relação binária específica, que se pretende interpretar como a noção de equivalência lógica, no espaço das expressões.

Quando o sistema formal tem o propósito de ser um sistema lógico, as expressões devem ser interpretadas como asserções matemáticas, e as regras, conhecidas como regras de inferência, normalmente são preservadoras da verdade. Nessa configuração,

as regras (que podem incluir axiomas) podem então ser usadas para derivar "inferir" fórmulas representando asserções verdadeiras.

O conjunto de axiomas pode ser vazio, um conjunto finito não vazio, um conjunto finito enumerável, ou pode ser dado por axiomas esquemáticos. Uma gramática formal define recursivamente as expressões e fórmulas bem formadas (fbfs) da linguagem. Além disso, pode se apresentar uma semântica para definir verdade e valorações (ou interpretações).

A linguagem de um cálculo proposicional consiste em:

1. um conjunto de símbolos primitivos, definidos como fórmulas atômicas, proposições atômicas, ou variáveis, e
2. um conjunto de operadores, interpretados como operadores lógicos ou conectivos lógicos.

Uma fórmula bem formada (fbf) é qualquer fórmula atômica ou qualquer fórmula que pode ser construída a partir de fórmulas atômicas, usando conectivos de acordo com as regras da gramática.

O que segue define um cálculo proposicional padrão. Existem muitas formulações diferentes as quais são todas mais ou menos equivalentes mas que diferem nos detalhes:

1. de sua linguagem, que é a coleção particular de símbolos primitivos e operadores;
2. do conjunto de axiomas, ou fórmulas distinguidas;
3. do conjunto de regras de inferência.

Descrição genérica de um cálculo proposicional

A lógica proposicional tem como objetivo modelar o raciocínio humano, partindo de frases declarativas (proposições). Para entender melhor o que é uma proposição considere a frase "1 mais 1 é igual a 10" ou simbolicamente, " $1 + 1 = 10$ ". Esta frase é uma proposição no sentido de que ela é uma asserção declarativa, ou seja, afirma ou nega um fato, e tem um valor de verdade, que pode ser verdadeiro ou falso. Neste caso, num sistema de

numeração de base 2, a proposição anterior seria verdadeira, enquanto que no sistema decimal seria falsa.

Um outro exemplo é a afirmação “hoje é um dia quente” cujo valor de verdade vai depender de vários fatores: o local sobre o qual implicitamente se está falando, os instrumentos de medidas e de comparação (quais os dados estatísticos de temperatura dessa região), e principalmente de quem está avaliando (duas pessoas, mesmo considerando as mesmas condições nos itens anteriores, podem avaliar diferentemente). Ou seja, o valor de verdade de uma proposição não é um conceito absoluto, mas depende de um contexto interpretativo.

Há inclusive proposições, que mesmo num contexto interpretativo claro e não ambíguo, para as quais não é possível estabelecer de forma inquestionável sua veracidade ou falsidade (pelo menos com o conhecimento atual da humanidade). Mas, em lógica, o importante não é o valor de verdade que uma proposição possa tomar num determinado contexto interpretativo, mas a possibilidade de que “em princípio” seja possível atribuir um valor de verdade, e que seja possível raciocinar com estas proposições.

A lógica proposicional estuda como raciocinar com afirmações que podem ser verdadeiras ou falsas, ou ainda como construir a partir de um certo *conjunto* de hipóteses (proposições verdadeiras num determinado contexto) uma demonstração de que uma determinada conclusão é verdadeira no mesmo contexto.

Assim, são fundamentais as noções de proposição, verdade, dedução e demonstração. A lógica proposicional clássica é um dos exemplos mais simples de lógica formal. Esta lógica leva em conta, somente, os valores de verdade verdadeiro e falso e a forma das proposições. O estudo detalhado dessa lógica é importante porque ela contém quase todos os conceitos importantes necessários para o estudo de lógicas mais complexas.

Descrição

Um cálculo proposicional é um sistema formal $\mathcal{L} = (A, \Omega, Z, I)$ cujas fórmulas são construídas da seguinte maneira:

* O conjunto alfa A é um conjunto finito de elementos chamados símbolos de proposição, ou variáveis proposicionais ou simplesmente átomos. Sintaticamente falando,

estes são os elementos mais básicos da linguagem formal \mathcal{L} , também referidos como fórmulas atômicas ou elementos terminais. Nos exemplos a seguir, os elementos de \mathbf{A} são tipicamente as letras $\mathcal{P}, \mathcal{Q}, \mathcal{R}$, em diante.

* O conjunto omega Ω é um conjunto finito de elementos chamados símbolos de operadores ou conectivos lógicos. O conjunto Ω é dividido entre os seguintes conjuntos distintos:

$$\Omega = \Omega_0 \cup \Omega_1 \cup \dots \cup \Omega_j \cup \dots \cup \Omega_m.$$

Nesta divisão, Ω_j é o conjunto dos símbolos de aridade j .

Nos cálculos proposicionais mais familiares, Ω é tipicamente particionado em termos de:

$$\Omega_1 = \{\neg\},$$

$$\Omega_2 \subseteq \{\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow\}.$$

Uma opção frequentemente adotada é tratar os valores lógicos constantes como operadores de aridade zero. Assim:

$$\Omega_0 = \{\perp, \top\}.$$

Alguns autores usam o til (\sim) ao invés de (\neg); e alguns usam o (&) ou (\cdot) ao invés de (\wedge). A notação varia ainda mais para o conjunto de valores lógicos, com símbolos como {falso, verdadeiro}, {F, V}, ou {0, 1} todos sendo usados em vários contextos ao invés de $\{\perp, \top\}$.

Dependendo da gramática formal específica que se está usando, auxiliares sintáticos tais como o parêntese esquerdo, “(”, e o parêntese direito, “)”, podem ser necessários para completar a construção das fórmulas.

A linguagem de \mathcal{L} , também conhecida como o seu conjunto de fórmulas, fórmulas bem formadas ou fbfs, é definida recursiva ou indutivamente pelas seguintes regras:

1. Base. Qualquer elemento do conjunto alpha \mathbf{A} é fórmula de \mathcal{L} .
2. Passo (a). Se \mathcal{P} é uma fórmula, então $\neg\mathcal{P}$, é uma fórmula.

3. Passo (b). Se \mathcal{P} e \mathcal{Q} são fórmulas, então $(\mathcal{P} \wedge \mathcal{Q})$, $(\mathcal{P} \vee \mathcal{Q})$, $(\mathcal{P} \rightarrow \mathcal{Q})$, e $(\mathcal{P} \leftrightarrow \mathcal{Q})$ são fórmulas.

4. Fechado. Nada mais é uma fórmula de \mathcal{L} .

Aplicações relacionadas dessas regras permitem a construção de fórmulas complexas. Por exemplo:

1. Pela regra 1, \mathcal{P} é uma fórmula.

2. Pela regra 2, $\neg \mathcal{P}$ é uma fórmula.

3. Pela regra 1, \mathcal{Q} é uma fórmula.

4. Pela regra 3, $(\neg \mathcal{P} \vee \mathcal{Q})$ é uma fórmula.

O conjunto zeta \mathbb{Z} é um conjunto finito de regras de transformação que são conhecidas como regras de inferência do ponto de vista das aplicações lógicas.

O conjunto iota \mathbb{I} é um conjunto finito de pontos iniciais que são chamados de axiomas quando eles recebem interpretações lógicas.

Tabelas de Verdade

Seja \mathcal{L} uma linguagem que contenha as proposições P , Q e R .

O que podemos dizer sobre a proposição P ? Para começar, segundo o princípio de bivalência, ela é ou verdadeira ou falsa. Isto representamos assim:

P
V
F

Agora, o que podemos dizer sobre as proposições P e Q ? Oras, ou ambas são verdadeiras, ou a primeira é verdadeira e a segunda é falsa, ou a primeira é falsa e a segunda é verdadeira, ou ambas são falsas. Isto representamos assim:

P	Q
V	V
V	F
F	V
F	F

Como você já deve ter reparado, uma tabela para P , Q e R é assim:

P	Q	R
V	V	V
V	V	F
V	F	V
V	F	F
F	V	V
F	V	F
F	F	V
F	F	F

Cada linha da tabela (fora a primeira que contém as fórmulas) representa uma valoração.

Agora, o que dizer sobre fórmulas moleculares, tais como $\neg P$, $Q \vee R$ ou $(Q \wedge R) \rightarrow (P \leftrightarrow Q)$? Para estas, podemos estabelecer os valores que elas recebem em vista do valor de cada fórmula atômica que as compõe. Faremos isto por meio das tabelas de verdade.

Os primeiros passos para construir uma tabela de verdade consistem em:

1º) Uma linha em que estão contidas todas as subfórmulas de uma fórmula e a própria fórmula. Por exemplo, a fórmula $\neg((P \wedge Q) \rightarrow R)$ tem o seguinte conjunto de subfórmulas: $\{(P \wedge Q) \rightarrow R, P \wedge Q, P, Q, R\}$

2º) l linhas em que estão todos os possíveis valores que as proposições atômicas podem receber e os valores recebidos pelas fórmulas moleculares a partir dos valores destes átomos.

O número de linhas é $l = n^t$, sendo n o número de valores que o sistema permite (sempre 2 no caso do CPC) e t o número de átomos que a fórmula contém. Assim, se uma fórmula contém 2 átomos, o número de linhas que expressam a permutações entre estes será 4: um caso de ambos serem verdadeiros (V V), dois casos de apenas um dos átomos ser verdadeiro (V F, F V) e um caso no qual ambos serem falsos (F F). Se a fórmula contiver 3 átomos, o número de linhas que expressam a permutações entre estes será 8: um caso de todos os átomos serem verdadeiros (V V V), três casos de apenas dois átomos serem verdadeiros (V V F, V F V, F V V), três casos de apenas um dos átomos ser verdadeiro (V F F, F V F, F F V) e um caso no qual todos átomos são falsos (F F F).

Então, para a fórmula $\neg((P \wedge Q) \rightarrow R)$, temos:

P	Q	R	$P \wedge Q$	$(P \wedge Q) \rightarrow R$	$\neg((P \wedge Q) \rightarrow R)$
V	V	V			
V	V	F			
V	F	V			
V	F	F			
F	V	V			
F	V	F			
F	F	V			
F	F	F			

Para completar esta tabela precisamos definir os operadores lógicos. Ao fazê-lo, vamos aproveitar para explicar como interpretá-los.

Negação

A negação tem o valor inverso da fórmula negada. A saber:

P	¬ P
V	F
F	V

Interpretações: "Não P ", "Não é o caso de P ", "A proposição ' P ' é falsa".

Assim, em uma linguagem \mathcal{L} na qual P significa "Sócrates é mortal", $\neg P$ pode ser interpretada como "Sócrates não é mortal", e, se o primeiro é verdadeiro, o segundo é falso; e se o primeiro é falso, o segundo é verdadeiro.

Interpretar a negação por meio de antônimos também é uma alternativa, mas deve-se ter cautela, pois nem sempre é aplicável em todos os casos. No exemplo acima a interpretação por meio de antônimos é perfeitamente aplicável, ou seja, se P significa "Sócrates é mortal", $\neg P$ pode ser interpretada como "Sócrates é imortal". Por outro lado, em uma linguagem \mathcal{L} na qual Q significa "João é bom jogador", a proposição "João é mau jogador" não é a melhor interpretação para $\neg Q$ (João poderia ser apenas um jogador mediano).

Pode-se adicionar indefinidamente o operador de negação:

P	¬ P	¬¬ P	¬¬¬ P
V	F	V	F
F	V	F	V

" $\neg\neg P$ " significa " $\neg P$ é falsa".

" $\neg\neg\neg P$ " significa " $\neg\neg P$ é falsa".

E assim por diante.

Repare que $\neg\neg P$ é equivalente a P , assim como $\neg\neg\neg P$ é equivalente a $\neg P$.

A negação múltipla traz alguns problemas de interpretação. Interpretando mais uma vez P por "Sócrates é mortal", podemos perfeitamente interpretar $\neg\neg P$ de diversas formas: "Não é o caso de que Sócrates não é mortal", "Não é o caso de que Sócrates é imortal", "É falso que Sócrates não é mortal", "É falso que Sócrates é imortal" etc. Contudo, nem sempre na língua portuguesa a dupla negação de uma proposição equivale à afirmação desta. Muitas vezes a dupla negação é apenas uma ênfase na negação. Exemplos: "Não veio ninguém", "Não fiz nada hoje" etc.

Conjunção

A conjunção entre duas fórmulas só é verdadeira quando ambas são verdadeiras. A saber:

P	Q	$P \wedge Q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Interpretação: " $P \wedge Q$ " pode ser interpretada como " P e Q ", "Tanto P quanto Q ", "Ambas proposições ' P ' e ' Q ' são verdadeiras" etc.

Assim, em uma linguagem \mathcal{L} na qual P significa "Sou cidadão brasileiro" e Q significa "Sou estudante de filosofia", $P \wedge Q$ pode ser interpretada como "Sou cidadão brasileiro e estudante de filosofia"; o que só é verdade se P é verdadeira e Q é verdadeira.

Repare que a conjunção é comutável, ou seja, $P \wedge Q$ é equivalente a $Q \wedge P$, a saber:

P	Q	$P \wedge Q$	$Q \wedge P$
V	V	V	V
V	F	F	F
F	V	F	F
F	F	F	F

A comutatividade da conjunção traz um problema para formalizar proposições da linguagem natural no Cálculo Proposicional Clássico, pois a ordem em que as orações aparecem pode sugerir uma sequência temporal. Por exemplo "Isabela se casou e teve um filho" é bem diferente de "Isabela teve um filho e se casou". Repare que o mesmo problema não acomete a proposição "Isabela é casada e tem filhos", que é equivalente a "Isabela tem filhos e é casada". Esta sentença é, portanto, perfeitamente formalizável no Cálculo Proposicional Clássico por meio de uma conjunção.

Proposições que levam a palavra "mas" também podem ser formalizadas pela conjunção. Por exemplo, em uma linguagem \mathcal{L} na qual R significa "João foi atropelado" e D significa "João sobreviveu ao atropelamento", as sentenças "João foi atropelado e sobreviveu" e "João foi atropelado, mas sobreviveu" podem ambas ser formalizadas assim:

$$R \wedge D$$

Afinal, ambas as proposições afirmam os mesmos eventos na mesma sequência: o atropelamento e a sobrevivência de João. A única diferença entre ambas é que aquela que leva "mas" expressa que uma expectativa subjetiva não foi satisfeita o que não importa para a lógica clássica.

Disjunção

A disjunção entre duas fórmulas só é verdadeira quando ao menos uma delas é verdadeira. A saber:

P	Q	PVQ
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Repare que a disjunção também é comutativa:

P	Q	PVQ	QVP
V	V	V	V
V	F	V	V
F	V	V	V
F	F	F	F

Interpretação: " $P \vee Q$ " pode ser interpretada como " P ou Q ", "Entre as proposições P e Q , ao menos uma é verdadeira".

Assim, se P significa "Fulano estuda filosofia" e Q significa "Fulano estuda matemática", $P \vee Q$ pode ser interpretada como "Fulano estuda filosofia ou matemática"; o que só é falso se nem P nem Q forem verdadeiras.

Com a disjunção é preciso tomar muito cuidado tanto na interpretação de fórmulas quanto na formalização de proposições, pois na linguagem natural muitas vezes os disjuntos são excludentes. Por exemplo: "Uma moeda ao ser lançada resulta em cara ou coroa", "Nestas férias eu vou viajar ou ficar em casa".

Para estes casos usamos a disjunção exclusiva ou a bi-implicação combinada com a negação, como veremos mais adiante.

Implicação material

A implicação entre duas fórmulas só é falsa se a da esquerda (antecedente) for verdadeira e da direita (consequente) for falsa. A saber:

P	Q	$P \rightarrow Q$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Repare que a implicação não é comutativa:

P	Q	$P \rightarrow Q$	$Q \rightarrow P$
V	V	V	V
V	F	F	V
F	V	V	F
F	F	V	V

Interpretação: " $P \rightarrow Q$ " pode ser interpretada como "Se P , então Q ", " P implica Q ", "Se a proposição ' P ' é verdade, então a proposição ' Q ' também é verdade", "A partir de ' P ' inferimos ' Q '", " P satisfaz Q ", " P é condição suficiente de Q ".

Assim, se, em uma linguagem \mathcal{L} , P significa "O botão vermelho foi apertado" e Q significa "O lugar inteiro explode", $P \rightarrow Q$ pode ser interpretada como "Se o

botão vermelho foi apertado, o lugar inteiro explode", o que só é falso se o botão vermelho for apertado (verdade de P) e o lugar inteiro não explodir (falsidade de Q):

A interpretação da implicação é uma das mais complicadas. Talvez você tenha estranhado que a implicação seja verdadeira quando o antecedente é falso. Ou ainda, você poderia objetar "mas e se o botão for apertado, o lugar explodir, mas uma coisa não tiver nada a ver com a outra?".

Basicamente, o que se deve observar é que "O botão vermelho ser apertado" é condição suficiente para se deduzir que "O lugar inteiro explodiu", isto é, quando o botão é apertado, o lugar deve explodir. Se o botão for apertado e o lugar não explodir, algo está errado, ou seja, P não implica Q ($P \rightarrow Q$ é falso).

Quando temos na linguagem natural uma proposição que afirma que, a partir de um evento, outro segue inexoravelmente (por exemplo: "Se você sair na chuva sem guarda-chuva ou capa de chuva, então você vai se molhar") ou uma proposição que afirma que podemos deduzir um fato de outro (por exemplo: "Se todo número par é divisível por 2, então nenhum número par maior que 2 é primo"), podemos seguramente formalizar estas proposições por meio da implicação.

Mas o contrário, ou seja, interpretar uma implicação na linguagem natural é problemático. Podemos estar lidando com uma implicação cujo antecedente e cujo consequente não têm relação alguma. Basta, contudo que o antecedente seja falso ou o consequente seja verdadeiro para que a implicação seja verdadeira. Nestes casos, é bem difícil dar uma interpretação satisfatória para a implicação.

Bi-implicação

A bi-implicação entre duas fórmulas é verdadeira quando ambas são verdadeiras ou ambas são falsas.

P	Q	$P \leftrightarrow Q$
V	V	V
V	F	F

F	V	F
F	F	V

Repare que a bi-implicação é comutativa:

P	Q	$P \leftrightarrow Q$	$Q \leftrightarrow P$
V	V	V	V
V	F	F	F
F	V	F	F
F	F	V	V

Interpretação: " $P \leftrightarrow Q$ " pode ser interpretada como " P se e somente se Q ", " P é equivalente a Q ", " P e Q possuem o mesmo valor de verdade".

Assim, se P significa "As luzes estão acesas" e Q significa "O interruptor está voltado para cima", $P \leftrightarrow Q$ pode ser interpretada como "As luzes estão acesas se e somente se o interruptor está voltado para cima", o que só é falso se as luzes estiverem acesas e o interruptor não estiver voltado para cima (verdade de P falsidade de Q), ou se as luzes não estiverem acesas e o interruptor estiver voltado para cima (falsidade de P e verdade de Q).

Tablôs Semânticos

As tabelas de verdade são uma ferramenta que nos permite analisar as fórmulas para cada caso de valoração, o que nos permite determinar se elas são tautologias, contradições ou contingentes. Também podemos usar as tabelas de verdade para comparar fórmulas, e assim dizer se são contraditórias entre si, equivalentes ou se uma é consequência lógica da outra.

Contudo, digamos que nosso interesse seja apenas determinar se uma fórmula é tautológica ou um argumento é válido. Caso a fórmula ou o argumento seja complexo, poderíamos demorar muito até terminar a tabela, ou, no caso de ser uma contingência ou um argumento inválido, encontrar a valoração na qual a fórmula é falsa, ou a premissa seja verdadeira enquanto a conclusão é falsa, respectivamente.

Neste caso, seria interessante um método que permite rapidamente determinar se existe alguma valoração na qual a fórmula seja falsa ou a premissa seja verdadeira, ou uma valoração na qual a premissa seja verdadeira enquanto a conclusão seja falsa. Este método é a construção dos tablôs semânticos.

Tablôs semânticos - também conhecidos como tableaux ou árvores - consistem num método de provar que uma fórmula é tautologia ou que um argumento é válido por contradição.

Provar por contradição consiste em provar a verdade de ψ supondo que ψ é falso, desenvolvendo a idéia da falsidade até chegar a uma contradição. Oras, se ψ é falso é contraditório, então ψ é verdadeiro.

Em outras palavras, se:

$$v(\psi) = F \implies v(\varphi) = V, \quad v(\varphi) = F \text{ então devemos inferir } v(\psi) = V.$$

Tablôs de Fórmulas

Começemos então com as tautologias. Vamos provar que a fórmula (ou mais precisamente, esquema de fórmula) $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$ é uma tautologia.

O primeiro passo consiste em supor que ela seja falsa:

$$\mathbf{F} \quad \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$$

Agora desenvolveremos esta suposição. A fórmula consiste em uma implicação que tem α como antecedente e $\alpha \rightarrow \beta$ como conseqüente. Como vimos anteriormente, o valor de uma implicação é falso se e somente se o antecedente é verdadeiro e o conseqüente, falso. Portanto, vamos inserir isto no tablô.

$$\mathbf{F} \quad \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$$

$$\mathbf{V} \quad \alpha$$

$$\mathbf{F} \quad \beta \rightarrow \alpha$$

É feita uma marca nas fórmulas usadas, pois estas não podem ser usadas novamente.

Mais uma vez, se $\beta \rightarrow \alpha$ é falso, então o antecedente β é verdadeiro enquanto o conseqüente α é falso:

$$\mathbf{F} \quad \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$$

$$\mathbf{V} \quad \alpha$$

$$\mathbf{F} \quad \beta \rightarrow \alpha$$

$$\mathbf{V} \quad \beta$$

$$\mathbf{F} \quad \alpha$$

×

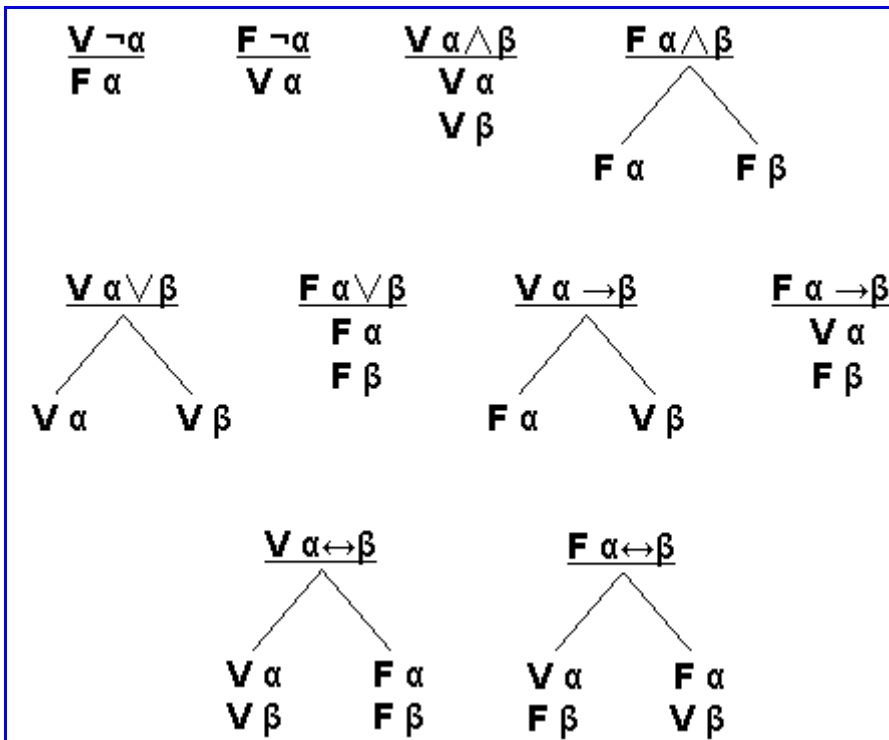
Este tablô nos mostra que:

$$\mathbf{v}(\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)) = \mathbf{F} \implies \mathbf{v}(\alpha) = \mathbf{V}, \mathbf{v}(\alpha) = \mathbf{F}.$$

Oras, a fórmula α está com dois valores. Isto é contradição. Supor que $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$ seja falso nos leva a uma contradição. Assim sendo, $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$ sempre é verdadeira, ou seja, é uma tautologia.

Regras de Construção de Tablôs

Segue adiante as regras de construção de tablôs:



Um tablô está completo se: todos ramos do tablô fecharem (caírem em contradição). Neste caso a fórmula é tautológica ou argumento é válido.

Ou se: todas fórmulas moleculares do tablô foram usadas. Neste caso, se algum ramo ficar aberto (não cair em contradição) então a fórmula não é tautológica ou o argumento não é válido.

Dedução Natural

Até agora nós temos dois métodos que sempre determinam a validade de argumentos e fórmulas no CPC: as tabelas de verdade e os tablôs semânticos. Claro que também podemos determinar a validade de uma fórmula mostrando que esta se trata de uma instância de outra fórmula válida, ou por interdefinibilidade de operadores mostrar que ela é equivalente a uma outra fórmula válida, mas estes métodos não são aplicáveis em quaisquer circunstâncias. Agora aprenderemos um terceiro método que sempre determina a validade de fórmulas e argumentos no CPC, além de consistir em um método de derivação, a Dedução Natural.

Tomemos o seguinte argumento:

$$A \rightarrow \neg\neg B$$

$$A$$

$$\therefore B \vee (\neg\neg C \vee D)$$

As tabelas de verdade não parecem muito práticas neste caso. Afinal, temos quatro fórmulas atômicas, o que requer uma tabela de 16 linhas. Sem falar que teríamos muitas colunas também, dada a quantidade de sub-fórmulas.

A alternativa é provar a validade do argumento por tableaux. Contudo, repare que intuitivamente este argumento não passa da simples combinação de vários argumentos válidos, simples e que nós já conhecemos.

Temos o Modus Ponens:

$$A \rightarrow \neg\neg B$$

$$A$$

$$\therefore \neg\neg B$$

A eliminação da dupla negação:

$$\neg\neg B$$

$$\therefore B$$

Também sabemos que se uma fórmula φ é verdadeira, então entre φ e uma fórmula arbitrária ψ , ao menos uma é verdadeira. Ou seja:

$$\varphi$$

$$\therefore \varphi \vee \psi$$

Este argumento é chamado de "Expansão". Oras, o seguinte argumento é obviamente uma instância da expansão:

$$B$$

$$\therefore B \vee (\neg\neg C \vee D)$$

Se sabemos de tudo isso, então porque usar o método de tableaux semânticos se estes nos obrigam a considerar o valor de proposições arbitrárias como $(\neg\neg C \vee D)$, assim como lidar com os valores de $\neg\neg B$ e de $\neg B$, quando sabemos que a primeira é equivalente a B ?

É justamente isto que a Dedução Natural permite: por meio de um pequeno número de regras de inferência, demonstrar a validade de uma infinidade fórmulas e argumentos sem a necessidade de considerar os valores que cada fórmula ou subfórmula recebe. Ou seja, não estamos mais lidando com a semântica, mas com a sintaxe.

Agora incrementaremos nossa notação e terminologia. Até agora usamos o martelo semântico, " \models ". Agora usaremos o martelo sintático, " \vdash ".

A leitura que fazemos de cada:

$$\Gamma \models \alpha$$

α é consequência semântica de Γ , ou Γ implica semanticamente em α .

$$\Gamma \vdash \alpha$$

α é consequência sintática de Γ , ou a partir de Γ prova-se α .

$$\models \alpha$$

α é uma fórmula válida (tautologia no caso do CPC).

$$\vdash \alpha$$

α é um teorema.

É dito de um sistema lógico que ele é correto se ele verifica a seguinte propriedade:

$$\Gamma \vdash \alpha \implies \Gamma \models \alpha$$

Ou seja, que todos os argumentos sintaticamente válidos também são semanticamente válidos.

É dito de um sistema lógico que ele é completo se ele verifica a seguinte propriedade:

$$\Gamma \models \alpha \implies \Gamma \vdash \alpha$$

Ou seja, que todos os argumentos semanticamente válidos também são sintaticamente válidos.

O CPC verifica ambas propriedades, ou seja, o CPC verifica que:

$$\Gamma \vdash \alpha \iff \Gamma \models \alpha$$

Obviamente, isto também é verificado na instância em que $\Gamma = \emptyset$.

Portanto:

$$\vdash \alpha \iff \models \alpha$$

Ou seja, todo teorema é tautologia e toda tautologia é teorema.

Regras de Inferência Diretas

Nas disciplinas matemáticas como a lógica, a geometria, a aritmética etc., é preferível demonstrar o máximo (de teoremas, construções... válidos, obviamente) por meio do mínimo (de conceitos primitivos, axiomas, regras de inferência etc.).

Na Dedução Natural trabalhamos apenas com regras de inferência. Para que a correção do sistema seja verificada, as regras escolhidas devem ser reconhecidas como válidas. A completude é um pouco mais complicada. Digamos que para verificar a completude o ideal seria ter duas regras para cada operador usado: uma que o insira e outra que o remova.

Trabalharemos primeiramente com as regras de inferência diretas. Como o nome sugere, estas regras regulam quais fórmulas podemos inferir diretamente de outras fórmulas.

<ul style="list-style-type: none"> ▪ Dupla Negação (DP) $\frac{\neg\neg\varphi}{\varphi}$	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Silogismo Disjuntivo (SD) $\frac{\varphi \vee \psi \quad \neg\varphi}{\psi}$
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Conjunção (C) $\frac{\varphi \quad \psi}{\varphi \wedge \psi}$	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Expansão (E) $\frac{\varphi}{\varphi \vee \psi}$
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Separação (S) $\frac{\varphi \wedge \psi}{\varphi}$	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Expansão (E) $\frac{\psi}{\varphi \vee \psi}$
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Modus Ponens (MP) $\frac{\varphi \rightarrow \psi \quad \varphi}{\psi}$	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bicondicionais para Condicionais (BC) $\frac{\varphi \leftrightarrow \psi}{\varphi \rightarrow \psi}$
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bicondicionais para Condicionais (BC) $\frac{\varphi \leftrightarrow \psi}{\psi \rightarrow \varphi}$

SISTEMAS AXIOMÁTICOS E SISTEMAS FORMAIS

Os matemáticos e a verdade

Uma outra forma de lidar sintaticamente com o CPC é axiomáticamente. Como você deve saber, axiomas são proposições tomadas como verdadeiras a partir das quais os teoremas são derivados.

Funciona assim:

Seja Δ o conjunto dos axiomas e todas suas instâncias, se $\Delta \vdash \alpha$, então $\vdash \alpha$. Ou seja, se α é dedutível dos axiomas, então α é teorema.

E seja Γ um conjunto qualquer de fórmulas, se $\Delta \cup \Gamma \vdash \alpha$ então $\Gamma \vdash \alpha$. Ou seja, se α é dedutível de um conjunto Γ de fórmulas juntamente com os axiomas, então um raciocínio que tenha Γ como premissas e α como conclusão é válido.

A escolha adequada de axiomas e da regra de inferência primitiva confere ao sistema tanto a correção quanto a completude.

Axiomática de Frege

Gottlob Frege usava apenas a implicação e a negação como operadores primitivos, definindo as demais operações por meio destes, mas sem criar símbolos para expressá-las. Sua axiomática do CPC tem seis axiomas e uma regra de inferência.

Por questões de economia, demonstraremos algumas regras de inferência derivadas e as aplicaremos.

Nas tabelas onde as deduções são expressas, "wff" significa "well formed formula", ou seja, "fórmula bem formada".

Axiomas:

$$\text{THEN-1: } A \rightarrow (B \rightarrow A)$$

$$\text{THEN-2: } (A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$$

$$\text{THEN-3: } (A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (B \rightarrow (A \rightarrow C))$$

$$\text{FRG-1: } (A \rightarrow B) \rightarrow (\neg B \rightarrow \neg A)$$

$$\text{FRG-2: } \neg\neg A \rightarrow A$$

$$\text{FRG-3: } A \rightarrow \neg\neg A$$

Regra de Inferência

MP:

$$\{P, P \rightarrow Q\} \vdash Q$$

Regra THEN-1*: $A \vdash (B \rightarrow A)$

#	wff	razão
1.	A	premissa
2.	$A \rightarrow (B \rightarrow A)$	THEN-1
3.	$B \rightarrow A$	MP 1,2.

Regra THEN-2*: $A \rightarrow (B \rightarrow C) \vdash (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)$

#	wff	razão
1.	$A \rightarrow (B \rightarrow C)$	premissa
2.	$(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$	THEN-2
3.	$(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)$	MP 1,2.

Regra THEN-3*: $A \rightarrow (B \rightarrow C) \vdash B \rightarrow (A \rightarrow C)$

#	wff	razão
1.	$A \rightarrow (B \rightarrow C)$	premissa
2.	$(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (B \rightarrow (A \rightarrow C))$	THEN-3
3.	$B \rightarrow (A \rightarrow C)$	MP 1,2.

