

# EMPIRISMO E METAFÍSICA

Reflexão  
61



**REFLEXÃO**

**ISSN 0102-0269**

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia  
PUCCAMP**

**Diretor Responsável:** Tarcísio Moura

**Editor Responsável:** Constança Marcondes Cesar

**Conselho Editorial:** Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

**Colaboradores efetivos:** Antonio Carlos Martinazzo, Gabriel Lomba Santiago, Gentil Gonçalves Filho, Germano Rigacci Junior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Junior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Junior, Luiz Roberto Benedetti, Márcia Reami Pechula, Maria Letícia Jacobini, Milton Aparecido Maia, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

**Correspondentes no Brasil:** Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Ana Maria Moog (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Elena Garcia (RJ), Elyana Barbosa (Salvador), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), Leonardo Prata (Londrina), Lídia Maria Rodrigo (Uberlândia), Maria do Carmo Tavares de Miranda (Recife), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Miriam de Carvalho (RJ), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Nelson Saldanha (Recife), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ), Ubiratan Macedo (RJ), Urbano Zilles (Porto Alegre).

**Correspondentes no Exterior:** Afonso Botelho (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Ana Kelessidou (Grécia), André Dartigues (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Attilio Danese (Itália), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Daniel Schulthess (França), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelhos Moutsopoulos (Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Itália), Glória Comesaña (Venezuela), Jean-Marc Gabaude (França), José Esteves Pereira (Portugal), Margaret Chatterjee (Índia), Mario Castellana (Itália), Mario Losono (Itália), Marcela Varejão (Itália), Paulo Borges (Portugal), Oscar Pujol (Índia), Sonia Vásques Garrido (Chile), Shayam Prasad Ganguly (Índia), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourin (Gidy).

### **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Alberto Martins

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Pe. José Benedito de Almeida David

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Ariindo Denadai

reflexão

ano XX

nº 61

janeiro/abril/1995

**INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PUCCAMP**

**REFLEXÃO 61  
EMPIRISMO E METAFÍSICA**

**CAMPINAS, SP  
1995**

**Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCAMP**  
**Nº 1 . . - Campinas: PUCAMP, 1975.**

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1995 foram publicados 61 fascículos em 20 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	7
------------------------	---

### ARTIGOS

<b>Francisco de Paula Souza</b> , Empirismo e Metafísica .....	11
<b>Jean-Marc Gabaude</b> , Aristote aujourd'hui .....	36
<b>Antônio Braz Teixeira</b> , Filosofia e religião no pensamento português contemporâneo (I) .....	70
<b>Afonso Botelho</b> , Sobre o Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia .....	94
<b>Sandra N. C. Caponi</b> , Modos da violência, estratégias da resistência .....	99
<b>Gustavo A. Caponi</b> , La estructura de la comprensión objetiva (Un estudio sobre la noción popperiana de análisis situacional) .....	131
<b>Fernando Juan Garcia Masip</b> , Civilização e cultura: gênese de um conflito. Elementos para re-pensar os diagramas da prática estatal moderna .....	169
<b>Cleonice Furtado de Mendonça van Raij</b> , Sêneca, o Filósofo .....	194
<b>RESENHAS</b> .....	202

# SOMMAIRE

<b>Éditorial</b> .....	7
<b>ARTICLES</b>	
<b>Francisco de Paula Souza</b> , Empirisme et métaphysique.....	11
<b>Jean-Marc Gabaude</b> , Aristote aujourd'hui .....	36
<b>António Braz Teixeira</b> , Philosophie et religion dans la pensée portugaise contemporaine (I) .....	70
<b>Afonso Botelho</b> , Au sujet de l'Instituto Luso-Brésilien de Philosophie .....	94
<b>Sandra N. C. Caponi</b> , Des modes de la violence, des stratégies de la résistance .....	99
<b>Gustavo A. Caponi</b> , L'estructure de la compréhension objective (un étude sur le concept poppérien de l'analyse situationnelle) .....	131
<b>Fernando Juan Garcia Masip</b> , Civilisation et culture: genese d'un conflit. des éléments pour re-penser les diagrammes de la praxis de l'État moderne. ....	169
<b>Cleonice Furtado de Mendonça van Raij</b> , Sénèque, le philosophe .....	194
<b>RÉCENSIONS</b> .....	202