Regra FRG-1*: $A \rightarrow B \vdash \neg B \rightarrow \neg A$

#	wff	razão
1.	$(A \rightarrow B) \rightarrow (\neg B \rightarrow \neg A)$	FRG-1
2.	$A \rightarrow B$	premissa
3.	$\neg B \rightarrow \neg A$	MP 2,1.

Regra TH1*: $A \rightarrow B, B \rightarrow C \vdash A \rightarrow C$

#	wff	razão
1.	$B \rightarrow C$	premissa
2.	$(B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow (B \rightarrow C))$	THEN-1
3.	$A \rightarrow (B \rightarrow C)$	MP 1,2
4.	$(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$	THEN-2
5.	$(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)$	MP 3,4
6.	$A \rightarrow B$	premissa

7.	$A \rightarrow C$	MP 6,5.
----	-------------------	---------

Alguns Teoremas

- $\alpha \rightarrow \alpha$

#	wff	razão
1.	$\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha)$	THEN-1*
2.	$\alpha \rightarrow ((\alpha \rightarrow \alpha) \rightarrow \alpha)$	THEN-1**
3.	$(\alpha \rightarrow ((\alpha \rightarrow \alpha) \rightarrow \alpha)) \rightarrow ((\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha)) \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha))$	THEN-2***.
4.	$((\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha)) \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha))$	2,3 MP.
5.	$\alpha \rightarrow \alpha$	1,4 MP.

* $\varphi/\alpha, \chi/\alpha$

** $\varphi/\alpha, \chi/\alpha \rightarrow \alpha$

*** $\varphi/\alpha, \chi/\alpha \rightarrow \alpha, \psi/\alpha$

IDENTIDADE E SÍMBOLOS FUNCIONAIS

Símbolos de identidade e funcionais $(CQC_f^=)$

Tablôs Semânticos para o $CQC_f^=$

Dedução Natural no $CQC_f^=$

Formalização de sistemas pelo $CQC_f^=$

Fomalização da Aritmética pelo $CQC_f^=$

N1 $\forall x (sx \neq x)$

N2 $\forall x \forall y (sx = sy \rightarrow x = y)$

$$N3 \quad \forall x (x + 0 = x)$$

$$N4 \quad \forall x \forall y (x + sy = s(x + y))$$

$$N5 \quad \forall x (x \times 0 = 0)$$

$$N6 \quad \forall x \forall y (x \times sy = (x \times y) + x)$$

$$N7 \quad \forall x \neg (x < 0)$$

$$N8 \quad \forall x \forall y (x < sy \leftrightarrow (x < y \vee x = y))$$

$$N9 \quad \forall x \forall y (x < y \vee x = y \vee y < x)$$

OUTROS MODELOS DE LÓGICA

Lógica

ternária

Sistemas que vão além dessas duas distinções (verdadeiro e falso) são conhecidos como lógicas não-aristotélicas, ou lógica de vários valores (ou então lógicas polivaluadas, ou ainda polivalentes). No início do século 20, Jan Łukasiewicz investigou a extensão dos tradicionais valores verdadeiro/falso para incluir um terceiro valor, "possível". Lógicas como a lógica difusa foram então desenvolvidas com um número infinito de "graus de verdade", representados, por exemplo, por um número real entre 0 e 1. Probabilidade bayesiana pode ser interpretada como um sistema de lógica onde probabilidade é o valor verdade subjetivo.

Lógica e computadores

A Lógica é extensivamente usada em áreas como Inteligência Artificial, e Ciência da computação. Nas décadas de 50 e 60, pesquisadores previram que quando o conhecimento humano pudesse ser expresso usando lógica com notação matemática, supunham que seria possível criar uma máquina com a capacidade de pensar, ou seja, inteligência artificial. Isto se mostrou mais difícil que o esperado em função da complexidade do raciocínio humano. A programação lógica é uma tentativa de fazer computadores usarem raciocínio lógico e a linguagem de programação Prolog é comumente utilizada para isto. Na lógica simbólica e lógica matemática, demonstrações feitas por humanos podem ser auxiliadas por computador. Usando demonstração automática de teoremas os computadores podem achar e verificar demonstrações, assim como trabalhar com demonstrações muito extensas. Na ciência da computação, a álgebra booleana é a base do projeto de hardware.

Tipos de Lógica

De uma maneira geral, pode-se considerar que a lógica, tal como é usada na filosofia e na matemática, observa sempre os mesmos princípios básicos: a lei do terceiro excluído, a lei da não-contradição e a lei da identidade. A esse tipo de lógica pode-se chamar "lógica clássica", ou "lógica aristotélica". Além desta lógica, existem outros tipos de lógica que podem ser mais apropriadas dependendo da circunstância onde são utilizadas. Podem ser divididas em dois tipos:

1. **Complementares da lógica clássica:** além dos três princípios da lógica clássica, essas formas de lógica têm ainda outros princípios que as regem, estendendo o seu domínio. Alguns exemplos:

Lógica modal: agrega à lógica clássica o princípio das possibilidades. Enquanto na lógica clássica existem orações como: "se amanhã chover, vou viajar", "minha avó é idosa e meu pai é jovem", na lógica modal as orações são formuladas como "é possível que eu viaje se não chover", "minha avó necessariamente é idosa e meu pai não pode ser jovem", etc.

Lógica epistêmica: também chamada "lógica do conhecimento", agrega o princípio da certeza, ou da incerteza. Alguns exemplos de oração: "pode ser que haja vida em outros planetas, mas não se pode provar", "é impossível a existência de gelo a 100°C", "não se pode saber se duendes existem ou não", etc.

Lógica deôntica: forma de lógica vinculada à moral, agrega os princípios dos direitos, proibições e obrigações. As orações na lógica deôntica são da seguinte forma: "é proibido fumar mas é permitido beber", "se você é obrigado a pagar impostos, você é proibido de sonegar", etc.

2. **Anticlássicas:** são formas de lógica que derogam pelo menos um dos três princípios fundamentais da lógica clássica. Alguns exemplos incluem:

Lógica paraconsistente: É uma forma de lógica onde não existe o princípio da contradição. Nesse tipo de lógica, tanto as orações afirmativas quanto as negativas podem ser falsas ou verdadeiras, dependendo do contexto. Uma das aplicações desse tipo de lógica é o estudo da semântica, especialmente em se tratando dos paradoxos. Um exemplo: "fulano é cego, mas vê". Pelo princípio da lógica clássica, o indivíduo que vê, um "não-cego", não pode ser cego. Na lógica paraconsistente, ele pode ser cego para ver algumas coisas, e não-cego para ver outras coisas.

Lógica paracompleta: Esta lógica deroga o princípio do terceiro excluído, isto é, uma oração pode não ser totalmente verdadeira, nem totalmente falsa. Um exemplo de oração que pode ser assim classificada é: "fulano conhece a China". Se ele nunca esteve lá, essa oração não é verdadeira. Mas se mesmo nunca tendo estado lá ele estudou a história da China por livros, fez amigos chineses, viu muitas fotos da China, etc; essa oração também não é falsa.

Lógica difusa: Mais conhecida como "lógica fuzzy", trabalha com o conceito de graus de pertinência. Assim como a lógica paracompleta, derroga o princípio do terceiro excluído, mas de maneira comparativa, valendo-se de um elemento chamado conjunto fuzzy. Enquanto na lógica clássica supõe-se verdadeira uma oração do tipo "se algo é quente, não é frio" e na lógica paracompleta pode ser verdadeira a oração "algo pode não ser quente nem frio", na lógica difusa poder-se-ia dizer: "algo é 30% quente, 25% morno e 45% frio". Esta lógica tem grande aplicação na informática e na estatística, sendo inclusive a base para indicadores como o coeficiente de Gini e o IDH.

Vale lembrar que as lógicas não-clássicas: a lógica modal alética, lógicas polivalenes, intuicionista, relevantes, entre outras

11. PLATÃO. A República. São Paulo: Martin Claret, 2000.

A REPÚBLICA DE PLATÃO

A obra platônica está estreitamente ligada ao tempo áureo da história grega e ao seu declínio, estando ligada à liberdade de pensamento e ao apogeu político da civilização grega, fato que transparece principalmente nas suas obras de cunho político, entre elas, de maneira especial, *A República*. A vida de Platão (428-348 a.C.), como se sabe, é marcada pelo encontro com Sócrates, de quem se fez discípulo e seguidor aos vinte anos de idade. Antes, porém, fora discípulos dos sofistas e de Crátilo, um seguidor de Heráclito. A morte de Sócrates, acusado pelo Estado grego de corromper a juventude da época, entretanto, representou certamente uma grande decepção em relação à política grega e a seu regime democrático. O Estado passou a ser, para Platão, injusto e mal governado. Isso leva a uma busca pelos fundamentos da política, os quais pudessem servir de base para a ação política concreta.

A filosofia de Platão está voltada para questões humanas no plano da ação, do comportamento, das ideias, das crenças e dos valores. Por isso a política ser-lhe-á um tema de primeira grandeza. Seu ponto de partida é a confiança no pensamento e no homem como ser racional (capaz de conhecer-se a si mesmo e capaz de reflexão) e por isso, há uma preocupação em estabelecer a capacidade de conhecimento do homem e os procedimentos para chegar à verdade, cabendo à filosofia encontrar a definição, o conceito e a essência das virtudes, para além das opiniões, que seriam meras imagens das coisas (aparência, dada pelos sentidos), ao contrário das ideias, essência íntima e invisível das coisas que pode ser alcançada apenas pelo

pensamento puro. Todas estas concepções, como veremos, estão presentes na obra *A República*.

É assim que, ao lado do *Político* e das *Leis*, o livro intitulado *A República*, pode ser considerada uma obra fundamental de Platão sobre o assunto, já que nela não está traçada qualquer receita de vida política, mas um modelo de estado ideal, considerado como o reino do espírito e da razão, que teria os filósofos à sua frente. Este modelo ideal estaria, portanto, em direto contraste com os Estados e a política concreta de seu tempo e lugar. *A República* caracteriza-se então, como um esforço de racionalização do Estado e da vida política. Todo este modelo ideal estaria apoiado numa divisão racional do trabalho, já que Platão acredita que a justiça e a harmonia da cidade ideal deveriam estar pautada numa diversidade de forças e classes: de um lado estariam, segundo ele, os artesãos que seriam os responsáveis pela produção material; de outro os soldados, responsáveis pela defesa da cidade; e por fim, os guardiães e/ou filósofos, encarregados de zelar para que as leis fossem obedecidas. Ou seja, o Estado ideal estaria pautado em três funções básicas: a produção, a defesa e a administração interna. As três funções, assim, estariam ligadas às almas racionais, às irascíveis e às concupiscíveis. A classe dos *filósofos* deveria dirigir a República, já que eles são capazes de contemplar a realidade das ideias e podem conduzir a sociedade ao alcance do seu fim já que conhecem a ordem ideal do mundo. Aos guerreiros caberia a defesa interna e externa, em obediência às normas ditadas pelos filósofos, dos quais eles receberiam formação. São o “braço direito” dos filósofos na garantia do cumprimento dos preceitos por eles estabelecidos para a vida política. Os *produtores* - agricultores e artesãos – estariam submetidos às duas classes anteriores e a eles caberia a manutenção material e a conservação econômica do Estado. Seu lugar seria o mais irrisório já que o trabalho é considerado por Platão, ao modo dos gregos em geral, como desprezível.

Ora, é desta carência e falta de cada uma das classes que nasce justamente o Estado: "O que dá nascimento a uma cidade é, creio, a impotência de cada indivíduo de bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma multidão de coisas. Assim, pois, um homem traz consigo outro homem para determinado emprego e outro ainda para um outro emprego e a multiplicidade das necessidades reúne numa mesma residência grande número de associados e auxiliares; a esse estabelecimento comum damos o nome de cidade" (369 b). A vida em comum é essencial para que o homem alcance a plena realização de sua natureza.

Então é justamente desta distinção de “tarefas” que nasce a harmonia e a felicidade, não de uns, mas de todos os cidadãos. A justiça estaria no fato de cada indivíduo cumprir a sua missão, a sua tarefa. Mas a reorganização da cidade exigiria uma reforma radical, pautada, por exemplo, no uso comum das mulheres (o que implicaria o desaparecimento da família, já que a mulher seria de uso comum dos guardiães, as crianças seriam educadas para a vida no Estado e a procriação seria por ele controlada, tendo em vista a preservação da eugenia). Neste sentido Platão propõe que as crianças não deveriam conhecer os seus pais e nem os pais a seus filhos, para evitar os laços egoístas que marcam a vida familiar. Nesta sociedade o trabalho levaria em conta apenas a diferença de aptidões na realização das tarefas e não as diferenças sexuais.

Ora, na base deste modelo estaria um modelo educacional que formasse cada classe para o desempenho da função que lhe cabe dentro do todo social, permitindo e motivando o desenvolvimento das virtudes a isso necessárias. Acima de todos deveriam estar os reis-filósofos, como chefes de Estado escolhidos entre os melhores e testados em seu patriotismo e resistência. Esses homens deveriam, sobretudo, estar preparados para acessar as ideias supremas, o conhecimento elevado dos conceitos e das ideias, em vista do alcance da ideia suprema do Bem. Assim, a discussão sobre o ideal de sociedade leva o filósofo a discutir a necessidade humana de contemplação do mundo das essências e para isso são apresentados dois exemplos ou alegorias: o esquema da linha dividida e o famoso mito (melhor seria dizer mesmo, alegoria) da caverna.

Estas ideias contêm em si um significado profundo doado por Platão ao papel do Estado, que estaria acima de qualquer interesse privado, econômico ou doméstico, já que esses estão em afronta com os interesses coletivos que servem de base para a fundação do Estado e seriam superiores aos primeiros. É assim que família e propriedade, por exemplo, estariam submetidas aos interesses coletivos que visam a manutenção do Estado, não sendo caracterizados como bens em si mesmos.

O primeiro exemplo divide o mundo em dois segmentos, deixando de um lado o mundo sensível e de outro o mundo inteligível, tornando explícita a necessidade da ascese racional em busca do conhecimento mais sublime, passando das sombras para as ideias claras e luminosas. Enquanto no mundo sensível as coisas são vistas de forma nebulosa porque objetos da crença ou ilusão e conjectura, no mundo inteligível elas podem ser vistas com clareza porque são usados os instrumentos racionais (em primeiro lugar o argumento matemático e, posteriormente, à evidência puramente intelectual, à dialética). Vale lembrar que esses “momentos” são cumulativos, ou seja, um é condição para o outro. No cume deste mundo das ideias estaria a ideia de Bem, que daria sustentação a todo o chamado “edifício das formas puras e incorpóreas”. O Bem é o princípio do conhecimento (sujeito) e da cognoscibilidade (em relação ao objeto), sendo associado à ideia do Sol.

Esta imagem é semelhante à alegoria da caverna, apresentada no livro VII d'*A República*. A alegoria narra uma situação na qual seres humanos encontram-se aprisionados numa caverna desde a infância, geração após geração, só podendo olhar para frente. Da entrada da caverna entra uma luz, vinda de uma imensa fogueira. Entre a fogueira e os prisioneiros foi erguida uma mureta como a parte frontal de um teatro de marionetes ao longo do qual homens transportam estatuetas com figuras de gente, de animais, etc. Os prisioneiros enxergam refletidos na parede essas sombras mas como jamais viram outra coisa, imaginam que as sombras vistas são as coisas mesmas, sem sequer imaginar que o que veem está submetido aos limites da caverna. Platão pergunta: o que aconteceria se alguém libertasse um prisioneiro? Em primeiro lugar olharia toda a caverna (os outros, a mureta, as estatuetas e a fogueira); embora dolorido, começaria a andar rumo à saída. Num primeiro momento ficaria completamente cego (a fogueira é a luz do sol) e se daria conta de que durante toda a vida viu apenas sombras e não as coisas mesmas. Se voltasse à caverna para libertar os outros e contar sobre sua experiência esses zombariam dele até chegariam a matá-lo, caso insistisse muito. Ora, na alegoria, a caverna é o mundo, as estatuetas são as coisas materiais e sensoriais que temos, o prisioneiro libertado é o filósofo, o sol é a luz da verdade e o mundo exterior é o mundo das ideias verdadeiras.

Esta concepção de conhecimento está figurada na alegoria da caverna, que, além de todas as conotações possíveis, dada a riqueza da metáfora, tem um sentido político para o corpo d'*A República*, já que o prisioneiro que se libertaria da escuridão da caverna estaria associado ao filósofo (a referência à morte de Sócrates não é mera coincidência) capaz de governar a cidade ideal com sua sabedoria adquirida pela contemplação das ideias. Só aquele conhece o Bem supremo e a verdade absoluta tem capacidade de bem governar os destinos dos cidadãos. Trata-se, então, de reconhecer a importância da metafísica como busca pelo conceito, por uma realidade ideal que fundamenta todo saber e agir humano. O conceito, a ideia, fixa e fundamenta toda a realidade e é a essência mesma do mundo que se torna inteligível, de forma universal.

O modelo de educação, pelas mãos do Estado, deveria conduzir, portanto, para o alcance do bem espiritual dos cidadãos. Cabe ao Estado, como organismo transcendente, primordialmente educar para a virtude e só posteriormente se preocupar com a obtenção dos bens materiais. Há uma desvalorização das instâncias militar e comercial em função de uma valorização do papel moral do Estado. É assim que o grande político deixa de ser o homem prático para se tornar o sábio, o pensador, aquele que se preocupa com o espírito, em busca da virtude moral dos cidadãos. O

Estado, entretanto, não tem como função a educação da plebe, já que ela deve ser apenas material e subordinada, devendo desenvolver apenas a virtude da obediência. Importa a educação das classes superiores, principalmente através da música (abrangendo a poesia e a história, por exemplo) e da ginástica. Uma deveria equilibrar a ação da outra: a arte da gentileza e da leveza *versus* a da força. Mas não há em Platão um elogio exacerbado do culto ao corpo ou aos exercícios físicos, considerados indícios da decadência do homem grego.

Platão distingue três formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia) mas afirma a superioridade da aristocracia (cf. 415), mesmo que em épocas diferentes tenha manifestado opiniões diversas a esse respeito.

Sendo assim, nos seus dez livros, *A República* busca analisar a natureza do Estado justo, baseado na comunidade dos bens e das mulheres, inimigo do luxo e do desperdício e resultado de uma harmonia que deriva da divisão hierárquica e da separação rigorosa das classes (filósofos dirigentes, soldados e artesãos), a exemplo do equilíbrio interno que deve reinar entre as partes da alma de cada indivíduo. No governo do Estado estariam os melhores, daí a insistência no modelo educacional como formulador das virtudes que conduzem o homem à vivência plena de sua natureza.

12. RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão (Org.). *História do Marxismo no Brasil: partidos e movimentos após os anos 1960*. Campinas: UNICAMP, 2007. v. 6.

A obra é integrante da coleção “História do Marxismo no Brasil, coordenada por Ridenti e Reis, estruturada em 3 eixos: 1) influxo das teorias, doutrinas e revoluções internacionais; 2) formulação do marxismo no Brasil: autores e correntes; 3) história das organizações marxistas no Brasil: experiências e momentos relevantes. O volume 6 tem o mesmo objeto do volume 5 – a história dos partidos e organizações marxistas – diferindo pelo volume 5 tratar do período de 1920 a 1960 e o volume 6 dos anos 60 aos dias atuais.

A “História do Marxismo no Brasil: partidos e movimentos após anos 1960” é dividida em 2 partes: 1) partidos e organizações; 2) movimentos sociais.

Primeira Parte: Partidos e Organizações

O objetivo do capítulo 1, “A valorização da política na trajetória pecebista dos anos 1950 a 1991”, escrito por José Antonio Segatto e Raimundo Santos, é situar o Partido Comunista Brasileiro (PCB) em sua longa transição de “partido revolucionário”, de perspectiva esquerdista para um “partido vocacionado à política” de “frente única”, com um praticismo ilustrado no contexto das esquerdas brasileiras (p. 13 e 15). Os autores afirmam que o PCB se esgota como partido comunista em seu IX Congresso em 1991. O PCB apostou na democratização brasileira, coerente com sua estratégia de impulsionar a revolução democrática burguesa. O discurso revolucionário do PCB foi substituído pelo reformismo, impactado pelos elementos de uma cultura democrática nascente no país, especialmente após o processo iniciado desde o suicídio de Getúlio Vargas. Entretanto, o PCB não abandonou a visão terceiro-mundista da realidade brasileira (p. 16). Com a eleição de Juscelino Kubitschek, os comunistas flexibilizaram sua postura perante a conjuntura e de revisão do forte centralismo burocrático. Dentre as consequências estão a valorização das eleições e uma atitude positiva diante de um governo heterogêneo, reforçando a ideia de uma frente única, que seria revista no período pós-1964 em favor de uma batalha pela reabilitação da política. Para os autores, a experiência do PCB, *“uma das mais antigas matrizes do frentismo pluriclassista”* (p. 53) é atualizada pelo PT no governo Lula e deve ser utilizada para analisar os desafios contemporâneos desse partido. Os autores concluem que o PCB organizou a resistência à ditadura pela valorização da política, disseminando a liberdade como um valor, ao se posicionar como “frente democrática”,. O “gosto pela política”, de “fazer política” se disseminou por meio do PCB a outros partidos como o MDB e o PT. No decorrer da década de 1980, o PCB diminui sua presença na sociedade brasileira

e no governo, sendo substituído pelo PT, ao mesmo tempo em que se deparava com as modernizações globalistas e com as “*grandes reestruturações da vida nacional*”. (p. 55)

O segundo capítulo, “Partido Comunista do Brasil: definições ideológicas e trajetória política”, de autoria de Jean Rodrigues Sales, tem por objetivo a análise da configuração ideológica e estratégia política do PCdoB. Discute a rearticulação/fundação do PCdoB, em 1962, resultado de uma cisão com o PCB (ou em 1922 como dizem seus membros) como um partido marxista-leninista. O PCdoB sobreviveu à ilegalidade no Governo Dutra, à ditadura, à queda do Muro de Berlim e conquistou uma inserção importante no movimento sindical e estudantil e nos 3 poderes, apresentando-se como uma alternativa viável entre as esquerdas. Entretanto, a divisão do PCdoB em relação ao PCB é geralmente explicada por interpretações inadequadas que combinam os seguintes elementos: “*o conflito entre stalinistas e anti-stalinistas no interior do PCB; divergências entre as linhas chinesa e soviética; e o confronto entre os que defendiam uma ‘via pacífica’ e os que propunham a luta armada para se fazer a revolução brasileira*” (p. 68) Outros teóricos explicam as causas da cisão a partir dos rumos da política tomados pelo PCB durante os governos de Juscelino Kubitschek e João Goulart. O autor salienta que, para entender a cisão, é preciso considerar os seguintes elementos vinculados à estrutura e funcionamento do partido, que tanto o PCB como o PCdoB irão manter em sua história: 1) papel da disputa de poder na estrutura do partido; 2) divergências resolvidas com expulsões. O caráter específico da cisão se deve ao grupo opositor agregar o maior número de militantes. A partir de 1962, portanto, passam a coexistir no Brasil 2 partidos comunistas, o PCB e o PCdoB, cada qual reivindicando sua legitimidade e vinculação à tradição comunista. Alguns elementos podem ser ressaltados na reivindicação do legado político pelo PCdoB, característicos de seu início: 1) alinhamento internacional com o PCC Chinês e o maoísmo; 2)

programa político, no qual caracteriza a revolução democrático-burguesa, o regime de governo popular revolucionário sob o capitalismo e uma frente única sob direção da classe operária como instrumento político da revolução, utilizando todas as formas de luta; 3) a estruturação orgânica, com poucos militantes em seu início, com uma base social restrita e pouca inserção no movimento social. Diante da ditadura militar, o PCdoB, assim como outros partidos e movimentos sociais se depararam com a inexistência de reação popular contra o regime. No caso específico do PCdoB, este não dispunha de influência sobre as massas para uma interferência coerente. Porém, no período pós-1964, o PCdoB passou a ter um aumento no número de militantes e maior expressão diante das outras esquerdas (p. 85), em especial entre os operários e estudantes oriundos do PCB, além de uma aproximação maior com a AP. Ressalte-se que muitos militantes do PCB foram para a ALN, para o PCBR e as dissidências no setor universitário levaram à formação de organizações guerrilheiras. O PCdoB analisa o AI-5 na mesma linha das demais esquerdas que identificam na crise econômica o fator principal de aprofundamento dos problemas do país e do isolamento político da ditadura. (p. 86), bastando apenas para as forças populares aproveitar a oportunidade para uma guerra popular, sendo o campo o território ideal para deflagrar a luta armada, sendo a Guerrilha do Araguaia a mais importante experiência de luta armada do PCdoB. Uma mescla de foquismo com guerra popular a Guerrilha do Araguaia foi frustrada, tanto quanto as guerrilhas urbanas. Mesmo com as derrotas, alguns dirigentes do Partido, como Ângelo Arroio, consideravam válida e vitoriosa essa estratégia, denominando-a de “gloriosa jornada de luta”. Enquanto outros, como Pedro Pomar consideravam um erro estratégico, político e militar. Conforme Sales, *“a construção da identidade partidária, com a utilização do passado como elemento de coesão, nem sempre seguiu o caminho que foi planejado, e ele (o passado), às vezes*

caprichosamente, não se deixa congelar e continua a interpelar o presente”. A polêmica do Araguaia volta à tona nos anos 1980. Outro evento importante para o PCdoB é a incorporação da Ação Popular (AP), sem a qual o PCdoB não teria se reerguido após inúmeras baixas em seus quadros durante os anos 1970. Nos anos 1980, com a abertura política, duas tendências se verificaram no PCdoB: 1) o Partido deveria fazer um exame dos erros e tomar decisões sobre o Comitê Central, posição esta defendida pelas direções regionais e muitos membros; 2) Seguir a política vigente, sem aprofundar o debate pois a estratégia estava correta, posição defendida pelo Comitê Central. Como o PCdoB se organizou para não admitir divergências internas, esta posição do Comitê Central vingou, o que causou a expulsão dos opositores e a afirmação de três palavras de ordem condutoras da linha política: *“abolição total e imediata de todos os atos e leis arbitrárias; anistia geral e irrestrita; e convocação, por um governo provisório democrático, de uma constituinte livremente eleita”*. (p. 92) Esta posição marcou o apoio do PCdoB ao colégio eleitoral e à Nova República, de modo a garantir a governabilidade e evitar o retrocesso. Na segunda metade dos anos 80, o PCdoB abandona o apoio crítico a Sarney e se aproxima dos demais setores da esquerda, da CUT e do PT e passou a integrar a Frente Brasil Popular que elegeu Lula Presidente. Para o PCdoB, as mudanças no Leste Europeu foram favoráveis, tendo o partido conquistado um crescimento significativo. Atualmente, base aliada do governo Lula o partido entra em contradições entre governar e sustentar as bandeiras que até há pouco tempo agitava.

Marcelo Ridenti, no capítulo 3, “Esquerdas Armadas Urbanas (1964-1974)”, contextualiza as organizações que efetivaram ações armadas nos anos 1960-1970 como estratégia de revolução, originárias dos movimentos de esquerda no pré-64 e que

marcaram a história do marxismo no Brasil. Ridenti situa a “esquerda armada”, mesmo com sua divergência teórica, de formas de organização e de estratégias, como crítica ao fracasso da própria esquerda diante do golpe de 1964, contra o reformismo, direitismo e mesmo o imobilismo dos partidos e organizações de referência para a esquerda. O autor afirma sobre as esquerdas armadas: *“se, no âmbito interno, a principal referência conjuntural em que se inseriu a luta das esquerdas armadas dizia respeito à ditadura, em termos internacionais destacavam-se as lutas de libertação nacional”* (p. 106) E cita os casos da independência da Argélia, a Guerra do Vietnã, Revolução Chinesa e Cubana, no contexto da Guerra Fria. Diversos grupos guerrilheiros surgiram no período, compostos por militantes do PCB, POLOP e PCdoB, assumindo papel de vanguarda da revolução, nacional ou socialista, tendo por unidade o combate ao imperialismo norte-americano. Para Ridenti, essas organizações *“eram fruto de um mesmo processo histórico, de uma conjuntura específica, marcada pelo advento da ditadura militar, após um golpe de Estado que não encontrou resistência imediata”* (p. 130). Ressalte-se que, para analisar a esquerda armada é preciso levar em conta o cenário internacional, no qual surge a “nova esquerda” contestatória, bem como a variada composição dos grupos de esquerda armada e sua visão da realidade brasileira. Ridenti considera as “esquerdas armadas”, em sua ascensão e derrota, como um fenômeno marcante da história do marxismo no Brasil, sustentado pela concepção vanguardista e dos desdobramentos políticos posteriores ao fim de seu ciclo. Embora variáveis suas origens políticas, influências internacionais e concepções sobre a luta, as esquerdas armadas possuíam características comuns: 1) prioridade à ação armada, contra o imobilismo de partidos como o PCB; 2) viam-se como vanguarda da revolução, embora tivessem um discurso de revolução a partir do exército popular rural; 3) combatiam o capitalismo e o imperialismo norte-americano. (p. 129). Ao vanguardismo foram atribuídos os fracassos

das esquerdas em 1964. A interpretação dos grupos guerrilheiros era do Brasil como uma economia estagnada que, somente com um governo popular, poderia retomar o desenvolvimento. As condições objetivas de transformação estavam dadas, bastando as vanguardas forjarem a revolução. Desse modo, as guerrilhas surpreenderam o governo que, por sua vez, se empenhou em combater firmemente a “subversão”, especialmente com o AI-5. A maioria das ações fracassaram, tendo sido a Guerrilha do Araguaia a mais longa, de 1972 a 1974, totalmente reprimida. Devido a isto, alguns autores classificam as esquerdas armadas como “protestos armados” (Carvalho e Gorender), enquanto Aarão Reis Filho as considera *“um projeto ofensivo e revolucionário”*. (p. 134). Ridenti conclui: *“as esquerdas tenderiam cada vez mais a valorizar as liberdades civis e a democracia, ainda que sem consenso sobre o que esta vem a ser. Ademais, tenderia a consolidar-se a ideia de que reformas e revoluções não se fazem sem sólido embasamento político e social, ancorado especialmente entre os trabalhadores e os despossuídos em geral”*. (p. 135)

No quarto capítulo, “Os Trotskismos no Brasil (1966-2000)”, Dainis Karepovs e Murilo Leal, debatem a trajetória, estratégia e concepção dos grupos comunistas ligados à IV Internacional, fundada por Trotsky, sendo os mais relevantes: a Convergência Socialista (CS), a Organização Socialista Internacionalista (OSI) e a Democracia Socialista (DS). Os trotskistas constituíram o grupo em melhores condições de participar da ascensão das lutas operárias e populares, por se posicionarem distantes do stalinismo e das guerrilhas, pois estas desvalorizavam a luta institucional, por exemplo, por meio dos sindicatos. Na mesma linha metodológica de Ridenti, os autores analisam as visões sobre a realidade brasileira e as articulações internacionais desses grupos como fundamentais para compreender seus posicionamentos. Essas tendências se modificaram

ao longo da história em especial seu posicionamento perante o Partido dos Trabalhadores: a CS posteriormente rompeu com o PT e foi ativa na criação do PSTU. A OSI, inicialmente resistente à formação do PT, aderiu ao projeto do Partido, se tornando a *Articulação dos 113*, sua corrente majoritária. No movimento estudantil e na conjuntura dos anos 1983-2003 na luta pelas liberdades democráticas, a ação dos trotskistas representa uma contribuição importante na história do marxismo brasileiro e das experiências de organização dos trabalhadores na conjuntura do período analisado. Para os autores: *“as organizações trotskistas se beneficiaram, como de modo geral vários grupamentos da esquerda brasileira, da política de lutas pelas liberdades democráticas e do fim da ditadura militar e puderam obter um crescimento em sua militância e influência política e social”*. (p. 226) Mas essa trajetória mudou especialmente quando o PT regulamentou suas tendências, já possuindo um núcleo dirigente, produzindo uma ruptura (PSTU) ou uma integração de maior ou menor grau (Democracia Socialista e Corrente O Trabalho). Tal configuração impulsiona movimentos de volta às “origens” do PT e embates com a direção majoritária do partido.

Paulo Henrique Martinez em seu artigo, “O Partido dos Trabalhadores e a Conquista do Estado (1980-2005)” propõe análise dos caminhos e descaminhos na trajetória do PT, a partir de documentos dos encontros e congressos petistas de uma transição de uma postura contra a ordem à inserção nesta. A vitória de Lula representa a conquista do poder político no país, objetivo enunciado desde as origens do partido. Ao pensar o percurso histórico do PT, duas contradições devem ser analisadas quanto ao percurso do PT e sua relação com o marxismo: 1) um partido de origem socialista e de massas tem seu crescimento maior em um período de crise econômica e de construção de

alternativas políticas; 2) o Governo Lula, eleito para transformar o país, reproduz padrões tradicionais enraizados na cultura política brasileira, contemplando interesses do capital. Dessa forma, o autor após fazer um histórico do partido, de suas contradições e percalços, questiona se o PT é um partido da ordem. A definição marxista de partido da ordem é citada: *“coalizão formada por todas as frações e facções rivais da classe apropriadora, em seu antagonismo, agora franco e manifesto, com a classe produtora.”* (p. 274). A chegada do PT ao governo não foi uma conquista do Estado, não produziu uma nova hegemonia social e política capaz de transformar o país. E as crises pelas quais passou o governo e o partido são identificadas como derivadas do sistema eleitoral e não de responsabilidade do governo. A capacidade de mudança própria é que definirá os rumos do partido, associada às realizações do governo Lula em relação às aspirações do próprio partido e do conjunto da sociedade brasileira.

Segunda Parte: Movimentos

Denise Rollemberg, em “Debate no exílio em busca da renovação” apresenta a influência do contexto do exílio no debate crítico e autocrítico possibilitando renovações tanto na cultura quanto na práxis marxista e a incorporação de *“temáticas que até então desconsiderava ou relegava a segundo plano”* (p. 291). A autora analisa as relações entre feminismo, politização do cotidiano e democracia, a partir da revista *Debate*, criada por João Quartim de Moraes, que teve seu primeiro número publicado em Paris, em 1970, e foi descontinuada em 1982: *“A Debate acabou funcionando como um centro de estudos e, até mesmo, como um movimento cultural, com presença entre os exilados e elevado nível de discussão teórica”* (p. 293). Os debates dos exilados brasileiros foram importantes para a reorganização da esquerda no Brasil, trazendo elementos sobre as condições em que viveram no exílio. A autora destaca alguns

pontos: 1) a ação não fez a organização: a autocrítica da luta armada, mostrando como a revista apoiou de início a luta armada e depois a rejeitou abertamente, colocando no centro o *movimento da sociedade*, a partir da visão de que era ilusória a proposta de criação de exércitos populares e partidos revolucionários a partir de ações militares contra o aparelho repressivo (p. 297). 2) Debate para a unidade ou à espera do partido revolucionário, com a superação do reformismo. Demonstra que a teoria do foco estava também equivocada, pois não avaliava corretamente a força do inimigo e difundia uma visão paternalista sobre a classe operária, que estaria à espera de uma “direção política” advinda do partido revolucionário. No final da década de 1970, com o início da formação do PT, a revista *Debate* colocou-se em uma postura crítica, pois o partido se afastava da concepção leninista dos autores da revista, em especial o viés religioso, o *basismo antiintelectual* e o trotskismo e a supervalorização da espontaneidade das massas. 3) Democracia: direitos jurídicos, valor universal, ditadura do proletariado. Na revista apareceram 3 conceitos de democracia: a) democracia como direitos jurídicos, a predominante; b) meio para se chegar ao socialismo, com o fortalecimento da sociedade civil; c) ditadura do proletariado ou democracia proletária, e, com sua realização plena, o fim das democracias de classe. 4) Feminismo, exploração da mulher, exploração de classe, politização do cotidiano. Propunha-se a unidade das mulheres em torno de um programa de luta pela hegemonia das mulheres no movimento. 5) Autonomia sindical: entre a realidade e as tarefas históricas. Significando a luta pela independência da classe operária. 6) Conjuntura e tática: entre meios e fins. Das diversas análises equivocadas do capitalismo brasileiro e da conjuntura nacional, surgiram táticas fracassadas. Desse modo, a revista proporcionava análises fundamentadas e apoio a movimentos pela democratização, mostrando que não havia contradição entre socialismo e democracia. A autora chega a algumas considerações a partir da análise da revista (p. 327-331): 1) a

derrota da luta armada estava ligada ao isolamento da sociedade, pois não era uma revolução das classes populares e o partido era ausente. 2) análises da revista eram predominantemente na lógica opressor/oprimido. 3) definição da luta como resistência, fortalecendo a concepção de frente única. 4) concretização do pluralismo. 5) ideia de revolução nos marcos do leninismo, sendo que, para avançar, havia necessidade de romper seus limites.

Maria Lygia Quartim de Moraes, “O encontro do marxismo-feminismo no Brasil”, mostra as diferentes maneiras de considerar a história do feminismo no Brasil e suas relações com o marxismo. Os movimentos operários e socialistas trouxeram à tona a questão da mulher operária, relacionada às condições de trabalho no contexto do capitalismo e às formas de dominação e opressão da mulher (machismo). De certa forma, as lutas das operárias se somaram à luta das burguesas pelo voto, no campo das reivindicações “feministas”. Nos anos 1960, foram diversas as revoltas lideradas pelos jovens contra o autoritarismo e o dogmatismo. Na América Latina, as mulheres enfrentavam o atraso nas relações de gênero, com o patriarcalismo e o machismo. A presença das mulheres na luta armada do Brasil nos anos 1960 e 1970, representou uma “transgressão” à ordem vigente sobre o que se pensava do “feminino”. Já a Igreja sempre foi conservadora e elitista, aliada do golpe militar. Porém sua ala esquerda, que deu origem à Ação Popular, desenvolveu uma série de formas organizativas que abriu espaços para atuação das feministas. Sobre o encontro do feminismo com o marxismo, a autora afirma que, na III Internacional, apesar de serem reconhecidas as especificidades de gênero, havia uma oposição à organização política das mulheres fora dos espaços dos partidos comunistas. Os partidos comunistas brasileiros também incorporavam esse princípio separatista de “não-mixidade”. Porém, as feministas brasileiras trazem 2

experiências de ruptura que lhe conferiram maior autonomia: a luta armada e o exílio. O feminismo passa por alguns impasses, dentre os quais se destacam a fragmentação das mulheres, cooptadas pelo sistema e reprodutoras de suas estruturas perversas e o fundamentalismo do mercado e do capital. O impacto das políticas neoliberais coloca na pauta da sociedade contemporânea a questão do Estado de bem-estar social e evidenciam as divergências entre feminismo liberal e socialista. Para a autora, as lutas feministas do passado estão presentes no movimento atual: *“o encontro das esperanças e da experiência do passado com os projetos do futuro permite a ressignificação dos movimentos sociais e o aprofundamento de suas lutas”*.

Marco Aurélio Santana e Ricardo Antunes, no artigo “O PCB, os trabalhadores e o sindicalismo na história recente do Brasil” explicam as motivações da hegemonia do petismo e a impossibilidade do Partido Comunista reocupar o papel central que teve no sindicalismo brasileiro até o golpe militar. O objetivo dos autores é *“analisar com maior profundidade, uma parte importante da história recente da esquerda brasileira a partir das orientações e práticas do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e suas relações com a classe trabalhadora, o sindicalismo e o PT”* (p. 375). A luta pela hegemonia na esquerda brasileira na virada dos anos 1970 para 1980 se deu em dois eixos: 1) ressurgimento do movimento sindical, que permitiu ao PT assumir o papel que os comunistas desempenhavam no movimento sindical e político. 2) posições assumidas no período de transição, no caso do PCB, interferindo mais na política nacional do que no mundo sindical. Quando houve a queda do muro de Berlim, o PCB se deparou com a perda de seus referenciais internacionais e a ausência de base social.

Michael Löwy, “Cristianismo da libertação e marxismo – de 1960 a nossos dias” mostra as relações da Teologia da Libertação com o marxismo, o que explica o surgimento e configurações do PT, da CUT, do MST. Uma das principais inovações da Teologia da Libertação é a integração seletiva de conceitos marxistas à teologia sistemática e à prática pastoral, diante da situação de extrema pobreza na América Latina. Alguns elementos do marxismo como o ateísmo materialista são rejeitados na análise. Löwy apresenta algumas características fundamentais do marxismo cristão que o distinguem dos demais (p. 426): 1) anticapitalismo muito mais radical, ético-religioso, trabalhando os temas da teoria da dependência em uma versão socialista. 2) distância em relação à ideologia do progresso e da modernização; 3) definição de pobre e oprimido como sujeito do processo de libertação; 4) urgência moral do socialismo; 5) insistência na práxis, ética e subjetividade em detrimento da teoria, da ciência e das “condições objetivas”; 6) ênfase na auto-organização pela base. A partir dos anos 1980, a teologia da libertação se torna o principal elemento da cultura sociopolítica do PT, da CUT e do MST, levando a uma grande politização das classes populares. Entretanto, após 1985, houve uma ofensiva do Vaticano contra a teologia da libertação, fazendo com que a Igreja no Brasil assumisse posições moderadas. Mesmo assim, houve uma continuidade no cristianismo da libertação, desembocando nos movimentos contra a globalização capitalista liberal. O autor conclui: *“graças ao cristianismo da libertação, idéias, temas e valores do marxismo – claro, de forma seletiva e reformulados em termos político-religiosos – foram assimilados por amplos setores populares no Brasil – que se encontram não só nas CEBs, mas também no PT, na CUT e no MST –, em proporções sem precedentes na história da esquerda brasileira”* (p. 435).

Daniel Aarão Reis, em “Marxismo, sociedade e partidos políticos hoje” apresenta um balanço, desde o século XIX, da presença do marxismo nos partidos políticos que se colocam como representantes da classe trabalhadora e que persiste e resiste no PT, PSB, PCdoB, PSTU e PSOL. O marxismo subsiste na sociedade brasileira atual e influencia o jogo político de modo significativo. Mas, questiona o autor: 1) o que é o marxismo? 2) o que é sociedade brasileira? Sobre o **marxismo**, Aarão Reis mostra as polêmicas do uso do termo na história, utilizado como denúncia do centralismo do partido, como doutrina nos manuais do partido, como uma referência de lutas sociais e políticas ou nas ações da *polícia política*. Com a amplitude do termo e sua densidade social, tornou-se de uso comum a palavra “marxismo”. Na Internacional Socialista ou II Internacional constituiu-se um marxismo ortodoxo, paralelo a propostas revisionistas (heréticas) de Bernstein. Com a vitória dos bolcheviques, a fundação da Internacional Comunista e a III Internacional, o comunismo russo se intitulou de *autêntico marxismo*. Entretanto, a nova ortodoxia do *marxismo-leninismo* não conseguiu evitar ou neutralizar as *heresias*. A IV Internacional formou-se em torno de Trotski, em uma luta teórica e política mas marcada com mortes em nome dos princípios marxistas. Após a II Guerra Mundial, surgiu na China revolucionária o *maoísmo*, uma nova forma de marxismo adaptado ao Terceiro Mundo, denominado pelos russos de *comunistas de margarina*. A Revolução Cubana teve um papel fundamental, pois não se vinculava nem aos soviéticos nem aos maoístas. Por meio do *guevarismo* a revolução Cubana abriu um caminho novo no pensamento marxista. A partir do fim dos anos 1960, surgiram várias correntes marxistas, tornando impossível um consenso. Reis, diante da variedade de concepções, adota uma posição com 5 aspectos: 1) crítica à sociedade capitalista como totalidade; 2) perspectiva e compromisso com a *mudança*; 3) formulação de uma alternativa: o socialismo; 4) vinculação com uma classe social – o proletariado; 5) utopia: o

comunismo. A partir desses elementos, Reis analisa os partidos de esquerda, mostrando que todos assumem os princípios do marxismo, cada um com uma nuance. E conclui: “*como autênticos revolucionários, remarão contra a corrente, prosseguindo no caminho que é seu, e seguirão em frente, serenos, combativos e confiantes, ao encontro da história*”.

13. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/contrato.pdf>> Acesso em: 26 jan. 2010.

O CONTRATO SOCIAL DE J. J. ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) é um dos filósofos mais importantes do século XVIII. Foi perseguido por suas ideias e, provavelmente isso contribuiu para que ele se convencesse de que a sociedade é ruim e razão da perversão de uma certa bondade natural do homem. Rousseau se empenhou em descobrir a origem da infelicidade contemporânea, contra o reinado da razão vai optar pelo caminho do sentimento e à aparência mundana vai contrapor a verdade interior dos seres.

Rousseau não pretende, como muitos pensam, propor uma volta à natureza, mas o restabelecimento artificial das qualidades perdidas pela humanidade. No seu livro *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755) ele faz o diagnóstico e em seguida em *O Contrato Social* (1762) e *Emílio ou Da Educação* (1762) oferece os remédios, passa a receita para melhorar a sociedade. Rousseau busca uma solução política para melhorar a sociedade e tornar o homem melhor e mais feliz: uma sociedade representada por uma associação que garanta a segurança (obrigando cada um a abrir mão de seu interesse para unir-se a todos) e lhe permita obedecer apenas a ele mesmo, deixando-o tão livre como antes, embora de um jeito novo.

Para o autor, a consciência moral e o sentimento de dever são inatos, já que o homem, segundo ele, nasce puro e bom e a sociedade o tornou egoísta, mentiroso e destrutivo. É esse o diagnóstico realizado no livro *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, obra imprescindível para a compreensão da filosofia rousseauniana exposta no *Contrato Social*: não é um texto propriamente científico, mas capaz de explicar historicamente como a infelicidade se originou (de 3 formas): a primeira delas

estaria exposta no primeiro homem natural, que vive sozinho, sem pensamento, sem linguagem, guiado pelo amor-próprio (instinto de conservação) e que encontra na natureza a forma de satisfazer suas necessidades; como não se comunica, não poderia evoluir, se não fosse provido de *perfectibilidade* (capacidade dada por Deus de mudar em virtude das circunstâncias); pelas mudanças no ambiente (frio, seca, etc.) nasce a necessidade de os homens se unirem: para se conservarem. Um segundo momento é o do segundo homem natural: quando ele adquire todas as suas qualidades (sentimentos – piedade é o primeiro, linguagem, pensamento) e vive em harmonia com o outro na família e nas relações sociais, fazendo do trabalho uma legitimação da posse do solo (esta é a idade de ouro do homem, segundo Rousseau). Em terceiro lugar, está o homem social: a desigualdade física entre os homens provoca a degenerescência das relações e a perversão das qualidades humanas. Porque não controlaram os efeitos negativos da natureza os homens chegam ao terceiro período, marcado pela sociedade do parecer, a linguagem não é mais leal, mas uma mentira (ele tem ódio ao teatro), o pensamento, a possibilidade de comparar, de invejar... A propriedade ilegítima substitui a justa posse, a desigualdade torna-se convencional – os ricos oprimem os pobres.

No *Contrato Social* a legitimidade do poder político está no pacto de associação e não no pacto de submissão, no qual cada um se compromete com todos renunciando à liberdade individual em favor do todo. Isso lhe garantirá a dignidade do cidadão: igualdade jurídica e moral e a liberdade civil. Teríamos uma moral verdadeira como expressão da vontade geral (não a soma das vontades e interesses individuais, mas a soberania do povo). Importante reparar que neste livro Rousseau não propõe um modelo de governo, mas um princípio de legitimidade do poder.

Para isso, Rousseau organiza a discussão do *Contrato Social*, escrito em 1762, em quatro livros, sendo que no primeiro está exposta a sua teoria a respeito da fundamentação da sociedade política; no segundo discute as condições que potencializam ou limitam o exercício do poder; no terceiro passa a analisar as formas de funcionamento do sistema de governo; para finalmente no terceiro apresentar uma discussão sobre o sufrágio, assembleias e órgãos governamentais complementares que ainda não haviam sido tocadas no terceiro capítulo. Passa-se assim, de uma pergunta sobre os fundamentos da sociedade e o exercício do poder (tema dos dois primeiros capítulos) à uma discussão

mais prática a respeito do próprio sistema governamental (tema dos dois últimos capítulos do *Contrato*).

O primeiro capítulo inicia-se, assim, com a pergunta sobre a ordem civil no sentido de perscrutar a organização geral da sociedade, os princípios e as regras institucionais que forjam a possibilidade de vida política dentro da ordem civil pública. Rousseau, já nas primeiras linhas, esboça os seus objetivos: “indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”. O homem de Rousseau, como vimos acima, tem a bondade como natureza e é pervertido pela sociedade. Trata-se, então, de buscar as bases “legais e seguras” que o ajudem a viver melhor. Está posta, assim, a divisão entre a situação natural do homem, que lhe garante o exercício livre de seus impulsos, e a sua situação social, que serve de óbice para o exercício da liberdade.

Rousseau, desde o início, deixa claro, portanto, que pretende estabelecer as condições da passagem da situação natural para a situação social, e discutir a necessidade e as razões desta passagem na perspectiva da sobrevivência do homem, tentando encontrar as possibilidades de, caso esta passagem seja um imperativo, ela se faça legitimamente. Estão postos assim os dois grandes temas do primeiro capítulo do livro I: a natureza e a convenção social, quando Rousseau passa a questionar a situação de desigualdade entre os homens como algo dado, natural. Os partidários desta posição apoiaram-se erroneamente, segundo o filósofo, nos exemplos de autoridade paterna ou no pastor de rebanho. Os capítulos seguintes questionam o pretense “direito do mais forte” como base para a explicitação da autoridade de uns sobre os outros e, conseqüentemente, da força como base para a ordem social, já que “a força não faz o direito” e qualquer exigência de obediência só poderá estar pautado pela legitimidade do exercício do poder (e este não vem da força, como se vê). O tema da escravidão é o tema do quarto capítulo, defendendo que o estado de guerra não pode legitimar as relações de exploração e escravidão de indivíduos, apenas relações entre Estados. É preciso verificar como um povo se faz povo, ou seja, de que convenção se origina a sociedade como tal. Encontra-se aqui o centro nevrálgico que trata do Pacto Social com fundamento da sociedade. Essa é a discussão do capítulo sexto: não tendo como sobreviver no estado de natureza como simples indivíduos, os homens unem-se numa “forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um unindo-se a todos, só obedece

contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Rousseau garante, assim, a liberdade e a igualdade individual dentro do Estado sendo que da liberdade individual, faz-se a liberdade convencional. Fundar-se-ia assim, a sociedade que estaria a serviço das realizações das potencialidades humanas e, principalmente, da sua preservação: o grupo social estabeleceria as condições para a sobrevivência do indivíduo. Esta é a função fundamental da sociedade segundo Rousseau e nela estaria pautado o tema central do *Contrato Social*, como uma proposta política.

A nova sociedade nascente é um “corpo político” organizado a partir de um acordo moral e coletivo baseado na igualdade e na liberdade. O tema do capítulo sétimo está centrado na discussão entre as relações dos homens coletivamente e dos soberanos investidos legitimamente de poder, é o tema da vontade geral, que jamais contrariaria, segundo o autor, o corpo social. Os dois capítulos seguintes tratam, respectivamente, dos lucros e perdas do homem que se submete ao contrato e das relações entre a propriedade privada e o poder do homem na sociedade civil gerada a partir dele.

O Livro II do *Contrato* trata de estabelecer a estrutura e comportamentos da soberania, seguida pela definição e formulação da lei. Já nos dois primeiros capítulos estabelece a inalienação e a indivisibilidade da soberania, dando ênfase para o poder legislativo, o único a dispor de força soberana e a lei, dele derivado, manifestação da vontade geral, não sem antes apresentar os limites desta vontade geral na sua relação com os interesses privados, tema do capítulo terceiro. O poder soberano, entretanto, teria como únicos limites as convenções gerais – esse é o tema tratado no quarto capítulo. O capítulo quinto tratará do direito de vida e de morte: se o Estado pode lançar mão da vida dos seus súditos, concluindo que sim, ou seja, o Estado tem direito sobre a vida dos súditos. O capítulo seguinte trata da lei, como possibilidade de aplicação de “movimento e vontade” para o corpo político resultado do pacto social. Esta lei deveria ser resultado da vontade geral (“todo o povo estatui algo para todo o povo”) e nunca deveria discriminar ou particularizar os interesses.

Nos capítulos oitavo, nono e décimo estão revisadas as condições de adaptação da lei a cada povo em especial, sua vida e sua história específicas, levantando os problemas práticos e técnicos que envolvem a organização do Estado que se torna legítimo na medida em estiver embasado por uma legislação que garanta a liberdade e a igualdade (tema do capítulo seguinte),

sempre invariáveis frente à variedade das condições de vida de cada povo. No coração dos homens, segundo Rousseau, estaria a espécie principal entre as leis que, segundo o que se apresenta no último capítulo, estariam divididas em políticas, civis e criminais. Rousseau encerra esta parte do texto, portanto, fazendo referência à importância da ética (a lei do coração) na formulação da vida política.

A busca pela exatidão na análise marca o mais longo dos quatro livros que formam o *Contrato Social*, o terceiro, no qual o autor se dedica ao estudo do governo com o fim de estabelecer critérios de avaliação das várias formas de governo. Rousseau apresenta como principal desafio o equilíbrio dos governos, já que eles se encontram na fronteira entre os súditos (o povo) e o soberano. O equilíbrio do governo estaria em que ele não se coloque jamais abaixo das forças particulares e nem tomar para si as forças do Estado. Neste sentido o poder executivo – representado pelo governo – seria uma mera emanção da vontade geral. Torna-se difícil assim, avaliar qual a melhor forma de governo, já que dependem dos interesses de cada povo e para avaliá-los é preciso rever as condições de sua adoção por um povo em particular. Estes são os temas que percorrem os capítulos até o décimo primeiro. Nos seguintes (até o XV), Rousseau trata de discutir a instabilidade destes governos, já que tenderiam à degenerescência, a partir de duas formas de declínio, na relação que o governo estabelece com o soberano: a contração do governo, que o leva ao envelhecimento e a dissolução do Estado. A interrupção do governo por assembleias periódicas, como espaço de retomada da força da vontade geral é apresentada como uma possibilidade, ainda que paliativa, ao declínio dos governos, tido como inevitável na maior parte das vezes. Este papel da assembleia faz com que Rousseau rejeite a ideia de assembleias de representantes: é preciso que a vontade geral seja ouvida diretamente. Os últimos capítulos tratarão da instituição do governo.

O último livro do *Contrato Social* se inicia com uma certa conclusão da discussão do livro anterior, afirmando que a vontade geral é indestrutível. Ademais, os temas deste livro estão centrados em problemas menores, ligados ao funcionamento da máquina política, como o tema do sufrágio (capítulo segundo) e das eleições (capítulo terceiro), além de uma análise exaustiva dos comícios romanos (tema do quarto capítulo). Trata do chamado “tribunato” (um corpo “conservador das leis e do poder legislativo) e da ditadura, para tratar no capítulo sétimo da censura, para finalmente, tratar da religião civil, tema do

último capítulo deste livro controverso, o qual muitos intérpretes ligam, pelo tom fragmentário, a uma outra obra do autor, *Instituições Políticas*.

14. WEFFORT, Francisco C. (Org.) Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 2006. v. 1 e 2.

Volume 1

Os Clássicos da Política, no seu volume I apresenta um conjunto de pensadores cuja produção acompanhou a construção de uma ordem política que culminou no Estado Nação. Como o livro foi concebido para estudantes dos cursos básicos das universidades, seu objetivo é cumprir uma função didática. Para Weffort, a caracterização de um autor como clássico é a admissão de que as ideias deste permaneceram, ultrapassaram seu próprio tempo e estão absorvidas como parte constitutiva de nossa atualidade.

A apresentação de cada um dos clássicos selecionados foi realizada por um comentador diferente, que localiza historicamente o pensador, tanto nas lutas de seu tempo como nas ideias que o marcaram. O foco para cada um dos clássicos é a teoria ou doutrina política, embora a contribuição do pensador, na maioria das vezes, não se restrinja a esta área. O comentador selecionou extensos extratos da obra do pensador para permitir que os que se iniciam em teoria política possam ter uma aproximação facilitada com estes clássicos, pois consideram que a melhor maneira para se ter contato com as ideias é ler diretamente seus formuladores. O comentador cumpre, assim, um papel de facilitador.

Neste primeiro volume os autores tratados são: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau e os Federalistas (Hamilton, Madison e Jay).

Maria Tereza Sadek, apresenta Maquiavel, sob o título Nicolau *Maquiavel: O Cidadão Sem Fortuna e o Intelectual de Virtù*.

Maquiavel viveu no século XVI, de seu nome derivaram termos consagrados – maquiavélico, maquiavelismo – cujo significado está vinculado à ideia de perfídia, velhacaria, traição, astúcia, etc. Acusar alguém de maquiavélico “serve a todos os ódios”, serve para desqualificar o inimigo.

O “autor maldito” acusado de ser o inspirador de tiranos foi reabilitado por pensadores como Rousseau, Spinoza, Hegel, etc. Para estes pensadores, Maquiavel discorreu sobre a liberdade, para oferecer conselhos de como conquistá-la e preservá-la.

Maquiavel viveu numa Itália dividida em cinco grandes Estados. Nos últimos anos do século XIV vivia-se em um ambiente de desordem, instabilidade e de invasões estrangeiras. Um cenário conturbado onde a maioria dos governantes não lograva permanecer no poder mais que alguns meses. É neste cenário que cresce Maquiavel. Filho de um advogado, muito jovem domina a retórica greco-

romana. Quando tinha 29 anos tem acesso a um cargo de destaque na vida pública. Como segundo chanceler, durante o período que os Médicis estavam afastados do poder, viaja muito pela Itália e para outros países. Destaca-se pelo seu esforço para instituir uma milícia nacional. Sua carreira é interrompida quando os Médicis retomam o poder. Maquiavel é demitido e proibido de deixar o país por um ano e fica proibido de entrar em qualquer prédio público. Em 1513 foi acusado de conspiração e foi condenado à prisão e a pagar severa multa. Mesmo depois que deixa a prisão, Maquiavel não consegue retomar sua profissão e passa a viver numa propriedade que herdara do pai. São deste período suas obras de analista político: O Príncipe, Os Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio, A Arte da Guerra, História de Florença. Além destas escreveu a comédia Mandrágora, uma biografia Castruccio Castracani e uma coleção de poesias e ensaios literários.

Mesmo Maquiavel tendo se esforçado para voltar à vida pública não logrou êxito e, assim, terminou seus dias, considerado inimigo da república, pois quando finalmente, ele havia conseguido ser escolhido para escrever sobre Florença, com o beneplácito dos Médicis a república é restaurada.

Toda a obra de Maquiavel tem uma preocupação central: o Estado. Ele fala do Estado real: o que impõem ordem. Parte sempre da realidade concreta: *verità effettuale* (a verdade efetiva das coisas). Sua regra metodológica é ver e examinar a realidade como ela é. Substitui o reino do dever ser, característica do pensamento que dominava sua época, para a realidade concreta. As questões que Maquiavel tenta responder são: como fazer reinar a ordem, como instituir um Estado estável, como evitar o ciclo de estabilidade e caos?

Esta indagação rompe com a ideia de ordem natural. A ordem, produto da política, tem um imperativo: deve ser construída para se evitar a barbárie. Não está dada.

Maquiavel interpreta a questão política como o resultado de feixes de força, provenientes das ações concretas dos homens em sociedade. Nem sempre ações são reconhecíveis. Maquiavel procura evidenciar o que há de transitório e circunstancial nos arranjos estabelecidos numa determinada ordem, para então indagar incessantemente. A cada significado explicitado recoloca novas indagações determinadas pelo fluxo da realidade. É esta sua forma de abordar que fez dele um clássico da filosofia política.

Para a autora, se quisermos conhecer como Maquiavel trata a questão do poder, temos que suportar a ideia da incerteza, da contingência, de que nada é estável e que o espaço da política se constitui e é regido por mecanismos distintos dos que regem a vida privada. O mundo da política não leva ao céu, mas sua ausência é o pior dos infernos. A tentativa de sistematizar a obra de Maquiavel deve ser entendida sempre como provisória, pois este recoloca incessantemente os temas para rediscuti-los.

Na sequência a autora enfrenta alguns temas chaves para a compreensão do pensamento de Maquiavel.

A primeira abordagem é a que trata da natureza humana e história. Maquiavel considera que podemos, ao longo da história, detectar a presença de traços humanos imutáveis, daí a afirmação de que os homens são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante aos perigos, ávidos de lucro (O Príncipe, cap. XVII. Opus cit., p.19). Os atributos negativos da natureza humana redundam no conflito e na anarquia. O estudo do passado deve servir para compreender as causas e os meios utilizados para enfrentar o caos. Maquiavel entende que o estudo cuidadoso do passado permite prever os acontecimentos que se produzirão e escolher ou produzir os meios que podem ser empregados para enfrentar uma dada situação. A história é cíclica e, não havendo meios para domesticar a natureza humana, é no âmago da capacidade criadora humana – a política – que se podem estabelecer as escolhas que levam a maiores períodos de estabilidade. O poder político nasce, assim, da malignidade da natureza humana.

O segundo grupo de questões discutidas pela autora é a contraposição entre anarquia, principado e república. Segundo Maquiavel, estão presentes em todas as sociedades humanas duas forças opostas: a resistência do povo à opressão e à dominação e a dos grandes desejarem dominar e oprimir o povo. Desta contraposição resulta um permanente conflito, pois os vencedores não sufocam definitivamente os vencidos. O problema político é encontrar os mecanismos que imponham estabilidade nas relações.

As respostas à anarquia gerada pela natureza humana são o Principado e a República. Escolher entre uma e outra não decorre de um ato de vontade, mas da situação concreta. Quando uma nação está deteriorada é necessário um governo forte que iniba as forças desagregadoras. O Príncipe aparece aí como o fundador do Estado, um agente da transição. No entanto, quando o equilíbrio estiver restabelecido a sociedade está preparada para a República. Para Maquiavel, na República, o povo é virtuoso, as instituições, são estáveis e os conflitos são fonte de vigor.

Na sequência, a autora apresenta os conceitos de *virtú* e fortuna, presentes na obra de Maquiavel. Para ele, a atividade política como prática de homens livres exige o domínio da *virtú* sobre a fortuna. Em O Príncipe, Maquiavel demonstra a possibilidade da *virtú* conquistar a fortuna, contrapondo-se assim à visão imposta pelo Cristianismo, onde a fortuna instituída por um poder cego não podia ser seduzida ou conquistada.

A fortuna não é uma força impiedosa e a *virtú* não é a imagem angelical da virtude cristã. O poder, a honra e a glória são bens a serem perseguidos. Os homens de *virtú* podem conquistá-lo. A *virtú* consiste na sabedoria no uso da força. O governante não é o mais forte, o capaz de conquistar, mas o que consegue manter o poder.

É dentro desta perspectiva que Maquiavel discute em O Príncipe a distinção entre os principados hereditários e os novos. A diferença entre eles sublinhada por Maquiavel é para os novos, embora o estabelecimento do poder se funde na força é necessário *virtú* para mantê-los no caso dos domínios recém adquiridos, embora o principado hereditário não possa considerar-se absolutamente seguro: não há

garantia de que um domínio permaneça. “A força explica o fundamento do poder, porém é a posse da virtú a chave por excelência do sucesso d’O Príncipe” (idem. p. 23). As qualidades d’O Príncipe, discutidas por Maquiavel, coloca em cheque a exclusividade das virtudes de fundo cristão. Para ele, alguns vícios podem ser virtudes se estas são usadas para salvar o Estado. A moralidade convencional pode, em algumas circunstâncias, determinar a ruína d’O Príncipe. O Príncipe sábio deve guiar-se pela necessidade. A sabedoria é agir conforme as circunstâncias, mas aparentando possuir as qualidades valorizadas.

“A política tem uma ética e uma lógica própria” (idem. p. 24). Em Maquiavel a realidade é enfrentada como *verità effettuale*, talvez por isso emerge a resistência em aceitar a radicalidade de suas proposições.

A autora encerra a apresentação afirmando a necessidade de resgatar as contribuições de Maquiavel sem preconceitos, mas naquilo que ela realmente é.

A seguir apresenta extratos da obra O Príncipe com tradução de Mário e Celestino da Silva e dos Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio com tradução de Antonio Piccarolo e Leonor de Aguiar, respectivamente.

Renato Janine Ribeiro apresenta o pensador *Thomas Hobbes: O Medo e a Esperança*. Ele inclui longos trechos do autor no corpo de seu texto para dar voz a ele, sem intermediações. Considera que a chave para entender o pensamento de Hobbes é o que este considera estado de natureza, considerando o homem natural o homem que vive em sociedade, não o selvagem, como interpretaram muitos críticos do contratualismo.

Em seguida Janine Ribeiro, apresenta um longo extrato do *Leviatã* onde Hobbes esclarece o que é o homem natural. Neste trecho Hobbes afirma que a natureza fez os homens iguais, que as diferenças que se manifestam por um ou outro aspecto, nada significam quando consideradas no conjunto. Com isso, ninguém com base nestas diferenças poderia reclamar qualquer benefício que qualquer outro também não o pudesse ter. Tanto do ponto de vista físico como o intelectual Hobbes só reconhece igualdades. A recusa da igualdade se dá porque o homem tem uma concepção vaidosa da própria sabedoria, a suposição de que se possui em grau maior que o homem comum: “em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação” (opus cit, p.55). Hobbes continua afirmando, que mesmo o homem reconhecendo, no outro, inteligência e eloquência, dificilmente acredita que haja muitos como eles próprios. Isto porque “veem sua sabedoria bem de perto e as dos outros homens a distância” (idem. Ibid.).

Janine Ribeiro identifica nas afirmações deste texto os motivos de irritação contra Hobbes e mais, é da compreensão do homem, no estado de natureza, que se pode compreender a luta incessante para suplantar o outro: “o homem é o lobo do homem”, pois não podemos prever a atitude do outro em determinada circunstância, como o outro não pode prever a nossa. Esta imprevisão decorre que

o mais razoável é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou para evitar o ataque. Por isso, o Estado deve controlar e reprimir para evitar a guerra de todos contra todos.