## EDITORIAL

Sob o título **Empirismo e Metafísica**, a Revista **Reflexão** reúne, no presente número, colaboradores importantes. O Dr. Francisco de Paula Sousa, da PUCCAMP, defende a tese de que a incompatibilidade radical entre ciência empírica e metafísica é impossível; o Dr. Jean-Marc Gabaude aborda a atualidade de Aristóteles - o texto aqui publicado foi o de uma conferência realizada no Instituto de Filosofia da Universidade, por ocasião de sua visita a Campinas; o Dr. Braz Teixeira assinala a íntima relação entre filosofia e religião no pensamento português contemporâneo, pondo em relevo seus principais temas e autores; o Dr. Afonso Botelho comparece apresentando o Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, e o texto corresponde à íntegra do discurso de abertura das atividades do Instituto, o qual mostra as razões históricas de sua fundação e sua finalidade; a Dr<sup>a</sup> Cleonice Furtado de Mendonça van Raij mostra o caráter eminentemente ético do estoicismo de Sêneca e sua ressonância na realidade atual.

Meditação sobre o conceito de "poder" em Foucault e Hannah Arendt é o artigo do Sandra Caponi; estudo sobre a noção popperiana da estrutura da compreensão objetiva, é o artigo de Gustavo Caponi.

E o Prof. Masip, da Bahia, reflete sobre a prática estatal moderna, confrontando Kant e Nietzsche, de um lado, e Freud, de outro, a partir da discussão dos conceitos de civilização e cultura.

Da Grécia à contemporaneidade, o continuado repensar sobre os problemas do conhecimento, do homem e de suas diversas dimensões, exhibe em primeiro plano a pluralidade do filosofar.

**A REDAÇÃO**

## ÉDITORIAL

Sous le nome d'**Empirisme et Métaphysique**, la Rêvue **Reflexão** a rassemblé, dans ce numéro, des importantes coloborateurs. Le Dr. Francisco de Paula Souza, (PUCCAMP) affirme l'impossibilité d'une radicale incompatibilité entre la science empirique et la métaphysique; le Dr. Jean-Marc Gabaude met en relief l'actualité d'Aristote - l'article qu'on publie dans ce numéro est le texte de la conférence de cet éminent Professeur, faite dans l'Institut de Philosophie de la PUCCAMP, à l'occasion de sa visite à Campinas; le Dr. Braz Teixeira signale l'intime rélation entre philosophie et réligion dans la pensée portugaise contemporaine; il met en relief ses thèmes et ses auteurs; le Dr. Afonso Botelho présente l'Institut Luso-Brésilien de Philosophie et les raisons historiques de sa fondation - le contenu de l'article est le discours prononcé par le Dr. Botelho à l'occasion de l'ouverture des activités de l'institut; la Dr<sup>a</sup> Cleonice Furtado de Mendonça van Raij montre la dimension éthique du stoicisme de Sénèque et sa repércussion dans le monde actuel.

Méditation au sujet du concept de "pouvoir" chez Foucault et Hannah Arendt: c'est la coloboration de Sandra Caponi; méditation ayant pour sujet la notion poppérienne de l'structure de la compréhension objective, c'est la coloboration de Gustavo Caponi; les deux Caponi sont des Professeurs à l'Université de l'État de Santa Catarina.

Et le Professeur Masip, de l'Université de l'État de Bahia, présente sa réflexion au sujet de la pratique estatale moderne, en opposant les conceptions de Kant et Nietzsche, et de Freud, au sujet des concepts **civilization** et **culture**.

De la philosophie de la Grèce jusque la philosophie contemporaine, on met en relief la réflexion au sujet de la connaissance, de l'homme, et la diversité des points de vue que caractérisant la méditation philosophique.

**LA RÉDACTION**

# EMPIRISMO E METAFÍSICA

**Francisco de Paula SOUZA**  
Instituto de Filosofia - PUCAMP

## RESUMO

O autor do presente artigo defende a tese segundo a qual a percepção implica a participação unitária do poder cognoscitivo do homem integral dotado de sentidos e inteligência operando simultaneamente no conhecimento do real. Por outro lado, propõe que o real se apresenta ao conhecimento humano na bidimensionalidade de sua estruturação (1) periférica - captável pelos sentidos - e (2) profunda - alcançável pelo intelecto. Por isso, o próprio real oferece, ao lado de uma dimensão sensível, objeto das ciências empíricas, uma dimensão inteligível, objeto da metafísica. Conseqüentemente, por imposição do próprio real, não pode haver incompatibilidade radical entre ciência empírica e metafísica que se propõe também como ciência experimental.