Em Hobbes, da igualdade da capacidade deriva a igualdade nas possibilidades de atingirmos os fins. Assim, quando se deseja ao mesmo tempo a mesma coisa que outro o resultado é o conflito e é para atingir seus fins que os homens se esforçam para destruir ou subjugar o outro. Hobbes exemplifica essa assertiva dizendo: “se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade” (idem, *ibid.*).

A desconfiança em relação ao outro, a impossibilidade de prever é que impulsiona o homem a subjugar o maior número de pessoas que puder, desde que não haja alguém com poder suficiente para limitá-lo. Para Hobbes, são três as causas naturais de discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. A competição leva os homens a atacar tendo em vista o lucro, para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; a desconfiança leva o homem a atacar tendo em vista a segurança das conquistas; e a glória leva o homem a atacar tendo em vista a reputação. Ataca por qualquer coisa que o diminua direta ou indiretamente. Não havendo um poder comum os homens vivem em permanente estado de guerra, entendida esta não apenas como a batalha, mas em todo tempo em que ela se prenuncia.

Esta perspectiva desacomoda a convicção, herdada do pensamento Aristotélico, de que o homem é um ser social. Janine Ribeiro seleciona um outro trecho do *Leviatã* onde Hobbes apelando para a experiência pessoal desafia os que se insurgiram contra seu pensamento: “que seja, portanto ele a considerar a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vão dormir fecha as portas; que quando está em casa tranca seus cofres” (idem., p.57). Hobbes pergunta: “não significa isto acusar tanto a humanidade com seus atos como eu faço com minhas palavras?” (idem, *ibid.*) Acrescenta que, no entanto, não se pode condenar a natureza humana, suas paixões e desejos, até que não exista uma lei que as proibam e nenhuma lei pode ser feita sem determinar-se quem vai fazê-la.

O mito de que o homem é sociável por natureza nos impede de identificar o conflito e contê-lo. A política só será uma ciência quando o homem for compreendido como ele é de fato, não com concepções ilusórias. Para o homem ser compreendido como ele é, Hobbes propõem o “lê-te a ti mesmo”, afirmando que quem quer que olhe para dentro de si mesmo, poderá, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões conhecer os pensamentos e paixões de todos os outros homens em circunstâncias idênticas. O governante deve, por sua vez, ler em si mesmo não este ou aquele indivíduo, mas a humanidade.

A partir desta visão pouco generosa do homem, Hobbes afirma que “é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida e conseqüentemente fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe

indiquem como meios adequados para esse fim” (Hobbes, Apud., Ribeiro, p. 59) é que se pode chamar de direito natural.

Renato Janine coloca, então, se o estado de natureza é uma condição de guerra, como por termo a esse conflito? Responde com um trecho do Leviatã onde Hobbes distingue direito de natureza e lei de natureza.

Para Hobbes “lei de natureza é um processo ou regra geral, estabelecido pela razão” (idem., p. 60) e sua finalidade é proibir que se faça aquilo que pode destruir a vida ou os meios de preservá-la ou ainda, omitir aquilo que possa contribuir para a sua preservação. Enquanto o direito de natureza consiste na liberdade de fazer ou omitir. A lei define a obrigação, enquanto o direito define a liberdade. Esta liberdade absoluta não dá ao homem garantia de viver todo o tempo que naturalmente teria, pois o outro se constituiria sempre em ameaça ao seu direito. Emerge daí um preceito ou regra geral da razão: o homem deve esforçar-se pela paz, mas não atingindo este objetivo deve usar das ajudas e vantagens da guerra. Buscar a paz encerra a lei primeira e fundamental da natureza. Utilizar-se-á do recurso da guerra define o direito de natureza, pois encerra o direito de autodefesa. Desta forma, abrir mão de um direito, atender à lei, impõem que diga respeito a todos os homens, pois do contrário a restrição da liberdade, a restrição do direito original nada acrescenta àquele que não o atender, pois não lhe confere nada que já não tinha.

Na sequência Janine Ribeiro introduz o texto onde Hobbes desenvolve argumentação de que para fazer valer o fundamento da lei é necessária a força: “se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá, legitimamente confiar, apenas em sua própria força” (idem. ibid). Este poder é o Estado e é ele a condição de existência a sociedade: “A sociedade nasce com o Estado” (idem, p. 62).

Para Hobbes, para instituir um poder capaz de regular as relações é necessário conferir toda a força a um homem ou a uma assembleia de homens. Designar um homem ou um grupo de homens que passam a expressar a vontade de todos. É mais que consentimento ou concórdia. É uma unidade em torno de quem representa. É uma transferência do direito de auto governar-se a outro homem ou a uma assembleia, autorizando todas as suas ações. Esta pessoa ou assembleia é o Estado: gerou-se o Leviatã. O Deus mortal a quem devemos nossa paz e defesa. O poder a ele conferido inspira o terror capaz de conformar as vontades, na busca da paz. A pessoa que expressa esse poder é o soberano, todos os demais são súditos.

Na perspectiva contratualista de Hobbes, segundo Janine Ribeiro, Estado e sociedade estão fundidos numa coisa só, diferentemente da tradição contratualista que compreende que a sociedade institui o Estado.

O poder atribuído só pode ser o poder absoluto, pois do contrário a condição de guerra permanece entre poderes que se enfrentam. Aquele ou aqueles a quem o poder soberano é atribuído, mediante o consentimento do povo reunido, é autorizado todos os atos e decisões, a fim de que todos possam viver em paz um com os outros e estarem protegidos do restante dos homens. Assim, o pacto que

delega poder a uma pessoa ou conjunto delas, elimina todos os pactos anteriores e veda celebração de novos pactos que atribuem o poder a outrem. Subtrair o poder de quem foi constituído, constitui-se em injustiça, pois resulta da ruptura do pacto. Quem incorrer na tentativa de usurpar o poder pode ser eliminado e será considerado autor do próprio castigo, pois por instituição é autor de tudo que o soberano fizer. Não admite o rompimento do pacto nem mesmo justificando-o por haver celebrado um novo pacto com Deus, pois não há pacto diretamente com Deus, ele só é possível pela intermediação de um representante e, este é "o seu lugar-tenente", o detentor da soberania abaixo de Deus: o soberano. Por outro lado, o soberano não pode romper o pacto porque o pacto é celebrado entre cada uma das pessoas e não entre o soberano ou assembleia, e cada uma das pessoas ou com o conjunto delas. Ainda, uma vez escolhido o soberano ele deve ser reconhecido por todos, mesmo por aqueles que discordaram dessa escolha, pois ao participar do processo de escolha reconheceu fazer parte dela e de consequência de suas decisões. Finalmente, todo súdito é autor de todos os atos e decisões, de quem foi por ele instituído, por isso nenhum dos atos do soberano ou assembleia pode ser considerado injúria.

Na sequência, o autor apresenta as questões da igualdade e da liberdade, considerando este capítulo um dos mais importantes do *Leviatã*. Considera que Hobbes desmonta o valor retórico destes termos, pois é a liberdade que leva à guerra de todos. Liga a temática da liberdade à questão do poder, considerando é livre o homem que graças a sua força e engenho não é impedido de fazer aquilo que tem vontade. Assim, reduz a liberdade a uma determinação física, aplicável a qualquer corpo.

Hobbes considera que os autores que trataram da temática da liberdade o fizeram a partir da experiência de seus Estados e não fizeram derivar este conceito do conceito de natureza. Exemplifica fazendo uma analogia com as regras da gramática e da poesia que foram formuladas a partir da prática do tempo, e não como pressuposto pré-estabelecido.

A renúncia à liberdade, dando poderes ao soberano, foi feita para proteger a própria vida já que, no direito natural o homem estava em permanente ameaça. No entanto, quando o soberano não cumpre a finalidade que o instituiu, quando desaparece a razão que leva o súdito a obedecer, este tem liberdade de negar o poder instituído. A razão que o instituiu é a proteção da vida, então qualquer ato que negue esta garantia pode ser recusado, inclusive o de não ir à guerra, de não autoincriminar-se, que podem considerados como desonra, mas não como injustiça ou quebra do pacto. Mas esta liberdade diz respeito apenas a quem foi ameaçado e não a todos os outros, do contrário quebrar-se-ia a essência do Estado.

Desta forma, no Estado absoluto de Hobbes o indivíduo tem de forma inalienável o direito à vida, mas o que o define é o medo. O Estado absoluto, de poderes ilimitados, no entanto não se diferencia das demais formas de Estado, pois "sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança", o homem vive numa condição dissoluta, em permanente ameaça.

Ao medo que o Estado inspira contrapõe-se a esperança de uma vida mais confortável e segura. Em Hobbes, grande parte desse conforto deve-se à propriedade, pois o proprietário tem autonomia para fazer com seu bem o que desejar. No entanto, a doutrina de Hobbes não adere completamente à pretensão burguesa de autonomia absoluta: a propriedade deve ser controlada pelo soberano. "Compete, portanto ao Estado, isto é ao soberano, determinar de que maneira devem fazer-se entre os súditos todas as espécies de contratos (de compra e venda, troca, empréstimo, arrendamento), e mediante que palavras e sinais, esses contratos devem ser considerados válidos". Se assim não fosse todas as ameaças do estado de natureza se apresentariam e com elas a razão que instituiu o Estado.

Janine Ribeiro conclui a apresentação da doutrina de Hobbes identificando as razões que levaram a identificação do autor como maldito (da mesma forma que Maquiavel e Racial foram considerados). Não seria apenas por sua doutrina apresentar um Estado monstruoso, um homem belicoso em contraposição à tradição aristotélica do homem de boa natureza e do bom governo, mas também porque nega um direito natural e sagrado do indivíduo à sua propriedade. Além disso, a doutrina hobbesiana, fazendo uma inflexão na teoria do conhecimento de seu tempo, afirma que só podemos conhecer aquilo que criamos. Assim, a sociabilidade natural não é passível de conhecimento, mas o Estado e a sociedade estabelecidos pelo contrato sim. O contrato coloca o homem como o artífice de seu tempo, ele pode conhecer tanto a sua presente condição, como os meios para alcançar a paz e a prosperidade. Esta assertiva justifica o subtítulo do artigo de apresentação: medo e esperança.

Leonel Itaussu Almeida Mello é o autor que apresenta *John Locke e o Individualismo Liberal*. John Locke viveu entre os anos de 1.632 e 1.704, filho de uma família burguesa, estudou medicina em Oxford. Quando tinha 34 anos foi servir como médico e conselheiro de Lord Shaftesbury, político liberal que exerceu importante influência na formação liberal de Locke.

A época de Locke é uma época muito conturbada na Inglaterra, marcada pelo antagonismo entre o parlamento e a coroa - a dinastia Stuart e a burguesia ascendente. Este conflito assumiu conotações religiosas e foi agravada por conflitos econômicos. Viveu-se uma guerra civil de quase uma década. Mas é quase duas décadas depois com a vitória da Revolução Gloriosa comandada por Guilherme de Orange e que assinala o triunfo dos liberais, institui-se a supremacia legal do Parlamento e limitam-se os poderes da monarquia é que a Inglaterra experimenta um longo período de estabilidade. Locke sofre diretamente os efeitos desse conflito, sua relação com Lorde Shafterbury, seu envolvimento na conspiração contra Carlos II, obrigou-o a refugiar-se na Holanda até a vitória dos Oranges.

Locke além de pensador político é um filósofo de conhecimento. Sua obra *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, onde afirma a inexistência de ideias inatas

e que todo conhecimento provém da experiência o coloca como fundador do empirismo.

A obra política de John Locke, dois tratados sobre o governo civil, foram escritos, provavelmente, na Holanda, nos anos de 1.679 e 1.680, e publicados na Inglaterra em 1.690, após o triunfo da Revolução Gloriosa, nas quais refuta a ideia de direito divino e desenvolve a ideia de consentimento o colocam como pai do Liberalismo político.

O Primeiro Tratado constitui-se na refutação a obra O Patriarca de Robert Filmer que defende que os reis possuem, por herança direta de Adão, direito divino que foi legado à sua descendência.

No Segundo Tratado, Locke desenvolve suas ideias a respeito da origem, extensão e objetivo do governo civil. Aí desenvolve a ideia de que o consentimento é a única fonte de poder político. Locke, tal como Hobbes e Rousseau, parte da ideia de direito natural (jusnaturalismo) para, através do contrato, fazer a passagem para o estado civil. O estado de natureza é uma condição vivida por toda a humanidade em algum momento. Ao caracterizar o estado de natureza, ele se distancia de Hobbes, pois este era um estado de paz, concórdia e harmonia. Neste estado de natureza o homem já desfrutava da propriedade, compreendendo aí: vida, liberdade e bens.

Numa concepção mais restrita, a propriedade designa posse bens móveis e imóveis. Para Locke, a propriedade é anterior à instituição da sociedade: é um direito natural. Portanto não pode ser violada pelo Estado. A propriedade era resultado, inicialmente, do trabalho, pois ao incorporar trabalho sobre a matéria bruta, o homem estabelecia o direito sobre o produto de seu trabalho e dele estavam excluídos todos os outros homens. Era, pois o trabalho o fundamento da propriedade e era o próprio trabalho que determinava o limite desta. O sistema de troca de coisas úteis e perecíveis por bens duradouros (ouro, prata e posteriormente o dinheiro) foi possível adquirir propriedade além da capacidade de trabalho. A moeda levou à concentração da riqueza.

Para superar os inconvenientes das ameaças contra a propriedade, no estado de natureza, é que os homens se unem e estabelecem livremente entre si o contrato social. Aí se dá a passagem do estado de natureza para sociedade política ou civil. Esta se constitui num corpo político único, com legislação e judicatura cuja finalidade principal é proteger a propriedade e a comunidade, tanto dos inimigos internos como externos. O contrato social é um pacto de consentimento que os homens celebram livremente para consolidar os direitos que já detinham no estado de natureza. Assim, no estado civil, os direitos naturais à vida, à liberdade e à propriedade são inalienáveis e estão melhores protegidos pelo amparo da lei.

Estabelecido o estado civil é necessário escolher uma forma de governo. Neste momento, a unanimidade que deu origem ao primeiro contrato cede lugar à maioria. Para Locke, independente da forma de governo, sua finalidade é a conservação da propriedade.

Ainda, independente da forma de governo, Locke entende a necessidade de um poder supremo, também escolhido pela maioria, a quem é conferido o poder legislativo e a este se subordinam os poderes executivo e federativo. Assim, o fundamento do estado civil está no consentimento, na proteção do direito de propriedade, no controle do poder executivo e federativo pelo poder legislativo e no controle do governo pela sociedade.

Em Locke, diferentemente de Hobbes, o direito à resistência é uma garantia contra a tirania. O exercício do poder para além do direito fere o bem público confere aos governados o direito à resistência. Esse é um direito legítimo tanto para defende-se de um governo que não garante os direitos naturais, como para livrar-se do domínio de uma nação estrangeira. A doutrina do direito à resistência constituiu-se no fermento das revoluções liberais na Europa e na América. Essas ideias influenciaram os iluministas franceses (Voltaire e Montesquieu) e através deles a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Leonel Itaussu anexa textos de Locke, extraídos de *Two Treatises of Civil Government*, com tradução de Cid Knipell Moreira, onde a doutrina de Locke é apresentada através de suas concepções de Do Estado de Natureza, Do Estado de Guerra, Da Propriedade, Da Sociedade Política ou Civil, Do Começo das Sociedades Políticas, Dos Fins da Sociedade Política e do Governo, Das Formas de Uma Comunidade, Da Extensão do Poder Legislativo, Dos Poderes Legislativo, Executivo e Federativo da Comunidade, Da Subordinação dos Poderes da Comunidade, Dos Poderes Paterno, Político e Despóticos Considerados em Conjunto, Da Conquista, Da Usurpação, Da Tirania e Da Dissolução do Governo.

O tema *Montesquieu: sociedade e poder* são apresentados por **J.A. Guilhon de Albuquerque**, para quem ele se constitui numa conjunção paradoxal entre o novo e o tradicional. A presença das questões que ocuparam os ensaístas que o precederam, na busca de explicações sobre os usos e costumes dos povos, com traços do enciclopedismo, como inspirador de correntes de pensamento em diferentes ciências Montesquieu é para na ciência política o teórico que desenvolveu a teoria dos três poderes, que ainda hoje permanece como condição de funcionamento das instituições. A obra de Montesquieu trata da questão do funcionamento dos regimes políticos e sua preocupação central é as razões da decadência da monarquia por um lado, e por outro a explicação do que garantiu sua longa estabilidade. Para ele é a moderação, de poder moderador a chave para compreender a permanência dos regimes. Para compreender esta noção deve-se buscar onde Montesquieu trata da tipologia dos governos e na teoria dos três poderes.

Para abordar estas contribuições de Montesquieu, Guilhon de Albuquerque considera necessário refletir a concepção de lei em Montesquieu. Para realizar esta reflexão, o autor utiliza-se da contribuição de Althusser na tese sobre Montesquieu, a política e a história. (Lisboa, Presença, 1.972.), para quem Montesquieu introduz o conceito de lei científica nas ciências humanas e, assim, supera a noção tradicional de lei ligada à ideia de Deus, que pressupunha uma ordem natural, um dever ser imutável e uma finalidade divina.

A esta condição que conferia às leis autoridade, legitimidade e imutabilidade Montesquieu introduz a ideia de lei como relação necessária que deriva da natureza das coisas. Com isto estabelece uma relação com as ciências empíricas, particularmente com a física newtoniana. Esta concepção de lei afirma que é possível encontrar uniformidades e constâncias na variação dos comportamentos e na forma de organizar os homens e que as leis que regem os costumes e as instituições derivam da natureza das coisas. Estabelecendo uma regra de imanência, Montesquieu traz a teoria política para o campo das ciências – as instituições políticas são regidas por leis políticas. As leis que regem as instituições são relações entre as diferentes classes, organização econômica e forma de distribuição do poder.

O objeto de reflexão de Montesquieu será, conseqüentemente, a lei positiva, as leis e instituições criadas pelo homem para reger as relações entre os homens. Busca o espírito das leis, as relações entre as leis positivas e coisas como o clima, a dimensão de Estado, a organização do comércio, a relação entre as classes, etc., buscando explicar a permanência e modificações a partir de leis da ciência política.

O autor apresenta a seguir o núcleo das ideias de Montesquieu sobre os três poderes. O foco de Montesquieu é o funcionamento das instituições políticas. Para compreender este funcionamento ele vai considerar duas dimensões: a natureza e o princípio de governo. A natureza diz respeito a quem detém o poder: monarquia, república e despotismo. O princípio de governo é a paixão que o move, é como o poder é exercido, é o modo de funcionamento do governo.

A análise de Montesquieu sobre a natureza do governo demonstra que se trata de relações entre as instâncias de poder e de como este se distribui na sociedade entre os diversos grupos que a compõem. Na república sendo o poder do povo é necessário distinguir a fonte do poder e estabelecer a divisão da sociedade em classes com relação à origem e ao exercício do poder. A natureza do governo republicano está na relação entre classes e poder, no governo monárquico está nas instituições e no governo despótico na vontade de um só.

Os princípios do governo, sendo definidos pela paixão que os move, em como o poder é exercido. Cada tipo de governo é movido por um tipo de paixão. A monarquia é movida pelo princípio da honra, a república pelo da virtude e o despotismo pelo medo. Seria a obediência a estes princípios que conferiria estabilidade aos governos.

Para Montesquieu somente a virtude é uma paixão propriamente política, pois se fundamenta no espírito cívico, na supremacia do bem comum sobre os interesses particulares. Onde não há leis fixas nem poderes intermediários. No regime republicano o povo é tudo, o regime depende dos homens, da virtude dos homens, por isso é um regime frágil: os grandes não a querem e os pequenos não sabem mantê-la. Considera que a república é um regime do passado, de comunidades pequenas, relativamente homogêneas. Nas comunidades mais complexas e com mais diferenciação entre as pessoas, a república se torna inviável.

A monarquia é movida pelo princípio da honra, uma paixão social que corresponde a um sentimento de classe e está fundada na prerrogativa do privilégio conferido à nobreza. É o governo de um só com base em leis e instituições fixas e com intermediários subordinados: a nobreza. Ela não precisa da virtude, ao contrário, as paixões desonestas da nobreza a favorecem. Seu poder se baseia nas instituições, por isso seria viável.

Com o despotismo, no entanto, que é orientado pelo princípio do medo, é menos que um regime, não possuindo instituições é infrapolítico.

A discussão dos Três Poderes constitui-se na busca daquilo que está presente na monarquia que lhes confere estabilidade. Montesquieu estudou as bases constitucionais da liberdade, através da análise minuciosa da estrutura bicameral inglesa para extrair dela os determinantes da estabilidade. A análise da estrutura bicameral inglesa, com a Câmara Alta constituída pela nobreza e a Câmara dos Comuns eleita pelo voto popular, está presente em o Espírito das Leis.

Dessa reflexão, estabelece como condição do estado de direito a separação de poderes: poderes executivo, legislativo e judiciário que deveriam ser equipolentes. No entanto, Montesquieu reconhece que esta separação não é absoluta, existe interpenetração de funções e ainda, o reconhecimento de que o judiciário é um poder nulo, já que os juizes apenas pronunciam a palavra da lei. No entanto, considera que essa é uma questão jurídico-administrativa, de organização de funções. O que é importante, para Montesquieu, é que do ponto de vista político haja um poder que controle o outro e de buscar uma instância independente, moderadora: o rei.

A existência de duas fontes de poder político, o rei cuja potência provém da nobreza e o povo, com poderes independentes, capazes de se contrapor garantiriam a estabilidade do regime é a condição de estabilidade. Para que a correlação de forças fosse efetiva seria necessário que elas se representassem nas instituições. Assim, o autor qualifica a teoria de Montesquieu, como vertiginosamente contemporânea e democrática, já que supõe a necessidade de arranjos institucionais que impeçam que uma força política se sobreponha ou elimine a outra.

Guilhon de Albuquerque seleciona diversos capítulos da obra de Montesquieu extraídos de *De Lésprit Deslois* com tradução de Lólio Lourenço de Oliveira, que anexa a seu texto, alertando sobre a necessidade de lê-lo diretamente, face à sua atualidade.

Rousseau: Da Servidão à Liberdade, de Milton Meira do Nascimento, apresenta o pensador Jean Jacques Rousseau. A partir, principalmente, de duas de suas obras mais importantes: *Contrato Social* e o *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o autor apresenta as grandes questões suscitadas por Rousseau e como elas se articulam ou se afastam das ideias de seu tempo.

Analisando um primeiro escrito de Rousseau, o autor afirma que este não ocupava um lugar muito cômodo no século das luzes. Numa crítica às ciências e às artes afirma que elas, além de inúteis, eram perigosas pelos efeitos que produziam. No entanto, isto não se constitui numa recusa à verdadeira ciência, mas à consideração de que só a virtude na busca, com base no amor pelo saber, permite ouvir a consciência no silêncio das paixões.

Rousseau não propõe acabar com as academias, com as universidades, com as bibliotecas, com os espetáculos; porque embora as ciências e as artes tenham feito mal à sociedade é necessário servir-se delas para cuidar do mal que causaram.

Rousseau deixou uma obra extensa em várias áreas: música, teatro, romance, política e uma importante autobiografia. De origem humilde (era filho de um relojoeiro e tinha quatorze irmãos), não frequentava os salões da corte e viveu à margem dos grandes nomes de seu século. Apesar disto, esteve presente nas principais polêmicas e chegou a contribuir com artigos de economia política e música para a grande *Enciclopédia*.

Os grandes temas da filosofia clássica foram tratados por Rousseau: estado de natureza, estado civil, contrato social, liberdade civil, o exercício da soberania, a distinção entre o governo e o soberano, o problema da escravidão, o surgimento da propriedade. Quer retomando as reflexões dos clássicos ou criticando-as, Rousseau vai se caracterizar como uma referência do século XVIII, a ponto de ser considerado patrono da Revolução ou seu primeiro revolucionário, graças a sua proposição de dar ao povo o direito à soberania como condição da sua libertação.

Segundo o autor, a chave para entender Rousseau está no primeiro capítulo I, do livro I, do *Contrato*: “*O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deve esta transformação? Eu o ignoro: o que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão*”. Na obra *Discurso sobre a origem da desigualdade* construindo uma história hipotética da humanidade, por considerar que os fatos reais seriam difíceis de serem verificados, Rousseau afirma que a desigualdade se estabeleceu e legitimou quando a proposta de pacto foi apresentada pelo rico. Os pobres foram seduzidos pela possibilidade de ter proteção e garantias. “*Tal foi ou deveu ser a origem das sociedades e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria*”.

No *Contrato Social*, Rousseau partindo destas assertivas, e mudando a perspectiva metodológica, não trabalhando mais de forma hipotética, vai estabelecer as condições de possibilidade de um pacto legítimo, através do qual os homens, depois de terem perdido a liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil. Para ele, a igualdade das partes contratantes é a condição de legitimação do pacto social. As condições do contrato, quando bem compreendidas, reduzem-se a uma só: cada associado aliena todos os seus direitos à comunidade. Assim, todos ficam em condição de igualdade e por isso, ninguém se interessa por tornar esta condição onerosa aos demais. O corpo soberano que emerge depois do contrato é o único a

determinar o funcionamento da máquina política. O contrato pode permitir inclusive a forma de distribuição da propriedade. Isto garantiria as condições de realizar a liberdade civil, a conjugação perfeita entre liberdade e obediência: “*obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade*” (idem p.196). Um povo é livre, quando tem condições de produzir suas leis num clima de igualdade. A liberdade é possível pela submissão à vontade geral, da qual é partícipe.

A liberdade conquistada precisa permanecer ou se refazer a cada instante e para que um corpo político se desenvolva não basta um ato de vontade é preciso que esta vontade se realize. Por isso, é necessário criar mecanismos adequados a esta finalidade e esta é uma tarefa do corpo administrativo do Estado. Para Rousseau, o corpo administrativo do Estado, como funcionário do soberano, é um órgão limitado pelo poder do povo. Independente da forma de governo, o povo pode manter-se como soberano, desde que o soberano instituído se caracterize como funcionário do povo. No entanto, ele alerta que a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o governo tende a ocupar o lugar do soberano, usurpando-lhe o poder, invertendo os papéis.

Rousseau dedica muita atenção à questão da representação política. Intransigente quanto a legitimidade da ação política, ele não admite a representação ao nível da soberania. “No momento em que o povo se dá representantes, não é mais livre, não mais existe”. A vontade de quem delega desaparece. Por isso, a soberania é inalienável, mas mesmo assim, reconhece a necessidade de representantes no nível de governo. Porém alerta que não se deve descuidar dos representantes, pois eles tendem a agir em nome de si mesmos. Seria necessário trocá-los com frequência.

O autor conclui o texto colocando alguns questionamentos sobre a abrangência, pertinência e consistência das ideias de Rousseau. Seria o *dever ser* da ação política proposta por Rousseau, a proposição de um outro tipo de sociedade e desta forma estaria acreditando numa prática política transformadora? Seria possível emergir da servidão para a liberdade? Indica ainda, que nos próprios textos de Rousseau detecta-se uma certa descrença nesta possibilidade.

Para os revolucionários franceses de 1.789, que viviam um momento excepcional de febre e fervor revolucionário, o *Contrato Social* constituiu-se numa espécie de manual de ação política, mas não se pode perder de vista o caráter de excepcionalidade daquele momento. O *Contrato Social* é uma análise cuidadosa do modo de funcionamento da engrenagem política e das condições de sua legitimidade e por isso, Rousseau tem muito a dizer aos povos em tempos de regularidade e no vigor das leis.

Milton Meira do Nascimento inclui no texto uma detalhada cronologia da vida, das vicissitudes e da obra de Rousseau e anexa ao seu texto um longo trecho do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e vários capítulos do *Contrato Social* com suas respectivas notas explicativas.

“*O Federalista*”: *Remédios Republicanos para Males Republicanos*, apresentado por **Fernando Papaterra Limongi**, consiste num conjunto de artigos, publicados na imprensa de Nova Iorque, em 1.788, que tinha como objetivo contribuir para a ratificação da Constituição dos Estados Unidos, que havia sido elaborada em 1.787, onde se propunha a constituição da Federação em substituição os artigos que estabeleciam a Confederação, firmados logo depois da Independência. Esses artigos tinham como objetivo explicar a nova Constituição e refutar as objeções que seus opositores faziam.

A autoria dos artigos só foi revelada depois da morte de um de seus autores. Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, embora haja controvérsias, escreveram respectivamente 51, 29 e 5 artigos. Eles estiveram fortemente ligados à luta pela independência dos Estados Unidos, lideraram o movimento que culminou na convocação da Convenção Federal e foram membros dela. A James Madison é creditada a maior contribuição na elaboração das Constituições. Depois da ratificação da Constituição “os federalistas” têm presença destacada na política e no governo dos Estados Unidos.

Os artigos de “O Federalista” explicitam a teoria política que fundamenta o texto constitucional. Constituem-se numa contraposição às ideias de Maquiavel, Montesquieu e Rousseau que apontavam uma incompatibilidade entre governos populares e tempos modernos e entendiam que a monarquia era a forma mais adequada à realidade da época. Consideravam que as condições ideais para os governos populares: os pequenos territórios, cidadãos virtuosos e surdos aos interesses materiais, não mais existiam.

A defesa da ratificação da Constituição é o ponto de unidade entre os três autores, que consideravam que ela continha um ordenamento político superior ao vigente, no entanto, mantinham perspectivas diferentes sobre vários pontos. Procuraram desmentir os dogmas arraigados da longa tradição. Procuraram demonstrar, que era exatamente o espírito comercial da época e o aumento do território, as condições ideais para a implantação de governos populares. Abandonaram os exemplos da antiguidade e elaborou-se uma teorização moderna.

A crítica à fragilidade do papel do governo central, estabelecido na Constituição da Confederação, é um dos eixos que estruturam as ideias dos federalistas. Hamilton, no número 15 de “O Federalista” discute a necessidade de dotar um governo central da competência de baixar leis, de instrumentos para aplicá-las e de instrumentos para punir quem não as atendiam. Na Constituição da Confederação, a responsabilidade pela punição cabia aos estados confederados, embora as leis pudessem ser emanadas do poder central.

A tese defendida por Hamilton é que a união deveria estender seu raio de ação diretamente aos cidadãos e não, apenas, pela intermediação dos Estados Confederados. Assim, Hamilton tentava compatibilizar as qualidades positivas dos Estados grandes com a liberdade possibilitada pelos Estados pequenos. A confederação demonstrava a experiência histórica, foram levadas à ruína pelos conflitos entre os estados confederados e pela ausência de um poder soberano. A

forma de governo defendida na nova Constituição era original. Para Madison, no número 38 de “O Federalista” ela é a composição dos princípios definidores de um governo nacional e de um governo federal.

Para Hamilton, a concepção federativa estendia a ação do governo central aos indivíduos e estabelecia a convivência de dois entes estatais de estatura diversa. A órbita da ação dos Estados federados era definida pela Constituição da União. O Estado nasce de um pacto político entre os Estados Federados. Este pacto favorece o desenvolvimento comercial, formando uma nação de grande extensão territorial e, que não dependeria de grandes efetivos militares.

O tema central de “*O Federalista*” é o de estabelecer controles bem definidos sobre os detentores do poder. Madison considera que a necessidade de governo se estabelece em função da natureza humana. Porque a sociedade é formada de homens e não de anjos. Ora, o governo é feito de homens que recebem a autoridade que a sociedade lhes confere. São, também, homens e não anjos. Daí a necessidade de controle. Quando se institui um governo a primeira preocupação é habilitar o governante a controlar os governados e depois, obrigá-lo a controlar-se a si mesmo. Donde decorre que, as estruturas internas de governo devem ser estabelecidas de tal forma que funcionem como uma defesa contra a tendência de que o poder venha a se tornar arbitrário e tirânico (idem p. 249).

No tema sobre a separação dos poderes “O Federalista” acompanha a tradição do pensamento liberal e ao afirmar que um poder só pode ser contido por outro poder, se aproxima do pensamento de Montesquieu, da separação dos poderes. Distingue-se da perspectiva de Montesquieu ao rejeitar a tese do *governo misto*, (poder distribuído entre a realeza, a nobreza e povo) já que para a realidade americana essas condições estavam ausentes. No entanto, a tese do *governo misto* encontra-se construída a partir de medidas constitucionais, que garantiam a independência entre os três ramos de poder e a possibilidade de eles frearem-se mutuamente. Esta organização não se funda na virtude dos homens, mas na consciência de que os homens são guiados por interesses e ambições pessoais.

O poder assim distribuído, no entanto, não se constitui em garantia de que uma das instâncias de poder se sobreponha a outra. O poder mais ameaçador seria poder legislativo, pois é dele que emanam as leis e, por isso, são necessárias medidas capazes de frear o seu poder. A instituição do Senado como uma segunda câmara, compostas por princípios diversos, poderia cumprir esta função. Outra alternativa é reforçar os outros poderes, daí a proposição de Hamilton de atribuir à Corte Suprema a interpretação final da Constituição. Esta proposição, embora não tenha sido privilegiada pelos federalistas, acabou sendo incorporada às prerrogativas da Corte Suprema.

Montesquieu e Rousseau afirmavam que a estabilidade das democracias baseava-se na virtude dos cidadãos e esta se fundava na igualdade destes. Este postulado que pressupunha a inexistência de interesses diferenciados em função do lugar social dos cidadãos, pois a existência desses provocaria a existência de facções o que inviabilizaria um governo popular.

Madison inverte esta lógica e vai considerar que as facções surgem do próprio desenvolvimento das faculdades humanas – crenças, opiniões, distribuição da propriedade – e decorrem da liberdade do homem de disporem de seus próprios direitos. Proteger este direito é o objetivo primordial de um governo. Assim, se não é possível a emergência de facções, para evitar que uma se sobreponha a outra anulando, institui-se o princípio da maioria. Daí que, as dificuldades apontadas por Montesquieu e Rousseau de que nas grandes nações um governo popular e democrático era inviável, se torna condição de realização desta possibilidade.

Num grande território, as facções deveriam ser estimuladas, pois quantas mais houvesse e quanto mais distribuídas pelo território, mais difícil seria alguma delas lograr, articular a maioria para exercer o domínio. Esse cenário, segundo Madison, não só compatível com um governo popular, mas é o mais apropriado para o seu sucesso e é condição a instituição da República.

O autor anexa a seu texto cinco artigos de Hamilton, um de Jay e cinco de Madison extraídos de *The Federalist Papers* de Alexander Hamilton, James Madison e John Jay com tradução de Cid Knipell Moreira.

Volume 2

Este volume reúne os clássicos do pensamento político do século XIX e tem como objetivo introduzir estudantes universitários e outras pessoas interessadas no estudo do pensamento político que marcou este século, e cujas ideias não só influenciaram as reflexões, como também, as formas que assumiram os estados e as sociedades sob o influxo dessas ideias. Visa oferecer uma orientação segura por meio de comentadores que ajudarão os estudantes a se relacionarem com os textos originais desses clássicos.

Observa Weffort: “como bem o sabem os professores com experiência no ensino da teoria política e da história das ideias políticas, ler os clássicos, diretamente, sem intermediários, é a melhor maneira de tomar contato com eles” (opus cit., p. 8). Em atenção a esse critério, o leitor encontrará nesta obra textos escolhidos, que se acredita essenciais para a compreensão de cada um dos pensadores tratados neste volume.

Sete autores, professores universitários, apresentam um clássico do pensamento político com a preocupação de incentivar a leitura, diretamente destes, sem intermediários. O texto do comentador apresenta um panorama da obra do autor clássico, e logo em seguida trechos selecionados.

Burke: a continuidade contra a ruptura é apresentada por **Maria D`Alva Gil Kinzo**. Segundo a autora “Edmund Burke é considerado o fundador do conservadorismo moderno”. Ele foi um crítico da Revolução Francesa de 1789, embora ele não tenha escrito um tratado sobre a teoria política, escreveu uma série de cartas e discursos, mas de forma assistemática que acabou dificultando uma adequada abordagem de seu pensamento”.

A autora apresenta Burke (1729-1797) dentro de um contexto histórico: “já despontavam na Inglaterra sinais do grande surto econômico provocado pela Revolução Industrial; significa, também, colocarmo-nos em um país onde há quase um século ocorrera a derrocada da monarquia absolutista, e onde a ordem capitalista já se tornara parte do *status quo*, instaurada como foi na Inglaterra por um processo de acomodação progressiva do novo na velha ordem tradicional” (opus cit., p. 17)

Ao analisar a situação política de sua época, Burke “argumentava no sentido de mostrar que as ações de Jorge III chocavam-se com o espírito da Constituição; e denunciava como prática de favoritismo o critério pessoal na escolha dos ministros”. Combatendo a camarilha do rei, Burke defendia a escolha dos membros do ministério segundo bases públicas, isto é, através da aprovação do Parlamento, que representa a vontade popular (idem. Ibid.).

Ele insurgiu-se contra as investidas da Coroa Inglesa que tentava aumentar o seu poderio interno e externo. Denunciava também o movimento revolucionário de 1789 pelo abuso do poder em prejuízo da liberdade. Assim, questionava o caráter racionalista e idealista do movimento, enquanto este deslegitimava os valores tradicionais. Tanto a Independência americana como a Revolução Francesa são questionadas, porque o que estava colocado nestes movimentos era o espírito de liberdade que estava encarnado nas instituições inglesas.

A ação política de Burke leva em consideração as circunstâncias em que os problemas estão envolvidos. “São as circunstâncias que fazem com que qualquer plano político ou civil seja benéfico ou prejudicial para a humanidade” (citado, in opus cit., p. 20). Com isso ele quer dizer que os princípios abstratos não podem ser aplicados na solução de problemas políticos reais. A sua objeção à Revolução Francesa, é por ter sido ela motivada por princípios abstratos como a liberdade e a igualdade.

Na visão de Burke “estado e sociedade fazem parte da ordem natural do Universo, que é uma criação divina. Deus criou um Universo ordenado, governado por leis eternas. Os homens são parte da natureza e estão sujeitos às suas leis. Estas leis eternas criam as suas convenções e o imperativo de respeitá-las; regulam a dominação do homem pelo homem e controlam os direitos e obrigações dos governantes e governados. Os homens, por sua vez, dependem um dos outros, e sua ação criativa e produtiva se desenvolve através da cooperação. Esta requer a definição de regras e a confiança mútua, o que é desenvolvido pelos homens, com o passar do tempo, através da interação, da acomodação mútua e da adaptação ao meio em que vivem” (idem., p. 20).

Desse entendimento Burke assinala três pontos importantes: a) a sociedade tem uma essência moral, um sistema de mútuas expectativas, deveres e direitos sociais; b) a sociedade é natural e os homens são por natureza sociais; c) a sociedade não só tem origem divina, mas é divinamente ordenada. O que significa dizer que ele tem um apreço grande pelo Estado. O “estado é uma associação de toda ciência, de toda arte, de toda virtude e de toda perfeição”. Segundo, Maria D’Alva, estaria aqui a origem de sua defesa da continuidade, sua reverência à tradição social e constitucional” (idem., p. 21).

O pensamento político de Burke é uma defesa da Constituição Inglesa. Primeiro porque ela representa um pacto voluntário pelo qual uma sociedade é criada. Segundo, ela personificava a tradição, porque representa a progressiva experiência do homem; e sua defesa significava defender o arranjo político instaurado a partir da Revolução de 1688, que garantia o equilíbrio entre a Coroa e o parlamento.

E, finalmente, a autora ressalta a importância assinalada por Burke aos partidos políticos, peça essencial de um governo livre. Burke entende o partido como “um grupo de homens unidos para a promoção, através de seu esforço conjunto, do interesse nacional, com base em algum princípio determinado com o qual todos concordam” (citado, opus cit., p.22).

É considerado um expoente do pensamento conservador, porque por um lado, ele encarnava a ordem moral de origem divina; é um fiel defensor da hierarquia social, das prescrições, dos direitos herdados da continuidade histórica da sociedade Inglesa; por outro, ele é o crítico das ideias e práticas da Revolução Francesa. Nesse sentido, é o defensor da continuidade da história e contra a ruptura provocadas pelas revoluções.

Kant: a Liberdade, o Indivíduo e a República, de **Regis de Castro Andrade**. O autor apresenta o pensamento de Kant (1724-1804) de forma sucinta. Kant apreende as condições de inteligibilidade do mundo e da vida moral que refletem no espírito e nas letras de uma Europa em crise. No tópico primeiro, “a filosofia da moral e a dignidade do indivíduo”, Regis de Castro Andrade irá refletir sobre o conhecimento racional e as leis próprias do conhecimento. A moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis, então a ação moral boa seria a que obedece unicamente à lei moral em si mesma. Esta seria estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como um postulado da vida moral.

A filosofia Moral “é dividida em duas partes. A primeira diz respeito à justiça; a segunda, à virtude. Ambas tratam das leis da liberdade, por oposição às leis da natureza” (opus cit., p. 51). A palavra-chave para entender a filosofia moral de Kant é a dignidade do indivíduo. Diz o autor “a dignidade (valor intrínseco, sem equivalente ou preço) do homem está em que, como ser racional, não obedece senão às leis que ele próprio estabeleceu” (idem, *ibid.*). Para ele, toda a filosofia de Kant, “do direito, da política e da história repousa sobre a concepção dos homens como seres morais; eles devem organizar-se segundo o direito, adotar a forma republicana de governo e estabelecer a paz internacional, porque tais são comandados *a priori* da razão, e não porque sejam úteis” (idem. *Ibid.*).

O que é o dever? É a norma moral. Ela tem a forma de um *imperativo categórico*. Tu deves agir desde que “aja sempre em conformidade com o princípio substantivo, tal que, para você, ele deva ao mesmo tempo transformar-se em lei universal” (citado, opus cit., p. 52). Isto é, os motivos materiais de nossas ações serão, pois aceitos ou rejeitados segundo possamos ou não desejar que se constituam em leis inteiramente vinculantes. O ponto de partida da filosofia kantiana é que o homem é um ser racional, e tem um fim em si mesmo. Por isso, ele é o autor das leis que observa. E obedecer às próprias leis é ser livre.

A obediência se dá em virtude da vontade. A vontade é determinada, apenas pela forma da lei, e, por consequência, independente do estímulo empírico, deduz-se que ela seja livre; por isso a liberdade e a lei prática incondicionada mantêm entre si uma correspondência recíproca. Essa lei para Kant é o imperativo categórico. Kant fala também dos hipotéticos que estão subordinados a determinadas condições, enquanto o imperativo categórico é inteiramente desvinculado de qualquer condição. O imperativo categórico contém a forma da razão, a razão pensante nele implicada é, por si mesmo, prática, dando ao homem uma lei universal de conduta. O imperativo categórico afirma a autonomia da vontade: princípio de todas as leis morais.

Então, a liberdade, em Kant, é agir segundo as leis. Os homens somente serão livres quando causados a agir sob a tutela das leis. Isso só é possível em virtude da vontade, pois essa não é determinada por leis da natureza. Este é o conceito positivo de liberdade. Liberdade como autonomia ou como a propriedade dos seres racionais de legislarem para si próprios. É dessa fundamentação que Kant elabora a doutrina do direito.

Kant define o direito como “o corpo daquelas leis susceptíveis de tornar-se externas, isto é, externamente promulgadas” (citado, opus cit., p.54). As leis podem ser morais ou jurídicas. Em ambos os casos, o fundamento é a autonomia da vontade, mas é o fundamento moral que é a constituição do direito. Assim, Kant evidencia o seu interesse não pelo direito positivo, mas na ideia, ou no conceito universal *a priori* do direito cujo objeto é a sociabilidade. A liberdade defendida por Kant requer a coerção no caso de um violar o direito do outro. Duas são as condições para o uso justo da coerção. A primeira: “se um certo exercício da liberdade é um obstáculo à liberdade (de outrem) segundo as leis universais (isto é, se é injusto), então o uso da coerção para opor-se a ele... é justo . A segunda decorre da universalidade das leis violadas: a coerção só é justa quando exercida pela vontade geral do povo unido numa sociedade civil” (opus cit., p. 56).

Kant distingue lei natural de lei positiva. Também entre direitos inatos e direitos adquiridos. Assim, “as leis naturais se deduzem de princípios *a priori*; elas não requerem promulgação pública e constituem o direito privado. As leis positivas expressam a vontade do legislador. São promulgadas e constituem o direito público” (idem. Ibid.). O que fundamenta o direito privado é a posse física e a posse inteligível, por isso, no estado natural “não há nele um juiz com competência para decidir com força de lei as controvérsias sobre direitos. Por essa razão, a posse de jure no estado de natureza é sempre provisória. Para que seja definitiva ou peremptória, deve ser garantida por uma autoridade superior (idem. p. 57).

Tanto o direito público, como o direito positivo são os instrumentos que regulam os negócios privados (justiça comutativa) e das relações entre a autoridade pública e os cidadãos (justiça distributiva). Então, sociedade civil é a forma de se relacionarem em conformidade com as leis, publicamente, promulgadas. A sociedade civil é denominada de Estado (*civitas*) enquanto se referem ao mesmo objeto, cidadãos. No estado de natureza os homens tendem a hostilizar-se, a passagem ao estado civil, é um imperativo moral e por isso *a priori* da razão humana. Isto porque o estado civil é a realização da ideia de liberdade tanto no sentido negativo quanto no positivo.

Para Kant a base da legitimidade é o consenso que se estabelece entre os homens. O consenso é o suposto teórico necessário. O contrato é uma ideia. O estado existe e na ideia de contrato se fundamenta, por imperfeito que ele seja: dele procuram aproximar-se e dele participam. Deduz-se, assim, a negação do direito de resistência ou de revolução, pois os cidadãos não podem opor-se aos seus governantes em qualquer hipótese. A teoria de Kant estabelece a obediência às leis vigente ainda que elas sejam injustas.

O Estado é um instrumento necessário para a liberdade dos indivíduos. Ao Estado compete promover o bem público, que é a manutenção da juridicidade das relações interpessoais. O Estado estabelece leis que visam à felicidade dos homens. Para garantir a felicidade não basta uma Constituição civil, mas um Estado jurídico, o povo, uma república.

Os membros da sociedade civil são caracterizados pela autonomia (capacidade de conduzir-se segundo seu próprio arbítrio), a igualdade perante a lei (não se diferenciam entre si quanto ao nascimento e a fortuna), independência (capacidade de sustentar-se a si próprio). Essa concepção de cidadania tem por base os direitos inatos, a liberdade e a igualdade. Assim, nesta sociedade a melhor forma de Estado é a república e ela funda-se na Constituição. A legitimidade da Constituição se deve à manifestação da vontade do povo e não à vontade de indivíduos ou grupos particulares. Cada pessoa tem a posse do que é seu peremptoriamente, visto que pode valer-se da coação pública para garantir seus direitos.

Dessa forma, no plano da história, a humanidade progride. O progresso humano só pode ser um aperfeiçoamento moral. A Revolução Francesa parecia despertar um entusiasmo nos corações dos espectadores de seu tempo, pois aí se escolhia o lado da justiça e o da república como a melhor Constituição, pois esta obstaculizava a guerra ofensiva.

O progresso se apresenta como a passagem do estado de tutela à maioria, isto é, o aprendizado da razão. Então, a história universal é a história natural do progresso da razão. Esse progresso é, sobretudo contraditório, pois a humanidade avança por efeito da contraposição das opiniões, dos interesses particulares e dos interesses nacionais. Neste sentido, a história se desenvolve segundo a lei natural do progresso moral, mas a intervenção política deliberada, segundo a razão, faz-se necessária, para evitar os impactos da violência da história.

Segundo Kant, os homens devem ser instruídos da necessidade *a priori* da paz. Os indivíduos estão incumbidos de constituir-se em sociedades civis e é dever do Estado, enquanto pessoas morais, pactuar o fim das hostilidades de acordo com a razão e estabelecer, dessa forma a comunidade jurídica internacional.

Hegel: O Estado como Realização Histórica da Liberdade, de **Gildo Marçal Brandão**, apresenta um panorama do pensamento de Hegel. Segundo ele “é difícil selecionar Hegel. Entre agredir o seu pensamento pinçando aqui e ali frases que, fora de contexto e encadeamento argumentativo, restariam curiosas e obscuras, e dar um pequeno, mas tanto quanto possível, “completo” texto” (opus cit., p. 105). Ele toma os

parágrafos 535 a 552 que tratam do Estado na *Enciclopédia das ciências filosóficas* como ponto de partida para reconstruir a concepção da teoria política de Hegel.

Um elemento importante desta teoria é o conceito de sociedade civil. Observa o autor que, “do ponto de vista, o Hegel da Filosofia do direito é o primeiro – e não Marx – a fixar o conceito de sociedade civil como algo distinto e separado do Estado político, distinção apenas pressentida pelos pensadores contratualistas e que substitui, deslocando e subvertendo os seus conteúdos, tudo o que estes filósofos elaboraram através dos conceitos de estado de natureza e estado civil” (idem, *ibid.*). A sociedade civil é o lugar da economia, onde os indivíduos realizam as suas necessidades por meio do trabalho, da divisão do trabalho e da troca. É a esfera dos interesses privados, corporativos e dos conflitos.

O Estado se contrapõe à sociedade civil. Ele é a esfera dos interesses públicos e universais, no qual aquelas contradições estão mediatizadas e superadas. Segundo o autor, então “o Estado não é expressão ou reflexo do antagonismo social. A marca do Estado é a unidade. Ele traz o indivíduo à sua realidade efetiva e corporifica a mais alta expressão da liberdade” (idem., p. 106).

Utilizando-se do pensamento de Norberto Bobbio (filósofo italiano), afirma que “a sociedade civil não engloba apenas a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo” (idem.*ibid.*), isto por um lado e por outro, a esfera pré-estatal é historicamente produzida e não simplesmente um estado de natureza. Bobbio entende que a sociedade civil está dentro do Estado, pois ela se desenvolve no Estado, porque não há história fora do Estado.

A elaboração da teoria política hegeliana se posiciona contra a dos contratualistas. Ela, segundo o autor, é “o momento mais alto a que chegou o jusnaturalismo, tradição que modifica radicalmente, subvertendo os seus conceitos, criando novos, construindo um método e uma teoria global sem precedentes” (idem., p. 106).

Na teoria contratualista o indivíduo é o princípio e o fim da vida social. O Estado aparece como um pacto entre o indivíduo e a sociedade. A tarefa do Estado é garantir a propriedade individual e a propriedade privada. Dessa forma, a teoria contratualista não explica por que o Estado pode exigir do indivíduo o sacrifício da própria vida em benefício da preservação do todo. Assim, ao fazer do interesse particular do indivíduo o conteúdo do Estado, ele está, segundo Hegel, confundindo Estado e sociedade civil.

Hegel opera uma inversão da teoria contratualista. Na filosofia do direito no parágrafo 256 diz ele: “a associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, o destino dos indivíduos é viver uma vida universal”. Hegel deixa claro que o Estado é a totalidade orgânica de um povo. Ele não é um agregado de vontades arbitrárias, mas a força associativa do conjunto da relação do todo com as partes. Não é por acaso, que a teoria contratualista toma como modelo de constituição do Estado e da passagem do estado de natureza para o estado civil, o contrato, figura do direito privado. Para Hegel, quem deve estar na base do Estado não deve ser o contrato, mas a vontade universal.

Um dos elementos característicos de Hegel é a contraposição entre princípios supra-históricos e a história. Em virtude dessa contraposição, ele compreende o Estado como ele é, e não como fazem os contratualistas, como ele deve ser. Conseqüentemente, ao construir a teoria do contrato, os contratualistas pressupõem a existência de indivíduos iguais e livres vivendo dentro ou fora da sociedade e da história.

Hegel teoriza o Estado real. A sua ambição não era construir uma filosofia da história, mas uma filosofia enquanto expressão especulativa da própria história, daí, segundo o autor, “a crítica impiedosa a realização prática do jusnaturalismo especialmente em suas vertentes rousseauiana e robespierriana” (idem., p. 108). O autor cita o parágrafo 258 da Filosofia do Direito de Hegel: “Conquistando o poder, estas abstrações produziram por um lado o espetáculo mais grandioso mas...., como não são senão abstrações sem ideias, engendraram, nesta tentativa os acontecimentos os mais horríveis e os mais cruéis”.

Para Hegel é o todo que constitui a parte. O viver coletivo e universal é que constitui o dever mais alto do indivíduo. Ele entende o homem como um *zoon politikon*. Hegel acreditou na possibilidade de restaurar a pólis grega. Depois ela será abandonada, descobrindo que a marca da modernidade é a liberdade e a autonomia da pessoa privada, que só aparece interiormente com o cristianismo e exteriormente com o mundo romano. Mas, estes só foram capazes de pôr uma universalidade abstrata diante de uma pessoa abstrata. Na modernidade é que a particularidade se emancipa. Ela toma consciência de si e se universaliza. Assim, o Estado moderno é um todo que subsiste na e através da mais extrema autonomização das partes.

Hegel pensa a liberdade concreta. A propósito ele observa que: “o Oriente sabia e sabe que somente um é livre, o mundo grego e romano, que alguns são livres, o germânico sabe que todos são livres”: liberdade que se realiza historicamente. Ela está na base das formas de governo. Hegel retoma assim a classificação de Montesquieu: “em consequência, diz, a primeira forma que temos na história universal é o despotismo, a segunda, a democracia e aristocracia, a terceira, a monarquia”. O que distingue uma forma da outra é a maior ou menor complexidade da sociedade e, segundo Norberto Bobbio, isto faz com que cada Estado tenha uma e somente uma Constituição, a que corresponde o “espírito do povo”.

Assim, para Hegel não existe liberdade em geral, mas a existência de determinada coerção que varia historicamente. Hegel cita o exemplo da Revolução Francesa, pois ela colocou o problema da realização política da liberdade, mas não o resolveu, porque a liberdade concreta exige que esta se eleve à consciência da necessidade, à compreensão do que a realidade é, porque o que é, é a Razão.

Hegel está preocupado em apreender o Estado tal como ele é, uma realidade histórica, inteiramente mundana, produzida pela ação dos homens. Hegel não só constrói uma teoria do Estado legítimo, mas uma nova justificação racional do Estado. Atribuindo ao Estado as características da própria razão. Assim, o Estado é “a realidade em ato da ideia ética”, bem como, “o absoluto no qual a liberdade encontra sua suprema significação”.

O sistema de Hegel sofreu duros golpes da crítica. Sua escola se divide numa esquerda e numa direita. A esquerda utiliza em Hegel o método dialético para ler a realidade, enquanto a direita se fez valer dos conceitos e das ideias para ler a realidade.

Um Hegel “conservador” foi fixado por Rudolf Haym, em *Hegel e seu tempo* (1857) para esse autor Hegel seria um apologeta da restauração prussiana. Ele não só justifica o estado de coisa existente na Alemanha *junker*, mas toda e qualquer forma de conservadorismo e quietismo político.

Um Hegel crítico, segundo o nosso autor, uma “tentativa mais ousada e polêmica foi aquela realizada por Georg Lukács, num livro escrito na década de 30 sobre “*o jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*”, ele não nega a progressiva conservadorização da teoria hegeliana, embora entenda, na reflexão sobre a Revolução Francesa na *Fenomenologia do Espírito*, o que para a crítica é sobretudo um retrocesso, para Lukács é uma “reconciliação com a realidade que permite a Hegel perceber e formular com clareza e acuidade e amplitude até então inigualáveis os problemas da sociedade europeia de seu tempo” (idem p. 114.)

Tocqueville: Sobre a Liberdade e a Igualdade de **Célia Galvão Quirino**. Segundo a autora para falar de Tocqueville deve-se falar da questão da liberdade e da igualdade e por força deve-se discorrer sobre a democracia. Esse é um tema herdado do jusnaturalismo e do contratualismo. Essa questão é o ponto central para ele da nova ciência política. Quando Tocqueville analisa o que ocorre nos Estados Unidos e nos países europeus, segundo a autora, “trabalha com a especificidade dessas realidades, considerando tanto a história política e social de cada um, quanto as várias contradições do presente” (opus cit., p. 151.)

Os seus estudos dizem respeito às realidades concretas. Ele escreve desde os costumes, hábitos de um povo e sua organização social, passando pela estrutura de dominação políticas e das relações do Estado com a sociedade civil. Enfrenta o desafio lançado pelos contratualistas: liberdade e igualdade não como categorias contraditórias. A questão é: o que fazer para que o desenvolvimento da igualdade irrefreável não seja inibidor da liberdade, podendo por isso, vir destruí-la?

Em primeiro lugar, Tocqueville identifica igualdade com a democracia. Em segundo lugar, ao entender liberdade e igualdade de forma não contraditória, no processo de igualação deve prevalecer a liberdade, pois a democracia se realiza com liberdade. Estas duas visões estão presente na sua obra *A democracia na América*, publicada em 1835 e 1840. O conceito de democracia é o conceito central da obra. Segundo a autora “ao elaborar esse conceito de democracia, Tocqueville acaba por apresentá-lo como um processo de caráter universal, porque ele não só surgiu e se desenvolveu nos Estados Unidos, mas porque o processo democrático, que ele define

como um constante aumento da igualdade de condições diz respeito a toda a humanidade” (idem., p. 152).

Nesse sentido, pode-se concluir que a democracia é vista como providencial, pois, ela seria a própria vontade divina se realizando na história da humanidade. E, a ação política povo é que se encarrega de desenvolver a democracia realizando o processo igualitário entre os países.

Tocqueville deixa claro que a democracia não deve ser compreendida como apenas a igualdade econômica, mas também, na igualdade cultural e política e é aí que se assenta sua ideia de que no desenvolvimento do processo democrático um povo se torna cada vez mais homogêneo. Daí a necessidade de compreendê-la dentro das igualdades de condições para os diferentes indivíduos de uma sociedade. Tocqueville enfatiza os elementos culturais, pois segundo ele, esses fatores são geradores de igualdades. Em virtude desses fatores é que a democracia está “sempre associada a um processo igualitário que não poderá ser sustado, desenvolvendo-se também diversamente em diferentes povos, conforme suas variações culturais” (idem., p. 155).

Com o aparecimento de uma sociedade de massa, Tocqueville vê no desenvolvimento democrático dois riscos: uma tirania da maioria e o surgimento de um Estado autoritário-despótico. No primeiro caso, trata-se do temor de uma cultura igualitária de uma maioria destrua as possibilidades de manifestação de minorias ou dos diferentes; no segundo caso, o Estado aos poucos irão tomando para si todas as atividades. Esse Estado começará por decidir sozinho sobre todo assunto público, mas aos poucos irá também intervir nas liberdades fundamentais dos indivíduos. Este risco está fundado no individualismo, alimentado pelo desenvolvimento do industrialismo capitalista, onde o interesse mais alto é o lucro, a riqueza. Isto leva um distanciamento do indivíduo dos interesses pelas coisas públicas.

Esses riscos podem ser evitados, por um lado, através da atividade política dos cidadãos e, por outro, pela existência e manutenção de instituições que podem dificultar o surgimento de um Estado autoritário. Mas, é a fraqueza do exercício da cidadania que propicia o desenvolvimento da centralização administrativa, levando a maior concentração de poder do Estado. Além do que, a existência de instituições que levem os cidadãos a se associarem para defender os seus direitos obriga, de alguma forma, a uma maior descentralização administrativa. Segundo a autora “embora as instituições de caráter liberal possam ajudar a manutenção das liberdades fundamentais, é na ação política dos cidadãos que está posta a garantia de sua real existência na democracia” (idem., p.157).

O drama dos tocquevillianos é, portanto, buscar a solução sobre a “questão da preservação da liberdade na igualdade. Por um lado o processo igualitário é inegável e apresenta perigos constantes de ameaça à liberdade; por outro, a liberdade, mesmo a que já tenha sido conquistada, é frágil e a qualquer momento pode ser destruída” (idem., p. 158).

A visão da política de Tocqueville passa pela harmonia da igualdade com a liberdade. Conseqüentemente, a solução da desigualdade só se dá na medida em que os cidadãos estejam sempre alertas e ativos na defesa da liberdade, que eles próprios

procurem lutar em defesa de seus ideais liberais: ensino livre, liberdade de imprensa, descentralização, libertação dos escravos nas colônias, e sobretudo, equilíbrio entre os poderes do Estado e os direitos da cidadania.

A obra de Tocqueville, segundo Célia Galvão, “surge aos nossos olhos como um grande manifesto liberal ao povo francês. Para ele, a Revolução Francesa não acabou, ela foi parte de um processo mais duradouro de democratização. E depende apenas do povo francês atingir um Estado igualitário na liberdade, ou na tirania” (idem., p. 160). Pois, “as nações de hoje não poderiam impedir que no seu seio as condições não fossem iguais; mas depende delas que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias” (Tocqueville, Apud., Célia, p.160)

Stuart Mill: Liberdade e Representação, de **Elizabeth Balbachevsky**. As grandes transformações, em particular a Revolução Industrial, da segunda metade do século XVIII, foram vividas por Stuart Mill. O cenário da vida de Stuart Mill é o da expansão da estrada de ferro inglesa que se estende por todos os continentes consolidando, assim, o maior Império. Em consequência dessa expansão temo o surgimento de uma classe operária, da burguesia industrial e financeira e a universalização da economia de base monetária.

Essas mudanças econômicas foram importantes, mas também o foram, as políticas daquele país. O resultado disso por um lado, foi a constituição de um conjunto de instituições capazes de canalizar e dar voz à oposição; e por outro, o alargamento das bases sociais do sistema político. Observa a autora, “toda a sociedade enfrenta uma questão crucial: quais os critérios que irão presidir a alocação da riqueza e os valores socialmente produzidos. Isto significa que o político move a sociedade. Ele pode ser no máximo abafado, mas nunca eliminado. Esta é a grande invenção da modernidade” (opus cit., p. 192).

Em segundo lugar, no que se refere ao alargamento das bases, observa a autora “a Inglaterra do século passado, este último processo se realizou mediante a expansão da participação eleitoral. As reformas eleitorais universalizaram o direito de voto, resultando na constituição de partidos eleitorais” (idem., ibid.).

Na época de Stuart Mill, observa “o que desafiava a imaginação das elites políticas inglesas era a incorporação “pacífica” da massa de trabalhadores depauperados pela industrialização, que batia às portas do sistema político” (idem., p.193), e assim, a solução encontrada pelo governo Inglês foi a de não confiar em mobilizar as forças políticas do campo contra a cidade, em arregimentar vastas massas camponesas e pequenos comerciantes contra os operários, até porque a classe trabalhadora na Inglaterra era a mais numerosa.

A obra de Stuart Mill retrata essa realidade social. Mas, ela vai desde o utilitarismo radical até a fase democrática, defensora do sufrágio universal. A sua

trajetória intelectual é autodidática, nunca frequentou uma escola. Publicou entre outras obras: “*Princípios de Economia Política (1848)*” “*Sobre a Liberdade (1859)*” “*Utilitarismo (1863)*” e a “*Sujeição da Mulher (1869)*”. O seu interesse pela política levou-o a participar dela diretamente, disputando uma cadeira como representante por Westminster para o Parlamento.

A discussão política pode ser abordada por diferentes perspectivas. Uma na perspectiva do príncipe, isto é, descendente, de quem vê a sociedade de cima para baixo; outra, na perspectiva ascendente, de baixo para cima, isto é, de quem é alvo do poder. Mas, a época moderna incorporou uma nova dimensão a esta, “aquela que distingue uma concepção organicista do indivíduo e da sociedade da concepção individualista” Para a concepção organicista, o homem é um ser social historicamente determinado, e, não existe um homem em geral. Enquanto, a concepção individualista, o homem vem antes da sociedade. A sociedade é a sua instância política. Esta concepção inverte a relação indivíduo-grupo, fazendo do último um reflexo do primeiro. Estas duas dimensões são úteis para a localização da obra de Stuart Mill.

A obra de Mill vai da posição descendente para a ascendente. Motivo que lhe é atribuído ser o representante do pensamento liberal democrático do século passado. Com ele o liberalismo despede-se de seu ranço conservador. Dessa forma, ele reconhece que a participação política não é, e não pode ser encarada como privilégio de poucos. Está também na aceitação de que, nas condições modernas, o trato da coisa pública diz respeito a todos. Por isso, ele adota o estado liberal de mecanismos capazes de institucionalizar a participação ampliada. Um desses mecanismos, segundo a autora é: “a incorporação dos segmentos populares, para ele a única via possível para salvar a liberdade inglesa de ser presa dos interesses egoístas da próspera classe média” (idem., p. 196).

Observa ainda a autora que não dá para falar de Stuart Mill como um pensador democrata radical, “pois a tirania da maioria é tão odiosa quanto a da minoria. Isto porque ambas levariam à elaboração de leis baseadas em interesses classistas” (idem, ibid.). Assim, o bom sistema representativo é aquele que não permite que qualquer interesse seccional se torne forte o suficiente para prevalecer contra a verdade, a justiça e todos os outros interesses seccionais juntos.

Para tanto, Stuart Mill propõe duas medidas, o voto proporcional e o voto plural. Através do voto proporcional garante-se a representação das minorias. E do voto plural seria o voto com peso diferenciado. Assim, se numa eleição os interesses polarizassem entre classes proprietárias e a dos trabalhadores, o fiel da balança seria o voto das elites culturais com o peso de seu voto superior a 1 (um).

Para compreender o valor que ele atribuiu à democracia é necessário entender a concepção de sociedade e de indivíduo. A base para entender esses dois conceitos é a economia de mercado. Segundo Mill, a natureza humana parece essencialmente pragmática. O homem é um maximizador de prazer e um minimizador de sofrimento. A sociedade é o agregado de consciências independentes, cada qual buscando o seu prazer. O bom governo é aquele que é capaz de garantir o maior volume de felicidade para o maior número de cidadãos. O critério para aferir o bom governo, é: “aumentar a

soma das boas qualidades dos governados, coletiva e individualmente. E aqui funda-se a utilidade da democracia e da liberdade” (idem., 197).

Finalmente, não se pode esquecer que Mill é um utilitarista. Por isso, a liberdade não é um direito natural do indivíduo. Ela é um substrato necessário para o desenvolvimento da humanidade, porque ela torna possível a manifestação da diversidade, a qual, por sua vez, é o ingrediente necessário para se alcançar a verdade.

Marx: Política e Revolução, de **Francisco C. Weffort**. Marx nasceu em 1818, acompanhou os grandes acontecimentos do século XIX, o surgimento do capitalismo industrial, a consolidação das nações, dos Estados modernos e neste contexto a emergência da burguesia e do proletariado. Enquanto, menino ainda, durante os anos 30, vivenciou os acontecimentos ideológicos desses anos, onde o pensamento alemão se encontra sobre a influência dominante de Hegel e de uma Alemanha atrasada que teimava em viver no passado, a despeito das novas ideias vindas de Paris. Estes fatos marcam-no, profundamente, permitindo mais tarde, fazer um acerto de contas com a filosofia de Hegel.

O roteiro do seu pensamento está explícito no “prefácio” de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859. Nesta obra, ele faz uma revisão crítica da filosofia de Hegel. Os primeiros estudos de Marx do chamado período do jovem Marx encontram entre outros: *A Sagrada Família* de 1844, *A Ideologia Alemã*, de 1845, ambas escritas em parceria com Engels. Logo em seguida vem *A Miséria da Filosofia*, 1846-47 e *O Manifesto Comunista*, de 1848. A análise e a crítica da economia capitalista, em especial na sua obra, *O capital*, 1867, representam um período de sua vida de maturidade intelectual. A obra de Marx vem acompanhada de um trabalho histórico importante para a teoria política revolucionária: *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* de (1852) e a *Guerra Civil na França* de (1871), acrescida dos trabalhos, *Salário, Preço e Lucro*, 1865 e *Crítica do Programa de Gotha*, 1875, onde se encontram ideias importantes nascidas das exigências da militância política de Marx.

Segundo Weffort, “o roteiro que vai do direito à filosofia e à economia pode ser entendido também como uma chave do método de Marx e como um critério para localizarmos o sentido que ele atribuiu à política” (opus cit., p. 229). O “guia para a ação” é *O Capital*. A política ocupa um lugar importante no seu pensamento, evidenciada na célebre décima primeira tese sobre Feuerbach: “Os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata agora de transformá-lo”. Antes da crítica da economia, a revolução tem um lugar importante na obra de Marx, pois ela é o momento de ruptura da sociedade e do Estado, uma vez que ela está no horizonte de seu tempo.

Segundo Weffort, o ponto central da teoria política em Marx é a “atualidade da revolução”. Ele viveu em uma Europa revolucionária, ainda sentia os efeitos da Revolução Francesa (1789), das guerras napoleônicas, das revoluções de 1830 e de 1848, da Comuna de Paris, em 1871, coincidindo com a crise de desenvolvimento do

primeiro capitalismo industrial, ou seja, crise de transição para o capitalismo. O século XIX foi na Europa um século de revoluções.

A crise de 1857 não trouxe uma revolução como Marx e Engels esperavam, mas houve mudanças políticas fundamentais, a unificação da Itália e da Alemanha, o fim do império francês e do austro-húngaro. O que está acontecendo são revoluções burguesas. Marx tem um compromisso com a revolução do proletariado. Essa concepção está presente no Manifesto, mas é, sobretudo, na “Crítica da Economia Política” que refletirá sobre a teoria da revolução. Momento em que irá perceber, segundo Weffort que: “a lógica da revolução está embutida na própria lógica das contradições do sistema capitalista” (idem, p. 232), o que permite a Marx falar de unidade entre teoria e prática.

Para dar conta das contradições será preciso entender as relações entre a economia, as classes e a política (Estado) que é parte obrigatória da lógica empenhada em descobrir no movimento real as leis do processo transformador. Daí o sentido, da dialética histórica, dialética racional, contra a “dialética mistificada” de Hegel. Neste sentido, a revolução vai além das manifestações da vontade dos revolucionários, pois ela está inscrita no real e na lógica dialética que é capaz de desvendar seus significados.

Observa Weffort “descrever uma classe é confrontá-la com a sua “tarefa” revolucionária. No caso da burguesia, esta capacidade de expansão destrutiva e criativa acaba por estabelecer as condições de sua própria destruição” (idem., p. 233). Então, se a burguesia estava destinada a criar os seus próprios “coveiros”, também o proletariado estaria destinado a desaparecer, como classe, no curso da sua própria revolução, ele deixaria de existir como classe. Este é o modo de ser do proletariado. Ser o portador de uma sociedade sem classe: a sociedade comunista.

Marx imaginou que a revolução poderia se dar no capitalismo avançado, em países modernos da Europa ocidental, mas ao invés ela ocorreu na Rússia, um país de capitalismo “atrasado”. Isto se Marx tivesse vivido em tempo de presenciar a Revolução Russa, ele teria ficado muito surpreendido. Mas, pergunta Weffort, o que é a revolução? Em primeiro lugar, “não se deve esperar que revoluções venham a ocorrer em épocas de prosperidade geral: as revoluções de verdade só explodem nos períodos em que se chocam entre dois fatores: as forças produtivas (...) e o regime (...) de produção”. Em segundo lugar, “as revoluções são transformações sociais de alcance global, isto é, transformações que dizem respeito à sociedade em conjunto” (idem., p. 237).

Particularmente, nas obras juvenis, Marx faz a crítica ao idealismo hegeliano. A crítica do idealismo traz de modo implícito a crítica das revoluções burguesas e a necessidade de uma nova revolução. Neste período, o problema social na Europa assumia uma dimensão muito grande trazendo enormes prejuízo ao proletariado. A revolução social encontrava expressão no fenômeno do proletariado. A perspectiva de Marx se constrói tanto sobre o idealismo filosófico alemão, quanto sobre a crítica da revolução (política) burguesa. No momento em que Marx faz a crítica das revoluções, e aponta os limites da “emancipação política” ele mostra a necessidade de defender a “emancipação social”, criticando, ao mesmo tempo, a democracia formal.

O conceito de democracia, embora tenha sofrido modificações, não pode ser colocado à margem do pensamento de Marx. Parece que esse conceito dá a continuidade da obra juvenil à da maturidade. Isto é, não há uma ruptura entre elas. Weffort observa que “não se diminui, com isso, a importância dos seus estudos econômicos, os quais, aliás, começam logo a seguir e que portanto, começam também como obras de juventude. Trata-se apenas de reconhecer que as posições materialistas, características do pensamento filosófico do Marx maduro, se elaboram, precisamente, nas obras de juventude, contra Hegel e contra a religião” (idem., p. 238). O que é mais importante para Weffort, é que Marx retira do Estado a condição do demiurgo, pretendida por Hegel, e coloca em seu lugar a sociedade civil.

Embora, Marx não negue a emancipação política, aponta os limites desta. Trata-se de uma concepção abstrata da universalidade dos direitos. Isto porque, a liberdade e a igualdade prometida a todos os homens, nada mais é que uma ilusão da emancipação política. Isto porque “do ponto de vista dos direitos do homem, direitos gerais assegurados pelo Estado, não definem uma igualdade que se deva realizar na sociedade. Antes pelo contrário, pressupõem a desigualdade na economia e na sociedade” (idem., p. 240).

O que é “emancipação social” senão a “emancipação universal?” A emancipação política é a emancipação apenas de uma parte - a burguesia, uma vez emancipada instaura-se a dominação geral desta parte sobre a outra, sobre o conjunto da sociedade. Neste sentido, só a revolução do proletariado seria capaz de realizar a democracia como conteúdo e como forma. A “emancipação social” do proletariado, guardadas suas peculiaridades, pressupõe o fim do trabalho alienado e o fim da propriedade privada. Para tanto, o proletariado deverá dispor de ideias, o que significa dispor dos meios materiais, e ao mesmo tempo, dos meios de produção intelectual. O proletariado está obrigado a dar às suas ideias a forma de universalidade, de representá-las como sendo as únicas razoáveis, as únicas universalmente validas.

Em um prefácio de 1872, assinado com Engels, em “*O Manifesto*”, Marx reafirma os “princípios gerais” do texto de 1848 como “inteiramente acertados”, mas reconhece “alguns pontos deveriam ser retocados”, já que “a aplicação prática destes princípios dependerá sempre e em todas as partes das circunstâncias históricas existentes”. Depois da experiência da Comuna, 1871, “que elevou pela primeira vez o proletariado ao poder político, durante dois meses”, ficou claro que, “a classe operária não pode simplesmente tomar posse da máquina estatal existente e colocá-la em marcha para seus próprios fins”, tens de destruí-la (Marx & Engels, Apud, Weffort, p. 242).

Em *O Manifesto*, Marx evidencia que no Estado moderno, a burguesia conquistou finalmente a hegemonia exclusiva do poder político do Estado representativo e, que este Estado não é mais do que uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa. Para tanto, elevar o proletário à classe dominante é o primeiro passo da revolução e este passo é a conquista da democracia. Então, com a substituição das classes no poder ter-se-ia uma mudança nas finalidades do Estado. Com o proletariado, uma vez no poder, o Estado desapareceria num período de transição, onde o desenvolvimento das forças produtivas levaria ao desaparecimento das diferenças de classes. Então, ele perderia o seu caráter político,

e a “ditadura do proletariado”, não seria mais do que um trânsito para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes.

Weffort no seu ensaio, ao analisar o Estado e a transição para o socialismo, em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, mostra como Marx antecipa as conclusões da análise sobre a Comuna de Paris. Bem como, o Estado, do Segundo Império francês, sob Napoleão III, se sobrepõe à sociedade, portanto longe de ser um Estado como simples junta administrativa de uma classe dominante. A burguesia se beneficia do Estado, mas não é mais ela quem governa.

Quando Marx analisa a jornada de trabalho, em *O Capital* afirma que o capital não dá importância ao trabalhador e, quem representa a sociedade na defesa do trabalhador, é a lei, ou seja, o Estado. Então, “os operários não têm mais remédio do que apertar o cerco e arrancar, como classe, uma lei do Estado, um obstáculo social insuperável que impeça a eles mesmos de se vender e de vender a sua descendência como carne de morte e escravidão mediante um contrato livre com o capital” (Marx, Apud, Weffort, p. 244).

O Estado teria a capacidade de se sobrepôr às classes, de tal forma que, como afirma Weffort: “se pode entender a análise de Marx sobre a Comuna, onde está o essencial da sua concepção sobre a destruição do Estado. E também o essencial de sua concepção sobre a “ditadura do proletariado” ou, para retomar os termos do *Manifesto*, aí se encontra a sua concepção renovada sobre a” conquista da democracia “ (idem., p. 245).

Weffort conclui sua apresentação do pensamento político de Marx, afirmando que “a grande questão sobre a atualidade de Marx é a questão sobre a atualidade da revolução” (idem., p. 246). Se a resposta for afirmativa, pergunta Weffort é “qual o caráter da revolução atual em comparação com a época de Marx” ou então “quais as respostas ou as inspirações que se podem buscar em Marx para a transformação das sociedades capitalistas modernas do século XX”. Weffort individualiza no *Manifesto Comunista* o mote da atualidade de Marx.

No *Manifesto Comunista*, Marx vê uma burguesia incapaz de cumprir a função básica de classe dominante, que é o de assegurar condições de sobrevivência à classe dominada. “O operário moderno (...) ao invés de elevar-se com o progresso da indústria, desce sempre, mais e mais, por baixo das condições de vida de sua própria classe”. Aqui está a condenação global do sistema capitalista, que antecipa a análise de *O Capital*, sobre o empobrecimento dos trabalhadores e sobre a tendência decrescente da taxa de lucro. Estes fatos continuam presentes em nossas sociedades e, por isso, fazer-se do seu pensamento um instrumento para dirigir a compreensão e a ação dos trabalhadores continua sendo importante.

Marx morreu em 1883, no entanto, o seu pensamento surpreende e se mantém em muitos pontos. Conclui Weffort, permanecendo em muitas sociedades as condições que colocam a emancipação humana como necessidade Marx permanece extremamente atual. Quem acredita que a sociedade atual precisa ser transformada, precisa retornar a Marx, muito embora as condições de nosso tempo não sejam as do tempo de Marx, pois ninguém ofereceu, como ele, melhor descrição dos sonhos da modernidade.

15. WIGGERSHAUS, Rolf: a Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Rolf Wiggershaus nasceu em 1944, em Wuppertal. Após os estudos de filosofia, sociologia e literatura, defendeu tese “A propósito da noção de regra na filosofia da linguagem”, abordando os estudos de **Wittgenstein, Austin e Searle**.

Dedicou boa parte de seus estudos à filosofia e à teoria da sociedade, sendo responsável pela edição da coletânea “*Sprachanalyse und Soziologie*”, ou seja, (*Análise Linguística e Sociologia*), em 1975.

Wiggershaus também escreveu sobre Adorno e Horkheimer, na coletânea editada por O. Höffe, “*Klassiker der Philosophie*” (1981), ou seja, (*Clássicos de Filosofia*).

Através destes autores e seu legado, Wiggershaus faz um certo balanço sobre a Escola de Frankfurt – ou seja, restou alguma coisa do legado da Escola de Frankfurt?

A Escola de Frankfurt, como é conhecida uma das mais importantes tendências filosóficas e de teoria sociológica do século XX, foi uma extraordinária interligação entre trabalho e ação de destacados intelectuais de esquerda, entre eles, destacam-se: Theodor Adorno, Max **Horkheimer**, Walter **Benjamin**, Herbert **Marcuse**, Leo **Löwenthal**, Franz **Neumann**, Friedrich **Pollock**, Erich **Fromm**, Jürgen **Habermas**, Oskar **Negt**, entre outros, que representam décadas de reflexão sobre a patologia do moderno, ainda hoje presentes na combativa reivindicação por um mundo melhor, emancipado e sem preconceitos.

Não é novidade a assertiva de que a extensão e a profundidade da influência da **Escola de Frankfurt** foram e continuam sendo vastas e profundas (no sentido de radicalidade, raiz).

Esta extensão e profundidade se fazem sentir em vastos campos do conhecimento humano que vão desde estudos da

comunicação de massa e da sociedade de consumo, filosofia, política contemporânea, sociologia, crítica musical, estética, psicanálise, direito. Não é novidade afirmar que em todos estes domínios díspares encontraremos, ainda em operação, categorias sintetizadas por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Neumann, Habermas, entre outros.

É bem possível que nenhum empreendimento intelectual do século 20 tenha tido uma influência tão polêmica e duradoura, que ainda continua irradiando e provocando uma nova geração de pensadores, como a figura de Axel Honneth e, no Brasil, Marcos Nobre.

Neste contexto propício, surge no Brasil a publicação da obra de Rolf Wiggershaus “*A escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*”. Originalmente lançada e publicada na Alemanha, a obra tornou-se referência, pois é um trabalho paradigmático sobre o tema e obra-prima da historiografia das ciências sociais, segue a “improvável” história desse grupo de intelectuais, desde a fundação do Instituto de Pesquisas Sociais da Escola de Frankfurt, devido a sua avaliação minuciosa dos desdobramentos da Escola de Frankfurt, desde o contexto histórico da fundação do Instituto de Pesquisas Sociais, graças à fortuna de Felix Weil (filho de um milionário, na antiga República de Weimar), até a morte de Adorno e o surgimento de uma nova geração de “teóricos críticos” contemporâneos dos movimentos de protesto do final dos anos 60 e início dos 70, passando tanto pelo período de uma nova orientação e do conflituoso exílio americano do Instituto sob a direção de Horkheimer, quanto pela fase republicana do retorno a Frankfurt am Main.

Este livro traça uma reconstrução crítica, entrecruzando biografias, a história do Instituto, a evolução de teorias e a descrição do meio científico, assim como o seu pano de fundo social e político.

Assim, ao traçar esta trajetória, Wiggershaus mostra como a história da Escola de Frankfurt confunde-se com a história de alguns dos significantes maiores do século 20: Revolução Russa, do decafonismo, nazismo, Auschwitz, hegemonia do “*american way of life*”, Maio de 68, contracultura, só para mencionar os principais fatos e acontecimentos do atormentado Século XX.

Mas que é mesmo a Escola de Frankfurt? Trata-se, inicialmente, de uma **teoria crítica interdisciplinar**. Ou seja, Rolf Wiggershaus é hábil em mostrar como uma certa tensão interna foi determinante no destino daquilo que costumamos chamar de Escola de Frankfurt.

Primeiro, por um lado, havia o esforço de implementação de um programa interdisciplinar de análise social capaz de dar conta da chamada “crise do marxismo” (ou melhor, crise do socialismo real e não, necessariamente, crise das teorias e legados marxianos - **Marx**) através da articulação cerrada entre reflexão filosófica e ciências sociais empíricas.

Rolf Wiggershaus fundamenta sua enunciação canônica a partir do seguinte texto de **Max Horkheimer** (1937) - “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*” - visto como uma espécie de “manifesto” da Escola de Frankfurt. Trata-se não apenas de uma maneira de fazer filosófico que força seus próprios limites ao caminhar em direção a domínios autônomos, mas isto sim, uma compreensão peculiar dos métodos e da força especulativa das “ciências humanas”.

Nesse diapasão, haveria ainda muito a se dizer a respeito de possíveis convergências metodológicas e programáticas entre as aspirações da Escola de Frankfurt e projetos como o de **Michel Foucault**, para quem o fazer filosófico passava também por uma reconfiguração das suas relações com as ciências humanas. Reconfiguração que também visava uma reorientação metodológica na abordagem dos objetos submetidos ao campo das ciências humanas (loucura, sexo, poder, organizações totalitárias, etc.). Esta possível linha de convergência entre os destinos do pensamento francês e alemão do século 20 nos indica novos caminhos que podem ser trilhados, destaca Vladimir Safatle.

“Por que este programa anunciado por Horkheimer nunca foi plenamente realizado?”, eis questão intrigante para Wiggershaus. Uma das possíveis respostas é o desejo individual de Horkheimer e **Theodor Adorno** em seguir projetos filosóficos autônomos, isto é, tudo se passa como se, devido a uma dubiedade administrativa fundamental no próprio cerne do Instituto de Pesquisas Sociais, o programa interdisciplinar fosse sempre inviabilizado pela premência da investigação filosófica individual ou em

parcerias limitadas. Tensão interna que marcou a história do pensamento frankfurtiano, como observa Vladimir Safatle.

Ainda trilhando esta hipótese geral, **Wiggershaus** elabora, como bem destacou Vladimir Safatle, um trabalho exaustivo de mapeamento das “oportunidades perdidas”. Um pouco como se os “equivocos administrativos” da direção do Instituto tivessem acabado por comprometer a verdadeira consolidação da Escola de Frankfurt enquanto empreendimento intelectual dotado de um programa de base.

Wiggershaus indica, por exemplo, especialistas de domínios empíricos que nunca foram incorporados de maneira devida na dinâmica do Instituto de Pesquisas Sociais como pesquisadores em tempo integral. Os casos dos juristas Franz **Neumann** e Otto **Kirchheimer** são tratados como paradigmáticos por Wiggershaus: “*Os diretores do instituto preocuparam-se muito pouco em garantir a colaboração de um historiador, assim como em contratar Neumann e Kirchheimer a título de pesquisadores, ao mesmo tempo, orientados para a crítica da sociedade e competentes em direito, teoria do Estado e em ciências políticas*” enfatiza Wiggershaus.

Segundo, por outro lado, a ruptura com **Erich Fromm**, devido a sua “*falta de ódio pelo existente*”, priva o Instituto de seu único psicanalista. Realmente não deixa de ser notável que, em um meio onde o recurso à psicanálise foi e continua sendo peça maior de todo um projeto intelectual (pensem, por exemplo, em “Elementos de Antissemitismo”, de **Adorno** e **Horkheimer**, “Eros e Civilização”, de **Marcuse**, “Conhecimento e Interesse”, de **Habermas** e “A Luta pelo Reconhecimento”, de **Honneth**), a colaboração direta e regular com psicanalistas será praticamente reduzida ao nome de **Alexander Mitscherlich**.

Observa-se ainda, que o Instituto continuará realizando pesquisas empíricas mesmo depois da sua reconstrução na Alemanha do pós-guerra; e ainda hoje trabalhos são desenvolvidos sobre cultura democrática, modernização capitalista e futuro do trabalho.

Wiggershaus dedica análises aprofundadas das pesquisas feitas no pós-guerra, como o estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental e sobre o ambiente de trabalho da Manesmann. Mas

o fato é que nenhuma delas podem ser vistas como exemplos deste prometido programa interdisciplinar de análise social.

Vale lembrar que do ponto de vista de Wiggershaus, se houve um momento no qual a realização de tal programa esteve próxima, ele se deu através do estudo sobre “A Personalidade Autoritária”, publicado em 1947, no qual **Adorno** trabalhara com os psicólogos sociais **Elsa Frenkel-Brunswik**, **Daniel Levinson** e **R. Sanford**. Um estudo cuja articulação inovadora entre pesquisa qualitativa e quantitativa era capaz de satisfazer até mesmo ao empirismo de gente como **Paul Lazarsfeld**, sem perder em nada sua força especulativa e crítica. Mas esta via não será desdobrada de maneira devida, questiona Vladimir Safatle.

De fato, o trajeto do livro de Wiggershaus é concebido para que, no final, o leitor coloque a pergunta: uma teoria interdisciplinar da sociedade é realmente possível? O livro termina lembrando como a segunda geração da Escola de Frankfurt, representada principalmente por **Habermas** e **Oskar Negt**, tentou retomar seriamente o programa de uma teoria interdisciplinar da sociedade fundamentada em uma reflexão filosófica da dinâmica dos vínculos sociais. O que mostra como este desejo de encontrar um campo no qual reflexão filosófica e análise empírica pudessem se acomodar seja talvez um dos maiores legados deixados pela experiência frankfurtiana. Um legado que ainda espera sua realização adequada, conclui Vladimir Safatle.

Um outro legado da Escola de Frankfurt é a questão da Música e a Negação. Talvez este legado, observa Safatle, ainda esteja em aberto, uma vez que o programa não era apenas *interdisciplinar* e patrocinado pela especulação filosófica.

Neste diapasão, vale a pena lembrar do ponto fundamental que separa a segunda geração da Escola de Frankfurt e o impulso inicial da primeira geração. Se observarmos **Habermas** e **Adorno**, veremos que o programa habermasiano, ao centrar-se na reflexão sobre uma **ética da comunicação** capaz de assegurar os fundamentos das dinâmicas de reconhecimento intersubjetivo nas sociedades atuais, é necessariamente *sistêmico e normativo*.

Já o programa adorniano, principalmente ao final, era um projeto *dialético* no seu sentido mais forte. Na passagem do dialético ao normativo, o que se perde é uma espécie de “ontologia negativa” na qual a reflexão filosófica sobre as categorias da dialética deve se impor e se renovar. O primeiro capítulo da “Dialética do Esclarecimento” e a integralidade da “Dialética Negativa” devem ser lidos nesta perspectiva, destaca Wiggershaus.

Esta reflexão sobre as categorias da dialética mostra-se, nos escritos mais impressionantes de **Adorno**, como reflexão sobre o destino de uma certa “experiência do negativo” em uma sociedade, como a nossa, que tende a não reconhecer dignidade filosófica alguma a este tipo de experiência, já que está submetida ao pensamento identitário de uma racionalidade reduzida a sua condição instrumental, observa Vladimir Safatle.

Toda a temática adorniana a respeito da irredutibilidade da força negativa da experiência de não identidade, força que pode garantir tanto a sobrevivência do sujeito quanto a resistência do objeto, deve ser compreendida nesta chave e, por isto, guarda ainda uma atualidade inaudita. Ela nos permite refletir sobre o que seria uma perspectiva das ciências humanas refratária às imbricações entre racionalidade e dominação.

Rof Wiggershaus afirma que a impaciência de Adorno o levou a preferir definir os contornos da ideia do acesso ao que escapasse ao domínio da totalidade não verdadeira, isto ao invés de trabalhar em uma interpretação do mundo de maior fôlego, através da consolidação da famosa teoria interdisciplinar da sociedade.

Destaca ainda Vladimir Safatle, que caminhar pela segunda via teria obrigado **Adorno** a esboçar um programa positivo de transformação social, o que ele sempre se recusou a fazer. Mas nós podemos dizer que esta impaciência só aparece para quem não percebe onde realmente está o programa positivo. Neste sentido, valeria a pena perguntar porque o testamento de Adorno pode ser concebido como uma *teoria estética*, e não uma teoria da sociedade.

Vladimir Safatle ainda dá destaque a uma frase interessantíssima: “*Agora, o senhor volta a ser o jovem que se identifica com as correntes mais recentes, e eu o velho conservador*”, no qual, em 1961, o pianista Eduard Steuermann (intérprete de Schönberg) referiu-se a Adorno. Nós costumamos falar muito sobre o pessimismo adorniano a respeito de uma sociedade que caminharia para a administração total e esquecemos o entusiasmo desta identificação “com as correntes mais recentes” da música dos anos 60. Ela nos diz muito, relata Safatle.

Não se deve ouvir, que foi nas experiências estéticas de vanguarda - experiências musicais do último Schönberg e da Escola de Darmstadt - que **Adorno** encontrou o material capaz de formalizar uma experiência radical da negatividade fundamental para a resistência da subjetividade em nossa época.

É como se, atualmente, a “singularidade do sujeito” só pudesse aparecer como dissonância, ou seja, construir catedrais através de dissonâncias, eis algo que a estética contemporânea nos ensinou. Acreditar que esta “engenharia de dissonâncias” pode nos fornecer coordenadas para pensarmos uma práxis social renovada é uma aposta que **Adorno** sustentou até o fim. Uma aposta eminentemente dialética, conclui Vladimir Safatle.

Escola de Frankfurt. Ainda sobre a Escola de Frankfurt, vale a pena elencar algumas considerações gerais e curiosidades.

Escola de Frankfurt é nome dado a um grupo de filósofos e cientistas sociais de tendências marxistas que se encontram no final da década de 1920. A Escola de Frankfurt, também conhecida como Teoria Crítica, se associa diretamente à chamada Teoria Crítica da Sociedade. Deve-se à Escola de Frankfurt a criação de conceitos como indústria cultural e cultura de massa. Fundada em 1923, sob o nome de Instituto para a Pesquisa Social.

Antes dessa denominação tardia (só viria a ser adotada, e com reservas, por Horkheimer na década de 1950), cogitou-se o nome Instituto para o Marxismo, mas optou-se pela denominação ideologicamente inócua de Instituto para a Pesquisa Social. Seja pelo anticomunismo reinante nos meios acadêmicos alemães nos anos 1920-1939, seja pelo fato de seus colaboradores não adotarem o espírito e a

letra do pensamento de Marx e do marxismo da época, o Instituto recém-fundado preenchia uma lacuna existente na universidade alemã quanto à história do movimento trabalhista e do socialismo. Carl Grünberg, economista austríaco, foi seu primeiro diretor, de 1923 a 1930.

O órgão do Instituto era a publicação chamada Arquivos Grünberg. Horkheimer, a partir de 1931, já com título acadêmico, pôde exercer a função de diretor do Instituto, que se associava à Universidade de Frankfurt. O órgão oficial dessa gestão passou a ser a Revista para a Pesquisa Social, com uma modificação importante: a hegemonia era não mais da economia, e sim da filosofia. A **Teoria Crítica** realiza uma incorporação do pensamento de filósofos tradicionais, colocando-os em tensão com o mundo presente, observa Wiggershaus.

Assim, Leitores de Nietzsche, Freud, Heidegger, os frankfurtianos sabem que não se adere à razão inocentemente. Concluem que a razão não ilumina, não revela a natureza que se emancipa do mito por meio da ciência. Afastam-se do cientificismo materialista, da crença na ciência e na técnica como condição da emancipação social, pois o progresso se paga com o desaparecimento do sujeito autônomo, engolido pelo totalitarismo uniformizador da indústria cultural (Benjamin) ou da sociedade unidimensional (Marcuse).

Os múltiplos interesses dos pensadores de Frankfurt e o fato de não constituírem uma escola no sentido tradicional do termo, mas uma postura de análise crítica e uma perspectiva aberta para todos os problemas da cultura do século XX torna difícil a sistematização de seu pensamento.

Entretanto, pode-se, salientar que alguns de seus temas, chegando-se a compor um quadro de suas principais ideias. De Walter **Benjamin**, devem-se destacar reflexões sobre as técnicas físicas de reprodução da obra de arte, particularmente do cinema, e as consequências sociais e políticas resultantes.

Esses teóricos identificam a origem do irracional, representado por todas as formas de totalitarismo, ao exercício de determinado modo de racionalidade, a *razão instrumental*. Trata-se do exercício da racionalidade científica, típico do positivismo, que visa a dominação da natureza para fins lucrativos e coloca a ciência e a técnica a serviço do capital.

Segundo os frankfurtianos, o germe do desenvolvimento dessa faceta da razão já se encontra em René Descartes, aperfeiçoando-se em seu caminho até chegar a Karl Marx, que adere, à sua maneira, ao Iluminismo, acreditando na força

da razão para combater o obscurantismo no conhecimento da natureza, na moral e na política.

Conforme Wiggershaus, os frankfurtianos criticam, dessa forma, a razão de dominação, o controle da natureza exterior, esta última representada pelas paixões, pois sabem que aquilo a que se renuncia continua a ser desejado. Em outras palavras, conforme Olgária Matos: “a racionalidade que separa sujeito de objeto, corpo e alma, eu e mundo, natureza e cultura acaba por transformar as paixões, as emoções, os sentidos, a imaginação e a memória em inimigos do pensamento. Cabe ao sujeito, destituído de seus aspectos empíricos e individuais, ser o mestre e conhecedor da natureza; ele passa a dar ordens à natureza, que deve aceitar a sua anexação ao sujeito e falar a sua linguagem – linguagem das matemáticas e dos números. Só assim a natureza poderá ser conhecida, isto é, *controlada*, dominada, o que não significa ser *compreendida* em suas dissonâncias em relação ao sujeito e nos acasos que ela torna manifestos. Os acasos da natureza são incontornáveis porque constituem um obstáculo resistente ao exercício triunfante da razão controladora. A ciência controla a natureza 'abolindo' matematicamente os acasos através do cálculo estatístico, mas não controla a 'incoerência da vida'”, destaca Matos.

Assim, o indivíduo autônomo, consciente de seus fins, deve ser recuperado. Sua emancipação só será possível, no âmbito individual, ao ser resolvido o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão. Não por acaso, os frankfurtianos propõem uma *Teoria Crítica*, em oposição à *teoria tradicional*, representada pelos filósofos que, desde Descartes, construíram um conceito de razão que aloja a origem do irracional, como bem destaca Aranha e Martins.

Em **Adorno**, o conceito de indústria cultural e a função da obra de arte.

Já em **Horkheimer**, os fundamentos epistemológicos da posição filosófica de todo o grupo de Frankfurt, tal como se encontram formulados em sua teoria crítica, como veremos a seguir.

Em **Marcuse**, a esperança em novas formas de libertação da Razão e emancipação do ser humano através da arte e do prazer.

Por fim, em **Habermas**, as ideias sobre a ciência e a técnica como ideologia.

Vale lembrar que com a chegada de Hitler ao poder na Alemanha, os membros do Instituto, na sua maioria judeus, migraram para Genebra, depois a Paris e finalmente, para a Universidade de Columbia, em Nova Iorque.

A primeira obra coletiva dos frankfurtianos são os “*Estudos sobre Autoridade e Família*”, escritos em Paris, onde fazem um diagnóstico da estabilidade social e cultural das sociedades burguesas contemporâneas. Nestes estudos, os filósofos põem em questão a capacidade das classes trabalhadoras em levar a cabo transformações sociais importantes. Esta desconfiança, que os afasta progressivamente do marxismo operário, se consuma na “*Dialética do Esclarecimento*” (1947) publicado em Amsterdã onde o termo marxismo já se encontra quase ausente. Em 1949-1950 publicam os “*Estudos sobre o Preconceito*” que representa uma inovação significativa nas metodologias de pesquisa social, embora de pouca significação teórica.

Com Erich **Fromm** e Herbert **Marcuse** inicia-se uma frente de trabalho que associa a Teoria Crítica da Sociedade à psicanálise. Fromm, precursor desta frente de trabalho, logo se distancia do núcleo da Escola, e este perde o interesse pela Psicanálise até o início dos trabalhos de Marcuse.

Herbert Marcuse, que permanece nos EUA após o retorno do Instituto para a Alemanha em 1948, foi o mais significativo dos frankfurtianos, do ponto de vista das repercussões práticas de seu trabalho teórico, já que teve influência notável nas insurreições antibélicas e nas revoltas estudantis de 1968 e 1969.

Theodor Adorno continuará o trabalho iniciado na “*Dialética do Esclarecimento*”, de reformulação dialética da razão ocidental, em sua “*Dialética Negativa*”, sendo considerado ainda hoje, o mais importante dos filósofos da Escola. Com a sua morte, começa o que alguns chamam de segundo período da Escola de Frankfurt, tendo como principal articulador o antes assistente de Adorno e, depois, seu crítico mais ferrenho, o filósofo Jürgen **Habermas**.

Para ficar mais claro as várias pesquisas dos pensadores da Escola de Frankfurt apresentamos, a seguir, as ideias principais deste legado monumental que foi a Escola de Frankfurt, com destaque para: **Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Habermas**.

O legado de Theodor Adorno (1903-1969). Foi filósofo, sociólogo, musicólogo e compositor alemão. É um dos expoentes da chamada Escola de Frankfurt, juntamente com Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas entre outros.

Principais obras de Adorno: “Kierkegaard: A construção do estético” (1933); “A ideia de História Natural” (1932); “Minima Moralia” (1945); “Dialética do Esclarecimento” (1947); “Dialética Negativa” (1966); “Teoria Estética” (1968), entre outras.

Adorno era filho de Oscar Alexander Wiesengrund (1870-1941) - próspero negociante alemão de vinhos, de origem judaica e convertido ao protestantismo - e de Maria Barbara Calvelli-Adorno - uma cantora lírica católica italiana.

Adorno estudou música com sua meia-irmã - Agathe, uma talentosa pianista. Frequentou o Kaiser-Wilhelm-Gymnasium, onde se destacou como estudante brilhante. Além disso, ainda durante a adolescência, teve aulas particulares de composição com Bernhard Sekles, e leu, nas tardes de sábado, Immanuel **Kant** com seu amigo Siegfried **Kracauer** - 14 anos mais velho e especialista em Sociologia do Conhecimento. Mais tarde, Adorno diria que deve mais a estas leituras do que a qualquer de seus professores universitários.

Na Universidade de Frankfurt – hoje Universidade Johann Wolfgang Goethe - estudou Filosofia, Musicologia, Psicologia e Sociologia. Completou rapidamente seus estudos, defendendo em 1924 sua tese sobre Edmund **Husserl** - “*A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl*” - orientado pelo professor Hans **Cornelius**. Segundo Adorno, essa tese teria sido demasiadamente influenciada por seu orientador. Antes do final de sua graduação, conhece já dois de seus principais parceiros intelectuais - Max Horkheimer e Walter Benjamin. Entre 1921 e 1932, publicou cerca de cem artigos sobre crítica e estética musical. Sua carreira filosófica começa em 1933 com a publicação de sua tese sobre **Kierkegaard**. Em 1925, conhece pessoalmente um dos filósofos que mais o influenciaram até então - o jovem **Lukács**. Crítico de Kierkegaard, Lukács decepcionará o jovem Adorno ao renegar sua obra de juventude - “*A Teoria do*

Romance por completo, e a História e Consciência de Classe". Essas obras são pilares do pensamento de Adorno que travará inúmeras polêmicas com Lukács por seus "desvios" de pensamento em prol do partido, destaca Wiggershaus.

Vale destacar que outro filósofo que influenciará Adorno de forma crucial é Walter Benjamin, a ponto de Adorno afirmar que, em determinado momento de sua produção filosófica, sua intenção era apenas de traduzir Benjamin em termos acadêmicos. Com o fim da Segunda Guerra, Adorno é um dos que mais desejam o retorno do Instituto de Pesquisa Social a Frankfurt, tornando-se seu diretor-adjunto e seu codiretor em 1955. Com a aposentadoria de Horkheimer, Adorno torna-se o novo diretor. Próximo de sua morte, em 1969, Theodor Adorno se envolve em uma polêmica com seu companheiro e amigo da Escola de Frankfurt, Herbert **Marcuse**, por não ter apoiado os estudantes que, em 31 de janeiro daquele ano, interromperam sua aula, tentando continuar, dentro do Instituto, os protestos que tomavam as ruas das capitais da Europa. Adorno chamou a polícia. Marcuse se posicionou a favor dos estudantes e, em uma série de cartas, repreendeu e criticou severamente o amigo, dizendo de maneira clara que "*em determinadas situações, a ocupação de prédios e a interrupção de aulas são atos legítimos de protesto político (...). Na medida em que a democracia burguesa (em virtude de suas antinomias imanentes) se fecha à transformação qualitativa, e isso através do próprio processo democrático parlamentar, a oposição extraparlamentar torna-se a única forma de contestação: desobediência civil, ação direta*", asseverou Marcuse.

Principais ideias de Adorno. A Filosofia de Theodor Adorno, considerada uma das mais complexas do século XX, fundamenta-se na perspectiva da **dialética**. Uma das suas importantes obras, a "*Dialética do Esclarecimento*", escrita em colaboração com Max **Horkheimer** durante a guerra, é uma crítica da razão instrumental, conceito fundamental deste último filósofo, ou, o que seria o mesmo, uma crítica, fundada em uma interpretação negativa do Iluminismo, de uma civilização técnica e da lógica cultural do sistema capitalista - Adorno chama de "*indústria cultural*". Também uma crítica à sociedade de mercado que não persegue outro fim que não o do progresso técnico. A atual civilização técnica, surgida do espírito do Iluminismo e do seu conceito de razão, não representa mais que um domínio racional sobre a natureza, que implica paralelamente um domínio (irracional) sobre o homem; os diferentes fenômenos de barbárie moderna (fascismo e nazismo) não seriam outra coisa que não mostras, e talvez as piores manifestações, desta atitude autoritária de domínio sobre o outro, e neste particular, Adorno recorrerá a outro filósofo alemão – **Nietzsche**.

Theodor **Adorno** intenta, Na Dialética Negativa, mostrar o caminho de uma reforma da razão , com o fim de libertá-la deste lastro de domínio autoritário sobre as coisas e os homens, lastro que ela carrega desde a razão iluminista. Opõe-se à filosofia dialética inspirada em **Hegel**, que reduz ao princípio da identidade ou ao sistema todas as coisas através do pensamento, superando suas contradições - crítica também do Positivismo Lógico, que deseja assenhorar-se da natureza por intermédio do conhecimento científico - o método dialético da "*não identidade*", de respeitar a negação, as contradições, o diferente, o dissonante, o que chama também de inexpressável: o respeito ao objeto, enfim, e o rechaço ao pensamento sistemático. A razão só deixa de ser dominadora se aceita a dualidade de sujeito e objeto, interrogando e interrogando-se sempre o sujeito diante do objeto, sem saber sequer se pode chegar a compreendê-lo por inteiro.

Neste sentido, essa admissão do irracional – segundo Adorno, pensar no irracional é pensar nas categorias tradicionais que supõem uma reafirmação das estruturas sociais injustas e irracionais da sociedade - leva Adorno a valorizar a arte, sobretudo a arte de vanguarda, já por si problemática - a música atonal de Arnold **Schönberg**, por exemplo -, porque supõem uma independência total em relação ao que representa a razão instrumental. Na arte Adorno vê um reflexo mediado do mundo real.

Ainda segundo Adorno, a postura otimista de **Benjamin** no que diz respeito à função possivelmente revolucionária do cinema desconsidera certos elementos fundamentais, que desviam sua argumentação para conclusões ingênuas. Embora devendo a maior parte de suas reflexões a Benjamin, Adorno procura mostrar a falta de sustentação de suas teses, na medida em que elas não trazem à luz o antagonismo que reside no próprio interior do conceito de "técnica". Segundo Adorno, passou despercebido a Benjamin que a técnica se define em dois níveis: primeiro "*enquanto qualquer coisa determinada intra-esteticamente*" e, segundo, "*enquanto desenvolvimento exterior às obras de arte*".

Neste diapasão, o conceito de técnica não deve ser pensado de maneira absoluta: ele possui uma origem histórica e pode desaparecer. Ao visarem à produção em série e à homogeneização, as técnicas de reprodução sacrificam a distinção entre o caráter da própria obra de arte e do sistema social. Por conseguinte, se a técnica passa a exercer imenso poder sobre a sociedade, tal ocorre, segundo Adorno, graças, em grande parte, ao fato de que as circunstâncias que favorecem tal

poder são arquitetadas pelo poder dos economicamente mais fortes sobre a própria sociedade.

Em decorrência, a racionalidade da técnica identifica-se com a racionalidade do próprio domínio. Essas considerações evidenciariam que, não só o cinema, como também o rádio, não devem ser tomados como arte. “*O fato de não serem mais que negócios basta-lhes como ideologia*” destaca Adorno.

Enquanto negócios, seus fins comerciais são realizados por meio de sistemática e programada exploração de bens considerados culturais. Tal exploração Adorno chama de “*indústria cultural*”. Este termo foi empregado pela primeira vez em 1947, quando da publicação da “*Dialética do Iluminismo*”, de Horkheimer e Adorno. Adorno, numa série de conferências radiofônicas, pronunciadas em 1962, explicou que a expressão “indústria cultural” visa a substituir “cultura de massa”, pois esta induz ao engodo que satisfaz os interesses dos detentores dos veículos de comunicação de massa. Os defensores da expressão “cultura de massa” querem dar a entender que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas.

Para **Adorno**, que diverge frontalmente dessa interpretação, a indústria cultural, ao aspirar à integração vertical de seus consumidores, não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas, em larga medida, determina o próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, às condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo o sistema. Malfadada à ideologia capital capitalista, e sua cumplicidade, a indústria cultural contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens, bem como dos homens com a natureza, de tal forma que o resultado final constitui uma espécie de anti iluminismo.

Considerando-se - diz Adorno - que o iluminismo tem como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores e liberando o mundo da magia e do mito, e admitindo-se que essa finalidade pode ser atingida por meio da ciência e da tecnologia, tudo levaria a crer que o iluminismo instauraria o poder do homem sobre a ciência e sobre a técnica. Mas ao invés disso, liberto do medo mágico, o homem tornou-se vítima de novo engodo: o progresso da dominação técnica.

Esse progresso transformou-se, observa **Wiggershaus**, em poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas. A indústria cultural nas palavras do próprio Adorno *“impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente”*. O próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com o fito de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capital capitalismo, em suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho. Para Adorno, a diversão é buscada pelos que desejam esquivar-se ao processo de trabalho mecanizado para colocar-se, novamente, em condições de se submeterem a ele. A mecanização conquistou tamanho poder sobre o homem, durante o tempo livre, e sobre sua felicidade, determinando tão completamente a fabricação dos produtos para a distração, que o homem não tem acesso senão a cópias e reproduções do próprio trabalho. O suposto conteúdo não é mais que uma pálida fachada: o que realmente lhe é dado é a sucessão automática de operações reguladas. Em suma, diz Adorno, *“só se pode escapar ao processo de trabalho na fábrica e na oficina, adequando-se a ele no ócio”*.

Assim, tolhendo a consciência das massas e instaurando o poder da mecanização sobre o homem, a indústria cultural cria condições cada vez mais favoráveis para a implantação do seu comércio fraudulento, no qual os consumidores são continuamente enganados em relação ao que lhes é prometido mas não cumprido. Exemplo disso encontra-se nas situações eróticas apresentadas pelo cinema. Nelas, o desejo suscitado ou sugerido pelas imagens, ao invés de encontrar uma satisfação correspondente à promessa nelas envolvida, acaba sendo satisfeito com o simples elogio da rotina. Não conseguindo, como pretendia, escapar a esta última, o desejo divorcia-se de sua realização que, sufocada e transformada em negação, converte o próprio desejo em privação: A indústria cultural não sublima o instinto sexual, como nas verdadeiras obras de arte, mas o reprime e sufoca. Ao expor sempre como novo o objeto de desejo (o seio sob o suéter ou o dorso nu do herói desportivo), a indústria cultural não faz mais que excitar o prazer preliminar não sublimado que, pelo hábito da privação, converte-se em conduta masoquista. Assim, prometer e não cumprir, ou seja, oferecer e privar são um único e mesmo ato da indústria cultural. A situação erótica, conclui Adorno, une *“à alusão e à excitação, a advertência precisa de que não se deve, jamais, chegar a esse ponto”*. Tal advertência evidencia como a indústria cultural administra o mundo social.

Neste sentido, criando “necessidades” ao consumidor - que deve contentar-se com o que lhe é oferecido - a indústria cultural organiza-se para que ele

compreenda sua condição de mero consumidor, ou seja, ele é apenas e tão somente um objeto daquela indústria. Desse modo, instaura-se a dominação natural e ideológica. Tal dominação, como diz Max Jiménez i Jiménez, comentarista de Adorno, tem sua mola motora no desejo de posse constantemente renovado pelo progresso técnico e científico, e sabiamente controlado pela indústria cultural.

Nesse sentido, o universo social, além de configurar-se como um universo de “coisas”, constituiria um espaço hermeticamente fechado. Nele, todas as tentativas de liberação estão condenadas ao fracasso. Contudo, Adorno não desemboca numa visão inteiramente pessimista, e procura mostrar que é possível encontrar-se uma via de salvação. Esse tema aparece desenvolvido em sua última obra, intitulada “*Teoria Estética*”.

Nesta obra, Adorno oscila entre negar a possibilidade de produzir arte depois de Auschwitz e buscar nela refúgio ante um mundo que o chocava, mas que ele não podia deixar de olhar e denominar. Essa postura foi extremamente criticada pelos movimentos de contestação radical, que o acusavam de buscar refúgio na pura teoria ou na criação artística, esquivando-se assim da práxis política. Aos seus detratores, Adorno responde que, embora plausível para muitos, o argumento de que contra a totalidade bárbara não surtem efeito senão os meios bárbaros, na verdade não releva que, apesar disso, atinge-se um valor limite. A violência que há cinquenta anos podia parecer legítima àqueles que nutrissem a esperança abstrata e a ilusão de uma transformação total está, após a experiência do nazismo e do horror stalinista, inextricavelmente imbricada naquilo que deveria ser modificado: “*ou a humanidade renuncia à violência da lei de talião, ou a pretendida práxis política radical renova o terror do passado*”, questiona Adorno.

Criticando a práxis brutal da sobrevivência, a obra de arte, para **Adorno**, apresenta-se, socialmente, como antítese da sociedade, cujas antinomias e antagonismos nela reaparecem como problemas internos de sua forma. Por outro lado, entre autor, obra e público, a obra adquire prioridade epistemológica, afirmando-se como ente autônomo. Esse duplo caráter vincula-se à própria natureza desdobrada da arte, que se constitui como aparência. Ela é aparência por sua diferença em relação à realidade, pelo caráter aparente da realidade que pretende retratar, pelo caráter aparente do espírito do qual ela é uma manifestação; a arte é até mesmo aparência de si própria na medida em que pretende ser o que não pode ser: algo perfeito num mundo imperfeito, por se apresentar como um ente definitivo, quando na verdade é algo feito e tornado como é.

O legado filosófico de Max Horkheimer (1895 – 1973). Horkheimer foi filósofo e sociólogo alemão. Entre suas principais obras, destacam-se: “Materialismo e Moral”, 1933; “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, 1937; “Eclipse da Razão”, 1955; “Teoria Crítica Ontem e Hoje”, 1970.

Como grande parte dos intelectuais da Escola de Frankfurt, era judeu de origem, filho de um industrial - Moses Horkheimer - estava “destinado” a dar continuidade aos negócios familiares. Por intermédio de seu amigo Friedrich Pollock, Horkheimer associou-se em 1923 à criação do Instituto para a Pesquisa Social, do qual foi diretor, em 1931 sucedendo o historiador austríaco Carl Grünberg.

Como vimos acima, em Max **Horkheimer**, os fundamentos epistemológicos da posição filosófica de todo o grupo de Frankfurt, tal como se encontram formulados em sua teoria crítica.

Sabe-se que **Max Horkheimer** teve como importante fonte de inspiração o filósofo alemão **Schopenhauer** de quem tinha um retrato no escritório. Aproximou-se "obliquamente" do marxismo no final dos anos 1930, mas segundo testemunhos da época, raramente citava os nomes de Marx ou de Lukács em discussões, conforme nos esclarece o próprio Rolf Wiggershaus.

Apenas com a emergência do nazismo, Horkheimer se aproxima de fato de uma perspectiva crítica e revolucionária que o fará escrever, já diretor do Instituto para Pesquisas Sociais, o ensaio-manifesto, “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*”, em 1937.

As principais formulações de Horkheimer, sobretudo aquelas acerca da Razão Instrumental, junto com as teorias de **Theodor Adorno** e **Herbert Marcuse** compõem o núcleo fundamental daquilo que se conhece como Escola de Frankfurt.

As principais ideias de Horkheimer. A expressão "teoria crítica": trata-se de um conjunto das concepções da Escola de Frankfurt. Horkheimer delinea seus traços principais, tomando como ponto de partida o marxismo e opondo-se àquilo que ele designa pela expressão "*teoria tradicional*".

Segundo Horkheimer, o núcleo da teoria marxista é, por um lado, não pretender qualquer visão concludente da totalidade e, por outro, preocupar-se com o desenvolvimento concreto do pensamento. Trata-se, como bem destacou Max Horkheimer de emancipar o homem e a natureza: “*a história dos esforços humanos*”

para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem", destacou.

Neste sentido, as categorias marxistas não são entendidas como conceitos definitivos, mas como indicações para investigações ulteriores, cujos resultados retroajam sobre elas próprias. Quando se vale, nos mais diversos contextos, da expressão "materialismo" Horkheimer não repete ou transcreve simplesmente o material codificado nas obras de Marx e Engels, mas reflete esse materialismo segundo a óptica dos momentos subjetivos e objetivos que devem entrar na interpretação desses autores – relata Wiggershaus.

Assim, por contraponto, por teoria tradicional Horkheimer entende uma certa concepção de ciência resultante do longo processo de desenvolvimento que remonta ao Discurso do Método de **Descartes** (1596-1650). Descartes, observa Horkheimer, fundamentou o ideal de ciência como sistema dedutivo, no qual todas as proposições referentes a determinado campo deveriam ser ligadas de tal modo que a maior parte delas pudesse ser derivada de algumas poucas.

Estas formariam os princípios gerais que tornariam mais completa a teoria, quanto menor fosse seu número. A exigência fundamental dos sistemas teóricos construídos dessa maneira seria a de que todos os elementos assim ligados o fossem de modo direto e não contraditório, transformando-se em puro sistema matemático de signos. Por outro lado, a teoria tradicional encontrou amplas justificativas para tal tipo de ciência no fato de que os sistemas assim construídos são extremamente aptos à utilização operativa, isto é, sua aplicabilidade prática é muito vasta.

Vale lembrar ainda que Horkheimer admite a legitimidade e a validade de tal concepção, reconhecendo o quanto ela contribuiu para o controle técnico da natureza, transformando-se, como diz Marx, em "*força produtiva imediata*". Mas o reverso da moeda é negativo.

Neste contexto, segundo **Horkheimer**, o trabalho do especialista, dentro dos moldes da teoria tradicional, realiza-se desvinculado dos demais, permanecendo alheio à conexão global dos setores da produção. Nasce assim a aparência ideológica de uma autonomia dos processos de trabalho, cuja direção deve ser deduzida da natureza interna de seu objeto. O pensamento cientificista contenta-se com a organização da experiência, a qual se dá sobre a base de determinadas

atuações sociais, mas o que estas significam para o todo social não entra nas categorias da "teoria tradicional".

Vale dizer, em outros termos, a teoria tradicional não se ocupa da gênese social dos problemas, das situações reais nas quais a ciência é usada e dos escopos para os quais é usada. Chega-se, assim, ao paradoxo de que a ciência tradicional, exatamente porque pretende o maior rigor para que seus resultados alcancem a maior aplicabilidade prática, acaba por se tornar mais abstrata, muito mais estranha à realidade (enquanto conexão mediatizada da práxis global de uma época) do que a teoria crítica.

Trata-se, neste contexto, de elaborar uma **crítica** à sociedade administrada e tecnoburocrática. Ou seja, quando se fala em produção humana, faz-se referência ao poder de transformar a natureza e usá-la em função de nossos interesses. E desde que a ciência possibilitou a revolução tecnológica, esse poder vem sendo ampliado enormemente. Ora, se até aqui demos conta apenas dos prejuízos que a técnica pode causar à pessoa submetida à alienação, é preciso não esquecer que a própria natureza tem sofrido com o abuso exercido sobre ela. A exaltação indiscriminada do progresso quase nunca tem respeitado a sua integridade, a ponto de organizações de defesa do meio ambiente denunciarem desde muito tempo as ameaças à sobrevivência do planeta (vide o filme *Home*, por exemplo).

Assim, chegamos ao impasse que nos deixa perplexos diante da técnica (apresentada de início como libertadora) e que pode se mostrar, afinal, artífice de uma ordem tecnocrática opressora. Ao se submeter passivamente aos critérios de produtividade e desempenho no mundo competitivo do mercado, o indivíduo perde muito do prazer em sua atividade produtora, que passa a ser regida por princípios aparentemente "racionalis". Mais ainda, na "*sociedade da total administração*", segundo expressão de Horkheimer e Adorno, os conflitos foram dissimulados, pois a oposição deixa de acontecer, na medida em que o ser humano perdeu sua dimensão de crítica.

Trata-se, então, de analisar e questionar a absolutização do "*espírito da técnica*", ou seja, essa razão instrumental é predominantemente técnica, usada na organização das forças produtivas que visam atingir níveis altos de produtividade e competitividade. Onde a técnica se torna o princípio motor, a pessoa se encontra mutilada, porque reduzida ao anonimato, às funções que desempenha, e nunca é um fim, mas sempre meio para qualquer coisa que se acha fora dela. Enquanto prevalecerem as funções divididas daquele que pensa e do que só executa, será

impossível evitar a dominação, pois sempre existirá a ideia de que só alguns sabem e são competentes e portanto decidem, enquanto a maioria que nada sabe é incompetente e deve obedecer.

Já a teoria crítica – observa Horkheimer, dando relevância social à ciência, não conclui que o conhecimento deva ser pragmático; ao contrário, favorece a “reflexão autônoma”, segundo a qual a verificação prática de uma ideia e sua verdade não são coisas idênticas.

A **teoria crítica** ultrapassa, assim, o subjetivismo e o realismo da concepção positivista, expressão mais acabada da teoria tradicional. O subjetivismo, segundo Horkheimer, apresenta-se nitidamente quando os positivistas conferem preponderância explícita ao método, desprezando os dados em favor de uma estrutura anterior que os enquadraria. Por outro lado, mesmo quando os positivistas atribuem maior peso aos dados, esses acabam sendo selecionados pela metodologia utilizada. Esta atribui maior relevo a determinados aspectos dos dados, em detrimento de outros.

Já a teoria crítica, ao contrário, pretende ultrapassar tal subjetivismo, visando descobrir o “*conteúdo cognoscitivo da práxis histórica*”. Os fatos sensíveis, por exemplo, vistos pelos positivistas como possuidores de um valor irreduzível, são, para Horkheimer, “*pré-formados socialmente de dois modos: pelo caráter histórico de objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão que percebe*”, destaca.

Outros elementos de crítica ao positivismo, sobretudo os aspectos políticos neles envolvidos, encontram-se em uma conferência de Horkheimer, em 1951, com o título “*Sobre o Conceito de Razão*”.

Nessa Conferência, ele afirma que o positivismo caracteriza-se por conceber um tipo de razão subjetiva, formal e instrumental, cujo único critério de verdade é seu valor operativo, ou seja, seu papel na dominação do homem e da natureza.

Desse ponto de vista, os conceitos não mais expressam, como tais, qualidades das coisas, mas servem apenas para a organização de um material do saber para aqueles que podem dispor habitualmente dele; assim, os conceitos são considerados como meras abreviaturas de muitas coisas singulares, como ficções destinadas a melhor sujeitá-las; já não são subjugados mediante um duro trabalho concreto, teórico e político, mas exemplificados abstrata e sumariamente, através daquilo que se poderia chamar um “*decreto filosófico*”.

Dentro dessas coordenadas, a razão desembaraça-se da reflexão sobre os fins e torna-se incapaz de dizer que um sistema político ou econômico é irracional. Por cruel e despótico que ele possa ser, contanto que funcione, a razão positivista o aceita e não deixa ao homem outra escolha a não ser a resignação.

A teoria justa, ao contrário, escreve Horkheimer, “*nasce da consideração dos homens de tempos em tempos, vivendo sob condições determinadas e que conservam sua própria vida com a ajuda dos instrumentos de trabalho*”. Ao considerar que a existência social age como determinante da consciência, a teoria crítica não está anunciando sua visão do mundo, mas diagnosticando uma situação que deveria ser superada.

Em suma, a teoria crítica de **Horkheimer** pretende que os homens protestem contra a aceitação resignada de uma ordem totalitária. A "razão polêmica" de Horkheimer, ao se opor à razão instrumental e subjetiva dos positivistas, não evidencia somente uma divergência de ordem teórica. Ao tentar superar a razão formal positivista, Horkheimer não visa suprimir a discórdia entre razão subjetiva e objetiva através de um processo puramente teórico.

Essa dissociação somente desaparecerá quando as relações entre os seres humanos, e destes com a natureza, vierem a configurar-se de maneira diversa da que se instaura na dominação. A união das duas razões exige o trabalho da totalidade social, ou seja, a práxis histórica.

Vale dizer que há um papel fundamental da própria razão crítica, conforme esclarece **Horkheimer**: “*se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego – em suma, a emancipação do medo – então a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar*”, conclui Horkheimer.

O legado de Walter Benedix Schönflies Benjamin (1892-1940).

Walter Benjamin nasceu no seio de uma família judaica. Filho de Emil Benjamin e de Paula Schönflies Benjamin, comerciantes de produtos franceses. Na adolescência Benjamin, perfilhando ideais socialistas, participou no Movimento da Juventude Livre Alemã, colaborando na revista do movimento. Nesta época nota-se uma nítida influência de **Nietzsche** em suas leituras.

Em 1915, conhece Gerschom Gerhard Scholem de quem se torna muito próximo, quer pelo gosto comum pela arte, quer pela religião judaica que estudavam.

Já em 1919 defende tese de doutorado, “*A Crítica de Arte no Romantismo Alemão*”, que foi aprovada e recomendada para publicação.

Em 1925, Benjamin constatou que a porta da vida acadêmica estava fechada para si, tendo a sua tese de livre-docência “*Origem do Drama Barroco Alemão*” sido rejeitada pelo Departamento de Estética da Universidade de Frankfurt.

Nos últimos anos da década de 1920 o filósofo judeu interessa-se pelo marxismo, e juntamente com o seu companheiro de então, Theodor **Adorno**, aproxima-se da filosofia de Georg **Lukács**. Por esta altura e nos anos seguintes publica resenhas e traduções que lhe trariam reconhecimento como crítico literário, entre elas as séries sobre Charles Baudelaire.

Refugiou-se na Itália, de 1934 a 1935. Neste momento cresciam as tensões entre Benjamin e o Instituto para Pesquisas Sociais, associado ao que ficou conhecida como Escola de Frankfurt, da qual Benjamin foi mais um inspirador do que um membro.

Em 1940, ano da sua morte, Benjamin escreve a sua última obra – “*Teses Sobre o Conceito de História*” - considerada por alguns como o mais importante texto revolucionário desde Marx; por outros, como um retrocesso no pensamento benjaminiano.

A sua morte, desde sempre envolta em mistério, teria ocorrido durante a tentativa de fuga através dos Pirenéus, quando, em Portbou, temendo ser entregue à Gestapo, teria cometido o suicídio.

Principais ideias de Benjamin. Benjamin tinha seu ensaio “*A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*” é a primeira grande teoria materialista da arte. O ponto central desse estudo encontra-se na análise das causas e consequências da destruição da “*aura*” que envolve as obras de arte, enquanto objetos individualizados e únicos.

Neste contexto com o progresso das técnicas de reprodução, sobretudo do cinema, a “*aura*”, dissolvendo-se nas várias reproduções do original, destituiria a obra de arte de seu status de raridade.

Para Benjamin, a partir do momento em que a obra fica excluída da atmosfera aristocrática e religiosa, que fazem dela uma coisa para poucos e um objeto de culto, a dissolução da aura atinge dimensões sociais.

Assim, essas dimensões seriam resultantes da estreita relação existente entre as transformações técnicas da sociedade e as modificações da percepção estética. A perda da aura e as consequências sociais resultantes desse fato são particularmente sensíveis no cinema, no qual a reprodução de uma obra de arte carrega consigo a possibilidade de uma radical mudança qualitativa na relação das massas com a arte.

Embora o cinema, diz Walter Benjamin, exija o uso de toda a personalidade viva do homem, este priva-se de sua aura. Se, no teatro, a aura de um Macbeth, por exemplo, liga-se indissolúvelmente à aura do ator que o representa, tal como essa aura é sentida pelo público, o mesmo não acontece no cinema, no qual a aura dos intérpretes desaparece com a substituição do público pelo aparelho. Na medida em que o ator se torna acessória da cena, não é raro que os próprios acessórios desempenhem o papel de atores.

Walter Benjamin considera ainda que a natureza vista pelos olhos difere da natureza vista pela câmara, e esta, ao substituir o espaço onde o homem age conscientemente por outro onde sua ação é inconsciente, possibilita a experiência do inconsciente visual, do mesmo modo que a prática psicanalítica possibilita a experiência do inconsciente instintivo. Exibindo, assim, a reciprocidade de ação entre a matéria e o homem, o cinema seria de grande valia para um pensamento materialista. Adaptado adequadamente ao proletariado que se prepararia para tomar o poder, o cinema tornar-se-ia, em consequência, portador de uma extraordinária esperança histórica.

Portanto, a análise de **Benjamin** mostra que as técnicas de reprodução das obras de arte, provocando a queda da aura, promovem a liquidação do elemento tradicional da herança cultural; mas, por outro lado, esse processo contém um germe positivo, na medida em que possibilita outro relacionamento das massas com a arte, dotando-as de um instrumento eficaz de renovação das estruturas

sociais. Trata-se de uma postura otimista, que foi objeto de reflexão crítica por parte de Adorno.

Ainda sobre “*A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica*” (“*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*”) é um importante ensaio de Walter Benjamin sobre a arte no século XX, na era digital, que analisa a sua existência na era da cópia, da fotografia.

É o mais conhecido e citado ensaio de Walter Benjamin, que neste texto discute as novas potencialidades artísticas - essencialmente numa dimensão política - decorrentes da reprodutibilidade técnica.

Em épocas anteriores a experiência do público com a obra de arte era única e condicionada pelo que ele chama de aura, isto é, pela distância e reverência que cada obra de arte, na medida em que é única, impõe ao observador. Primeiro - nas sociedades tradicionais ou pré-modernas - pelo modo como vinha associada ao ritual ou à experiência religiosa; depois - com o advento da sociedade moderna burguesa - pelo seu valor de distinção social, contribuindo para colocar num plano à parte aqueles que podem aceder à obra “autêntica”.

O aparecimento e desenvolvimento de outras formas de arte, (começando pela fotografia), em que deixa de fazer sentido distinguir entre original e cópia, traduz-se assim no fim dessa «aura». Isto libera a arte para novas possibilidades, tornando o seu acesso mais democrático e permitindo que esta contribua para uma «politização da estética» que contrarie a «estetização da política» típica dos movimentos fascistas e totalitários dominantes no momento em que Benjamin escreve esse ensaio.

Cabe ressaltar que é notória a distância entre o pensamento de Walter Benjamin e outros pensadores da Escola de Frankfurt como Theodor Adorno e Max Horkheimer no tocante à visão da reprodução técnica. A visão de Benjamin implica ver na reprodução técnica uma possibilidade de democratização estética, desde que elas conservem as características daquilo que, até então, chamaríamos de original, ou seja, “aura”. Isso fica claro quando ele toma, por exemplo as fotos que podem ser feitas através de um mesmo negativo. Na verdade, quem poderia distinguir a primeira foto feita a partir de um negativo de uma segunda?

Adorno e Horkheimer, por outro lado, analisam que toda reprodução contribui para a perda de identidade da originalidade e está à disposição de uma elite que manipula aqueles que não possuem acesso aos originais, através de

cópias feitas em série, conferindo a todas as cópias uma característica mercadológica, portanto, massificante. Benjamin acredita que esse fato, desde que observadas as técnicas, gera uma politização capaz de moldar o senso crítico daquele que observa.

O postulado filosófico de Herbert Marcuse (1898-1979).

Marcuse foi um influente sociólogo e filósofo alemão naturalizado norte-americano, pertencente à Escola de Frankfurt. Herbert Marcuse nasceu em Berlim numa família de judeus assimilados. Participou como membro do Partido Social Democrata Alemão entre 1917 e 1918, tendo participado de um Conselho de Soldados durante a revolução berlinense de 1919, na sequência da qual deixou o partido.

Herbert Marcuse estudou filosofia primeiro em Berlim e depois em Freiburg, onde estudou literatura alemã contemporânea e complementarmente filosofia e economia política. Em 1922 defendeu sua tese “*O Romance de Arte Alemão*”. Tese inspirada na obra do **Lukács** pré-marxista e na de **Hegel**. Em seguida, casou-se em 1924 com Sophie Wertheim e descobriu Ser e Tempo de **Heidegger**. Em 1928 voltou a Freiburg para estudar com Heidegger que acabara de suceder a cadeira de **Husserl**, tendo-se tornado seu assistente de cátedra. Em 1933, já no seu exílio ocasionado pela ascensão nazista, escreve seu último trabalho na Alemanha sobre a “*Filosofia do Fracasso de Karl Jaspers*”. Marcuse era um crítico de Heidegger desde o início de seu contato com ele, pois considerava que a analítica do “Dasein” deixava constantemente de enfrentar suas próprias consequências práticas. Assim Marcuse parte para o estudo de filósofos que poderiam fornecer uma maior concretude aos conteúdos e conceitos filosóficos, como **Dilthey** e **Hegel**.

Do contato que **Marcuse** manteve com o jovem Marx, destaca Wiggershaus, marcou suas posições filosóficas. Alias, todos os filósofos que participaram até então da formação de Marcuse, tiveram sua importância grandemente diminuídas quando são editadas as obras da juventude de **Karl Marx** em 1932. Marcuse foi um dos primeiros a interpretar criticamente os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de Marx e "pensava encontrar neles um fundamento filosófico da economia política no sentido de uma teoria da revolução", destaca Rolf Wiggershaus. Para Marcuse, não era mais necessário recorrer a Heidegger para fundamentar filosoficamente o marxismo, já que viu no próprio Marx a possibilidade desta fundamentação.

O contato com a Escola de Frankfurt - em 1933, por intermédio da intervenção de Leo **Lowenthal** e de Kurt **Riezler**, Herbert Marcuse foi admitido no Instituto de Pesquisas Sociais que seria mais tarde associado à Escola de Frankfurt, que neste momento estava exilado em Genebra. Marcuse tentara, sem sucesso, desde 1931 entrar em uma relação mais estreita com o Instituto. Em 1934, junto com Theodor Adorno e Max Horkheimer mantém suas atividades nos EUA. Em 1950 os colaboradores do Instituto retornam à Alemanha, Marcuse decide permanecer nos EUA onde pensa, escreve e leciona até sua morte em 1979.

Principais ideias de Marcuse. Marcuse se preocupava com o desenvolvimento descontrolado da tecnologia, o racionalismo dominante nas sociedades modernas, os movimentos repressivos das liberdades individuais, o aniquilamento da Razão. Para os membros do grupo de Frankfurt, o proletariado se perdeu ao permitir o surgimento de sistemas totalitário como o nazismo e o stalinismo por um lado, e a "*indústria cultural*" dos países capitalistas pelo outro lado. Quem substitui os proletários? Aqueles cuja ascensão à sociedade moderna de modo algum permite, os miseráveis que o bem-estar geral não conseguiu incorporar, as minorias raciais, os "*outsiders*".

Herbert Marcuse retoma de **Hegel** duas noções capitais, a ideia de "*Razão*" e a ideia de "*Negatividade*". A Razão é a faculdade humana que se manifesta no uso completo feito pelo homem de suas possibilidades. Não se pode compreender a "*possibilidade*" longe do conceito de "*necessidade*". O que necessitamos? A necessidade nos dirige a certos objetos cuja falta sentimos. A possibilidade mede o raio de nosso alcance face a tais objetos. Se quero um apartamento, mas não tenho dinheiro para comprá-lo, o objeto de minha necessidade é o apartamento, e a medida de minha possibilidade é o dinheiro que me falta. É muito fácil compreender como a falta de dinheiro representa um bloqueio falso, fictício, à satisfação de meu desejo. Na realidade posso ter o apartamento, mas certas convenções sociais, que respeito de modo mais ou menos acrítico, me impedem de possuí-lo. Ao mesmo tempo, se me interrogo a respeito da minha necessidade face ao apartamento, essa também se dissolve. O apartamento é um símbolo de status social, ou resultado de certas convenções visando ao gosto que seriam, em outras condições, muito discutíveis, e que nem sempre me possibilitam morar satisfatoriamente. A minha necessidade se revela, portanto, como uma falsa necessidade, assim como o bloqueio pela falta de dinheiro das minhas possibilidades era um bloqueio falso. Onde se encontram, então,

minhas necessidades e minhas possibilidades? Como compreenderemos o que é Razão? Marcuse muito se preocupa com este problema ao longo de toda a sua obra.

Em sua obra *“Ideologia da Sociedade Industrial”*, **Marcuse** repete a crítica ao racionalismo (irracional, pois não fundado na verdadeira Razão) da sociedade moderna, e tenta ao mesmo tempo esboçar o caminho que poderá nos afastar dele. O caminho será, por um aspecto, a contestação da sociedade pelos marginais que a sociedade desprezou ou não conseguiu beneficiar. Será, por outro aspecto, o desenvolvimento extremo da tecnologia, que deverá ter, segundo Marx e Marcuse, efeitos revolucionários. Quais são estes efeitos? O problema da sociedade moderna é a invasão da mentalidade mercantilista e quantificadora a todos os domínios do pensamento. Essa mentalidade se representa economicamente pelo valor de troca, ligado de modo íntimo aos processos de alienação do homem. E, segundo Marx, com o desenvolvimento extremo da tecnologia *“a forma de produção assente no valor de troca sucumbirá”*. A sociedade moderna, sentindo que sua base - a tecnologia - contém seu rompimento, age repressivamente para evitar este avanço extremo. Marcuse tinha esperança de que não.

Em *“Eros e Civilização”*, **Herbert Marcuse** faz uma interpretação filosófica e revolucionária do pensamento de **Freud**. Na teoria freudiana, a civilização surge-nos estabelecida em contradição com os instintos primários e o princípio de prazer, na permanente subjugação dos instintos humanos. A livre gratificação das necessidades instintivas do homem seria, pois, incompatível com a sociedade civilizada: dilatação e renúncia na satisfação constituem pré-requisito do progresso.

Para Herbert Marcuse, porém, a própria concepção teórica de Freud parece refutar a sua firme negação da possibilidade histórica de uma civilização não repressiva. Opondo-se às escolas revisionistas neo-freudianas, afirma que a teoria de Freud é “sociológica” em sua substância, que o “biologismo” é teoria social numa dimensão profunda, e que, portanto, nenhuma nova orientação cultural ou sociológica é necessária para revelar essa substância. Admite, ainda, que as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as condições para a abolição da repressão e transformação da sociedade.

Marcuse destaca, ainda, o fato da moderna sociedade industrial depender cada vez mais da produção e consumo do supérfluo, do obsolescência planejado e dos meios de destruição. Localiza o “inferno” nos guetos da sociedade afluyente e nas áreas cruciais do mundo subdesenvolvido, e interpreta a propagação da guerra de guerrilhas no apogeu do século tecnológico como um acontecimento

simbólico: a energia do corpo humano revolta-se contra a repressão intolerável e lança-se contra as máquinas da repressão. Nas palavras de Marcuse: "O corpo contra 'a máquina' – não contra o mecanismo construído para ornar a vida mais segura e benigna, para atenuar a crueldade da natureza, mas contra a máquina que sobrepujou o mecanismo: a máquina política, a máquina dos grandes negócios, a máquina cultural e educacional que fundiu benesses e maldições num todo racional. (...) O homem contra a máquina: homens, mulheres e crianças lutando, com os mais primitivos instrumentos, contra a máquina mais brutal e destruidora de todos os tempos e mantendo-a em xeque – a guerra de guerrilhas definirá a revolução de nosso tempo?", questiona Marcuse.

Em 11 de novembro de 1941, Marcuse escreve a Horkheimer: "Não sou pessoa de deixar 'mensagens em garrafas'. O que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico". Esta frase traduz, de maneira exemplar, segundo Wolfgang Leo Maar, o programa de Marcuse, o único filósofo da Escola de Frankfurt a levar adiante o projeto da teoria crítica dos anos 30 – manter unidas filosofia, teoria social e política radical. Donde suas divergências com Adorno no tocante ao tema das relações entre teoria e prática no contexto das rebeliões estudantis de 68. Para **Marcuse** a teoria crítica tinha a obrigação de politizar-se, sob pena de tornar-se anódina. Isso significava para ele, naquele momento, apoio inequívoco aos estudantes rebeldes, assim como o combate ao imperialismo americano, sobretudo no Vietnã.

Passados mais de 40 anos, **Marcuse** parece, para utilizarmos uma definição de Rosa Luxemburgo a respeito de si mesma, fazer parte de uma outra "espécie zoológica". Nesta era liberal-conservadora em que antigas notabilidades de esquerda, em nome da inevitabilidade da modernização capitalista, aderiram cínica e alegremente ao partido da ordem, o intelectual Marcuse continua a impressionar por sua integridade política e moral, pela busca sem tréguas de respostas ao problema da dominação no mundo contemporâneo. Tendo participado na juventude de um conselho de soldados na Berlim revolucionária de 1918, evento que o marcou profundamente, Marcuse, daí em diante, aplica suas energias intelectuais a entender por que "*todas as revoluções foram também revoluções traídas*" (Eros e civilização) e onde estariam as brechas que poderiam levar a ruptura do capitalismo, destaca Wolfgang Leo Maar.

O legado de Erich Fromm (1900-1980). Fromm foi psicanalista alemão. Estudou na Universidade de Heidelberg, onde obteve o seu doutoramento em

1922, e se especializou em Psicanálise, tendo feito a sua formação na Universidade de Munique e no Instituto Psicanalítico de Berlim. Após a ascensão de Hitler ao poder, Fromm foi obrigado a deixar a Alemanha nazista e emigrou para os Estados Unidos da América. Lá construiu uma notável carreira, ainda que muito controversa e polêmica, como psicanalista, investigador e professor de psicanálise e psiquiatria. Para Fromm, a personalidade de um indivíduo era o resultado de fatores culturais e biológicos. **Fromm** integrou os aspectos socioeconômicos na explicação das neuroses e estabeleceu um relacionamento entre o Marxismo e a Psicanálise. A sua obra é um enorme protesto contra as diversas formas de totalitarismo e alienação social. Nos últimos anos da sua vida dedicou-se ao estudo da agressão.

Influenciado por Freud e Marx, Erich Pinchas Fromm é considerado um dos principais expoentes do movimento psicanalista do século 20. Dono de uma carreira controversa e polêmica, Fromm estudou principalmente a influência da sociedade e da cultura no indivíduo. Entre os seus muitos livros, destacam-se "O Medo e a Liberdade" e "A Arte de Amar". Para o psicanalista, a personalidade de uma pessoa era resultado de fatores culturais e biológicos, o que contrastava com a teoria de Freud, que privilegiava, principalmente, os aspectos inconscientes do psiquismo, destaca **Wiggershaus**.

Descendente de uma família de judeus (seu pai, Naftali Fromm, era comerciante de vinhos, e sua mãe, Rosa, dona de casa), Erich Fromm tinha apenas 14 anos e ainda morava na Alemanha quando explodiu a 1ª Guerra Mundial (1914/18). Anos mais tarde, em artigos e em entrevistas, disse que havia ficado impressionado com a conduta humana, sendo incapaz de compreender um ato tão irracional como a guerra. Após cursar filosofia na Universidade de Heidelberg, foi fazer especialização em psicanálise na Universidade de Munique e no Instituto Psicanalítico de Berlim, fundado por Freud. No começo da década de 30, apresenta os seus primeiros trabalhos científicos.

Em 1933, pela primeira vez, visita os Estados Unidos, país que, mais tarde, passaria a morar e ganharia a cidadania, com a naturalização. Com a subida de Hitler ao poder, Fromm se estabelece definitivamente nos Estados Unidos e passa a dar aulas nas universidades de Yale, Nova Iorque, Colúmbia e Michigan.

Em 1941, já famoso, publica "*O Medo e a Liberdade*", livro que faz uma interpretação sócio-psicanalítica do movimento nazista. O sucesso da publicação foi imediato e o livro foi traduzido para muitos idiomas. De acordo com especialistas na obra de Erich Fromm, após a publicação de "*O Medo e a Liberdade*", acontece uma ruptura entre os pensamentos do psicanalista alemão e de Freud. Em 1949, trabalha como professor no México e publica artigos em jornais e revistas de diversos países.

Com as publicações de "*A sociedade sã*" e "*A Arte de Amar*", o seu prestígio cresce ainda mais, e Erich Fromm recebe convites para fazer palestras e participar de lançamentos em todo o mundo. Doutor em filosofia, Fromm estabeleceu um relacionamento entre o marxismo e a psicanálise. Nos últimos anos de sua vida, começou a estudar a agressão. Outras obras importantes deixadas por Fromm são "*A missão de Sigmund Freud*", "*O homem por si mesmo*", "*Budismo zen e psicanálise*" e "*A anatomia da destruição humana*", "*Meu encontro com Marx e Freud*", "*O conceito marxista de homem*", entre outras.

Principais ideias de Erich Fromm. Fromm parte da ideia de natureza humana para unir Marx e Freud e elaborar sua concepção de psicanálise. Em *O Conceito Marxista do Homem*, Fromm abre a discussão em torno da alienação e da natureza humana exposta nos *Manuscritos de Paris*, escritos por Marx, o que será desenvolvido em outras obras. A sociedade de classes produz a alienação e esta é uma negação da natureza humana.

Questiona Erich **Fromm**: "Deu-nos Marx uma definição da 'essência da natureza humana', da 'natureza do homem em geral'? Deu, sim. Nos *Manuscritos Filosóficos*, Marx define o caráter específico dos seres humanos como '*atividade livre e consciente*', em contraste com a natureza do animal, que '*não distingue a atividade de si próprio (...) e é a sua atividade*'. Em seus escritos posteriores, embora tenha abandonado o conceito de 'caráter da espécie', a ênfase continua sendo a mesma: a atividade como característica da natureza não mutilada e não fragmentada do homem. Em *O Capital*, Marx define o homem como um 'animal social', criticando a definição de Aristóteles do homem como 'animal político' como sendo 'tão característica da antiga sociedade clássica quanto a definição de Franklin do homem como "animal

fabricante de ferramentas" é característica do reino ianque'. A psicologia de Marx, assim como sua filosofia, é uma teoria da atividade humana e concordo inteiramente com a opinião de que a maneira mais adequada para descrever a definição de homem de Marx é a de um ser de práxis (...)", destaca Fromm.

Além de clinicar, ele também atuava como professor universitário nos EUA e no México. Suas obras abordam continuamente as questões ligadas à violência, aos regimes totalitários, à alienação social, ao humanismo. Seu ponto de vista humanista cativou profissionais do campo da Sociologia, da Filosofia e da Teologia.

Vale destacar que Erich **Fromm** sempre se insurgiu contra o mecanicismo que impregna as relações sociais e econômicas do mundo contemporâneo, regido por um capitalismo desumano e cruel. Influenciado profundamente pela obra de Karl Marx, ele faz uma analogia entre os conceitos marxistas e os freudianos, tentando estabelecer entre ambos uma relação dialética, à procura de uma síntese destas ideias. Ele privilegia, porém, a teoria de Marx, valendo-se de Freud apenas para completar alguns pontos não explicados pelo marxismo. Este pensador gera, assim, uma espécie de humanismo espiritual, social e também dialético.

Segundo Erich **Fromm**, o indivíduo cultivou interiormente sentimentos de desamparo e solidão, pois perdeu o contato com sua dimensão mais humana, deixou de ampliar suas virtudes, e assim tornou-se incapaz de interagir com os mesmos aspectos essenciais das outras pessoas. É a este processo que ele chama de alienação social, oculta por trás das personas de cada um, mas mesmo assim capaz de exercer um impacto sinistro sobre a Humanidade.

Assim, ao mesmo tempo em que o homem avança materialmente, ele se aparta cada vez mais dos outros seres, é o que Erich Fromm expõe em sua obra "*Medo da Liberdade*".

Desta forma, a liberdade tão almejada torna-se uma armadilha assustadora da qual ele tenta fugir através da conquista de recursos financeiros e da guerra pelo poder, por meio de uma passividade absoluta diante do autoritarismo, ou ainda pelas vias do conformismo social.

Assim, o homem pode fingir que possui alguma coisa, ou que é propriedade de alguém, pois desta maneira sente que não está sozinho. O

psicanalista acredita que a aceitação do outro e de seu tesouro interior, a prática da solidariedade e do trabalho em conjunto, o exercício da fraternidade e a instituição do conforto social podem oferecer à Humanidade uma saída viável para esta trágica situação criada pelo próprio Homem.

Em sua obra “*Conceito Marxista do Homem*”, Fromm afirma que “a filosofia de Marx representa um processo contra a alienação do homem, contra sua perda de si mesmo e contra sua transformação em objeto; é um movimento oposto à desumanização e automatização do homem, inerente à evolução do industrialismo ocidental”, destaca Erich Fromm.

Fromm insurge-se contra as deturpações – intencionais ou não, de críticos ou de exegetas – que tem sofrido a filosofia marxista nos últimos decênios, como por exemplo, a ideia disseminada sobre o “materialismo” de Marx, segundo a qual a suprema motivação psicológica do homem é seu desejo de vantagem monetária e conforto e que este anelo pelo lucro máximo constitui o principal incentivo em sua vida pessoal e na vida da raça humana. Outras suposições igualmente refutadas por Fromm: a de ter Marx negligenciado o valor do indivíduo; de não ter respeito nem compreensão pelas necessidades espirituais do homem; de ter sido seu “ideal” o homem bem nutrido e bem vestido, mas “sem alma”; de que as críticas à religião equivalem à negação de todos os valores espirituais e outros semelhantes.

Fromm ainda considera decisiva para os próximos anos a evolução política dos países subdesenvolvidos, assegura que a alternativa para estes países não é a escolha entre capitalismo e socialismo, mas entre socialismo totalitário e socialismo humanista marxista.

Por fim, em sua obra “*Meu encontro com Marx e Freud*”, Fromm faz uma espécie de autobiografia intelectual, no qual explica os caminhos que o levaram ao encontro de Freud e Marx, esses dois gigantes do pensamento que, como Einstein, são os grandes modeladores do mundo moderno.

De acordo com Erich **Fromm**, o solo comum de onde brotou o pensamento de Marx e Freud é, em última análise, o conceito de humanismo e de humanidade que, remontando à tradição judaico-cristã e greco-romana, ingressou na história europeia com a Renascença e desdobrou-se plenamente nos séculos XVIII e XIX, ou seja, a realização do homem total, considerado como a possibilidade máxima do desenvolvimento natural.

Neste sentido, a defesa que **Freud** faz dos direitos dos impulsos naturais do homem, contra a força da convenção social, bem como seu ideal de que a razão controle e contenha esses impulsos, é parte da tradição do humanismo. O protesto de **Marx** contra a ordem social na qual o homem é alijado pela sua subserviência à economia, e seu ideal de plena realização do homem total e inalienado, é parte da mesma tradição humanista, observa Fromm.

A visão de Freud foi limitada pela sua filosofia mecanicista e materialista, que interpretava as necessidades na natureza humana como essencialmente sexual, questiona Fromm. Já a visão de Marx era muito mais ampla, precisamente porque via o efeito pernicioso da sociedade de classes, e pode assim ter uma visão do que seria o homem sem peias e as possibilidades de seu desenvolvimento, quando a sociedade se tornasse totalmente humana.

Portanto, destaca Erich Fromm, enquanto Freud foi um reformador liberal, Marx um revolucionário radical. Embora diferentes, eles têm em comum um desejo incondicional de libertar o homem, uma fé igualmente incondicional da verdade como instrumento dessa libertação e a convicção de que a condição disso está na capacidade do homem romper as cadeias da ilusão.

O legado de Jüergen Habermas (1929). Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 de Junho 1929) é filósofo e sociólogo alemão. Licenciou-se em 1954 na Universidade de Bonn, com uma tese sobre Schelling (1775-1854), intitulada O Absoluto e a História. De 1956 a 1959, foi assistente de Theodor Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. No início dos anos 1960, realizou uma pesquisa empírica sobre a participação estudantil na política alemã, intitulada 'Estudante e Política' (Student und Politik).

Em 1968, transferiu-se para Nova York, passando a lecionar na New School for Social Research de Nova York. A partir de 1971, dirigiu o Instituto Max Planck, em Starnberg, na Baviera. Em 1983, transferiu-se para a Universidade Johann Wolfgang von Goethe, de Frankfurt, onde permaneceu até aposentar-se, em 1994.

Continua, até o presente momento, muito prolífico, publicando novos trabalhos a cada ano. Frequentemente participa de debates e atua em

jornais, como cronista político.

O filósofo alemão Jürgen **Habermas**, herdeiro da tradição da Escola de Frankfurt, antes de seguir por caminhos próprios de investigação filosófica, detém-se na análise dos efeitos perversos do sistema de produção, opondo os conceitos de razão instrumental e razão comunicativa, referentes a dois aspectos distintos da realidade social.

Principais ideias de Habermas. Em geral considerado como o principal herdeiro das discussões da Escola de Frankfurt, Habermas procurou, no entanto, superar o pessimismo dos fundadores da Escola, quanto às possibilidades de realização do projeto moderno, tal como formulado pelos iluministas. Profundamente marcados pelo desastre da Segunda Guerra Mundial, Adorno e Horkheimer consideravam que houvesse um vínculo primordial entre conhecimento racional e dominação, o que teria determinado a falência dos ideais modernos de emancipação social.

Para recolocar o potencial emancipatório da razão, Habermas adota o paradigma comunicacional. Seu ponto de partida é a ética comunicativa de Karl Otto **Apel**, além do conceito de "razão objetiva" de Adorno, também presente em Platão, Aristóteles e no Idealismo alemão - particularmente na ideia hegeliana de reconhecimento intersubjetivo. Assim, Habermas concebe a razão comunicativa - e a ação comunicativa, ou seja, a comunicação livre, racional e crítica - como alternativa à razão instrumental e superação da razão iluminista - "aprisionada" pela lógica instrumental, que encobre a dominação. Ao pretender a recuperação do conteúdo emancipatório do projeto moderno, no fundo, Habermas está preocupado com o restabelecimento dos vínculos entre socialismo e democracia.

Segundo o **Jürgen Habermas**, duas esferas coexistem na sociedade: o sistema e o mundo da vida. O sistema refere-se à "reprodução material", regida pela lógica instrumental (adequação de meios a fins), incorporada nas relações hierárquicas (poder político) e de intercâmbio (economia).

Neste sentido, o mundo da vida é a esfera de "reprodução simbólica", da linguagem, das redes de significados que compõem determinada

visão de mundo, sejam eles referentes aos fatos objetivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjetivos. É conhecido o diagnóstico habermasiano da colonização do mundo da vida pelo sistema e a crescente instrumentalização desencadeada pela modernidade, sobretudo com o surgimento do direito positivo, que reserva o debate normativo aos técnicos e especialistas. Contudo, desde a década de 1990, mudou sua perspectiva acerca do direito, considerando-o mediador entre o mundo da vida e o sistema.

Ainda segundo Habermas, na ação comunicativa ocorre a coordenação de planos de dois ou mais atores via assentimento a definições tácitas de situação. Tem-se não raro uma visão reducionista deste conceito, entendido como mero diálogo. Mas de fato a ação comunicativa pressupõe uma teoria social - a do mundo da vida - e contrapõe-se à ação estratégica, regida pela lógica da dominação, na qual os atores coordenam seus planos no intuito influenciar, não envolvendo assentimento ou dissentimento. Habermas define sinteticamente a ação estratégica como “cálculo egocêntrico”. Seus estudos voltam-se para o conhecimento e a ética. Sua tese para explicar a produção de saber humano recorre ao evolucionismo, pois a racionalidade comunicativa é considerada “aprendente”.

De acordo com Habermas, a falibilidade possibilita desenvolver capacidades mais complexas de conhecer a realidade, além de representar garantia contra regressões metafísicas, com possíveis desdobramentos autoritários. Evolui-se assim através dos erros, entendidos como falhas de coordenação de planos de ação.

Habermas defende também uma ética universalista, deontológica, formalista e cognitivista. Para ele, os princípios éticos não devem ter conteúdo, mas garantir a participação dos interessados nas decisões públicas através de discussões (discursos), em que se avaliam os conteúdos normativos demandados naturalmente pelo mundo da vida. Sobre sua teoria discursiva, aplicada também à filosofia jurídica, pode ser considerada em prol da integração social e, como consequência, da democracia e da cidadania. Tal teoria coloca a possibilidade de resolução dos conflitos vigentes na sociedade não com uma simples solução, mas a melhor solução - aquela que resulta do consenso de todos os concernidos.

A maior relevância desta tese habermasiana está em pretender

o fim da arbitrariedade e da coerção nas questões que circundam toda a comunidade, propondo uma participação mais ativa e igualitária de todos os cidadãos nos litígios que os envolvem e, concomitantemente, obter a tão almejada justiça. Essa forma defendida por Habermas é o agir comunicativo que se ramifica no discurso. Aprofundemos um pouco mais. Habermas desenvolve a teoria da ação comunicativa na qual critica a filosofia da consciência da tradição moderna por ser fundada em uma reflexão solitária, centrada no sujeito. Em oposição, propõe outro paradigma em que a razão não seja monológica, mas dialógica, como resultado do processo de entendimento intersubjetivo: são os sujeitos, situados historicamente, que, pela fala, estabelecem uma relação interpessoal numa comunidade comunicativa.

Para **Habermas**, a lógica da razão instrumental não é a mesma da razão vital, que prevaleceria no mundo vivido das experiências pessoais e da comunicação entre as pessoas. Ora, a irracionalidade no mundo moderno (e suas patologias) decorre da sobreposição da “*lógica da razão instrumental*” em setores que deviam ser regidos pela razão comunicativa.

Essa “pluralidade de vozes” destaca **Wiggershaus**, não paralisa a razão no relativismo, uma vez que busca o consenso, por meio do *procedimento argumentativo* no grupo, a partir de princípios que visam assegurar sua validade. De acordo com essa teoria, portanto, a verdade não resulta da reflexão isolada, no interior de uma consciência solitária, mas é exercida por meio do diálogo, orientado por regras estabelecidas pelos membros do grupo, numa situação dialógica ideal. A *situação ideal de fala* consiste em evitar a coerção e dar condições para todos os participantes do discurso exercerem os atos de fala.

Interlocutor ativo dos teóricos da filosofia analítica da linguagem, Habermas também considera que o critério da verdade não consiste na correspondência do enunciado com os fatos, nem propriamente na ação comunicativa, mas sim no consenso discursivo.

Dessa forma, destaca **Habermas**, não se pretende negar o valor da razão instrumental, mas resgatar o que foi perdido

em termos de humanização, quando a razão técnica se sobrepõe à razão vital. Nem se pretende considerar o ser humano indefeso diante de um determinismo a que não pode fugir. A questão fundamental, hoje, é a da necessidade da reflexão moral e política sobre os fins das ações humanas no trabalho, no consumo, no lazer, nas relações afetivas, observando se estão a serviço do ser humano ou da sua alienação, conclui **Wiggershaus**.

RESPONSÁVEIS PELA PUBLICAÇÃO

SECRETARIA DE FORMAÇÃO

Nilcéa F. Victorino
Magda Souza de Jesus

CEPES

CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS
EDUCACIONAIS E SINDICAIS
Maria Izabel A. Noronha
Coordenadora

SECRETARIA DE COMUNICAÇÕES

Paulo José das Neves
Roberto Guido

ASSESSORIA DE COMUNICAÇÕES

Rosana Inácio

DIAGRAMAÇÃO

Carlos Roberto F. dos Santos
Rosely Soares

ASSESSORIA DE FORMAÇÃO

Edson Roberto Nunes

SECRETÁRIA

Solange Cavalheiro
Produção da Secretaria de Formação

REVISÃO

Profa. Sandra Andréia Ferreira

COORDENADOR

Fernando Franzoi da Silva

DIRETORIA DA APEOESP – TRIÊNIO 2008/2011

DIRETORIA EXECUTIVA:

Presidenta: Maria Izabel Azevedo Noronha; Vice-
Presidente: José Geraldo Corrêa
Júnior; Secretário Geral: Fábio Santos de Moraes;
Secretário Geral Adjunto: Odimar
Silva; Secretária de Finanças: Luiz Gonzaga José;
Secretária Adjunta de Finanças:
Suely Fátima de Oliveira; Secretário de Administração
e Patrimônio: Sílvio de Souza;
Secretário Adjunto de Administração e Patrimônio:
Fábio Santos Silva; Secretário
de Assuntos Educacionais e Culturais: Pedro Paulo
Vieira de Carvalho; Secretário
Adjunto de Assuntos Educacionais e Culturais: Carlos
Ramiro de Castro; Secretário
de Comunicações: Paulo José das Neves; Secretário
Adjunto de Comunicações:
Roberto Guido; Secretária de Formação: Nilcéa Fleury
Victorino; Secretária Adjunta
de Formação: Magda Souza de Jesus; Secretário de
Legislação e Defesa dos
Associados: Francisco de Assis Ferreira; Secretária
Adjunta de Legislação e Defesa
dos Associados: Zenaide Honório; Secretário de
Política Sindical: João Luis Dias
Zafalão; Secretária Adjunta de Política Sindical: Eliana
Nunes dos Santos;

Secretária de Políticas Sociais: Francisca Pereira da
Rocha; Secretário Adjunto de
Políticas Sociais: Marcos de Oliveira Soares;
Secretária para Assuntos de
Aposentados: Sílvia Pereira; Secretário Adjunto para
Assuntos de Aposentados:
Gilberto de Lima Silva; Secretária Geral de
Organização: Margarida Maria de Oliveira;
Secretário de Organização para a Capital: José Wilson
de Souza Maciel; Secretário
de Organização para a Grande São Paulo: Douglas
Martins Izzo; Secretário de
Organização para o Interior: Ezio Expedito Ferreira
Lima; Secretário de
Organização para o Interior: Ederaldo Batista.

DIRETORIA ESTADUAL:

Ademar de Assis Camelo; Aladir Cristina Genovez
Cano; Alberto Bruschi; Alex Buzeli
Bonomo; Ana Lúcia Santos Cugler; Ana Paula
Pascarelli dos Santos; Anita Aparecida
Rodrigues Marson; Antonio Carlos Amado Ferreira;
Antonio Jovem de Jesus Filho;
Ariovaldo de Camargo; Ary Neves da Silva; Benedito
Jesus dos Santos Chagas; Carlos
Alberto Rezende Lopes; Carlos Barbosa da Silva;
Carlos Eduardo Vicente; Carmen
Luiza Urquiza de Souza; Cilene Maria Obici; Deusdete
Bispo da Silva; Dorival Aparecido
da Silva; Edgard Fernandes Neto; Edith Sandes
Salgado; Edna Penha Araújo; Eliane
Gonçalves da Costa; Elizeu Pedro Ribeiro; Emma
Veiga Cepedano; Fernando Borges
Correia Filho; Fláudio Azevedo Limas; Florípes
Ingracia Borioli Godinho; Geny Pires
Gonçalves Tiritilli; Gerson José Jório Rodrigues;
Gisele Cristina da Silva Lima; Idalina
Lelis de Freitas Souza; Inês Paz; Janaina Rodrigues;
Josafa Rehem Nascimento Vieira;
Jose Luiz Moreno Prado Leite; José Reinaldo de
Matos Leite; Josefa Gomes da Silva;
Jovina Maria da Silva; Jucinéa Benedita dos Santos;
Juvenal de Aguiar Penteado
Neto; Leandro Alves Oliveira; Leovani Simões
Cantazini; Lindomar Conceição da Costa
Federighi; Luci Ferreira da Silva; Luiz Carlos de Sales
Pinto; Luiz Carlos de Freitas; Luiz
Cláudio de Lima; Luzelena Feitosa Vieira; Maisa
Bonifácio Lima; Mara Cristina de Almeida;
Marcio de Oliveira; Marcos Luiz da Silva; Maria José
Carvalho Cunha; Maria Lícia Ambrosio
Orlandi; Maria Liduina Facundo Severo; Maria
Sufaneide Rodrigues; Maria Teresinha de
Sordi; Maria Valdinete Leite Nascimento; Mariana
Coelho Rosa; Mauro da Silva Inácio;
Miguel Leme Ferreira; Miguel Noel Meirelles; Moacyr
Américo da Silva; Orivaldo Felício;
Ozani Martiniano de Souza; Paulo Alves Pereira;
Paulo Roberto Chacon de Oliveira;
Ricardo Augusto Botaro; Ricardo Marcolino Pinto; Rita
de Cássia Cardoso; Rita Leite
Diniz; Roberta Iara Maria Lima; Roberta Maria Teixeira
Castro; Roberto Mendes; Roberto
Polle; Ronaldi Torelli; Sandro Luiz Casarini; Sebastião
Sérgio Toledo Rodovalho; Sergio
Martins da Cunha; Solange Aparecida Benedeti
Penha; Sonia Aparecida Alves de Arruda;
Stenio Matheus de Moraes Lima; Suzi da Silva; Tatiana
Silvério Kapor; Telma Aparecida
Andrade Victor; Teresinha de Jesus Sousa Martins;
Tereza Cristina Moreira da Silva;
Uilder Cácio de Freitas; Ulisses Gomes Oliveira
Francisco; Vera Lúcia Lourenço; Vera
Lúcia Zirnberger; Wilson Augusto Fiúza Frazão