## RÉSUMÉ

L'auteur du présent article défend la thèse selon laquelle la perception humaine implique la participation unitaire du pouvoir cognitif de l'homme intégral, doué de sens et d'intelligence opérant simultanément dans la connaissance du réel. En outre, l'auteur propose que le réel se présente à la connaissance humaine dans la bidimensionalité de sa struration<sup>1</sup> périphérique - captable par les sens - et<sup>2</sup> profonde - que l'intelligence peut joindre. Ainsi, le réel lui-même présente à coté d'une dimension sensible, objet des sciences empiriques, une dimension intelligible, objet de la métaphysique. Par conséquent, par imposition du réel lui-même, toute incompatibilité radicale

parmi la science empirique et la métaphysique dévient impossible et la métaphysique se présente, comme toutes les sciences, comme une science expérimentale.

## INTRODUÇÃO

Desde os primórdios de sua existência na terra, o homem se destaca no conjunto dos seres pela demonstração da capacidade de realizar, de modo específico e sempre mais sofisticado, a compreensão das coisas que o cercam e de si mesmo. Através dessa capacidade singular de conhecer os seres do universo, o homem se habilita, como demonstram os fatos, a exercer domínio incontrastado sobre eles, instrumentalizando-os aos fins e aos interesses de sua própria sobrevivência, vencendo galhardamente, de forma organizada e não simplesmente casual, as dificuldades que se antepõem à realização de si mesmo.

Ao homem, entretanto, pela capacidade de conhecer que ele realiza segundo modalidade que lhe é absolutamente própria e em virtude desse seu desejo sempre mais exigente de ampliar seus conhecimentos<sup>1</sup>, impõe-se interrogar sobre a própria realidade do conhecer humano<sup>2</sup>. Somente o homem se apresenta em condições de se propor esse questionamento. Ele o faz em base ao fato de que seu conhecer pode realizar-se em ambos os planos impostos pela fundamental bidimensionalidade evidente de uma própria realidade e da realidade das coisas que o cercam<sup>3</sup>. Assim, o homem conhece, através de seus sentidos, a dimensão material da realidade na multiplicidade estruturada de suas configurações sensíveis, capta essas configurações de acordo com uma ordem que a própria realidade lhe propõe e as integra na percepção da qual participa também seu intelecto.

### 1. INTEGRALIDADE DA PERCEPÇÃO HUMANA

O fenômeno da percepção humana envolve, por conseguinte, no seu realizar-se, a participação unitária do poder

cognoscitivo do homem integral, dotado de sentidos e de inteligência, operando simultaneamente na efetivação do conhecimento do real. Preparado pacientemente ao longo dos milênios para surgir das entranhas do universo num momento altamente privilegiado da evolução cósmica e vocacionado - por sua própria realidade de matéria e pensamento - para o desempenho de tarefa hermenêutica absolutamente ímpar em relação ao sentido escondido no âmago do real, não poderia o homem deixar de se apresentar equipado de sentidos e inteligência como instrumentos imprescindíveis à captação do significado de que a realidade das coisas do mundo se manifesta portadora<sup>4</sup>.

A realidade do homem, na integralidade de suas dimensões, se insere, assim, no conjunto de intencionalidades que presidem ao evoluir do universo cuja racionalidade imanente compete ao homem, por vocação essencial, descobrir, interpretar e dizer.

Representa, por conseguinte, o conhecimento humano encontro extraordinariamente íntimo entre a bidimensionalidade psicossomática do homem e a bidimensionalidade estrutural dos seres que ele conhece para o desempenho da tarefa hermenêutica - para ele absolutamente específica e profundamente realizadora - de desvelar e proclamar o sentido oculto no âmago dos seres.

Na verdade, apenas enquanto portadores desse sentido e depositários do pensamento que profundamente os constitui, os organiza e dinamicamente os estrutura, é que os seres se mostram permeáveis ao pensamento humano que, no ato de conhecimento, busca "assimilar" o pensamento imanente nos seres para conhecê-los. A matéria, que representa componente necessário das coisas do mundo, permaneceria, por conseguinte, na sua pura realidade de matéria, absolutamente irreduzível ao pensamento do homem. Tal pensamento se mostraria irremediavelmente incapaz de conhecê-la em virtude da ausência de conaturalidade entre ambos e, conseqüentemente, em razão da distância ontológica e da descontinuidade intransponível que os separa.

Pensamento conhece pensamento. O homem, ao conhecer os seres do universo, só os conhece na medida e que neles existe pensamento imanente, pensamento que, ao mesmo tempo, transcende

a matéria de que esses seres são constituídos. Por isso, as coisas do universo, na sua bidimensionalidade de matéria e pensamento, nada mais representam senão matéria portando pensamento, ou seja, se reduzem a meros signos<sup>5</sup> carregados de sentido e que se oferecem à atividade hermenêutica do homem.

O encontro entre o pensamento do homem e o pensamento presente no real permite a realização - em termos de "assimilação" análoga à assimilação biológica, embora misteriosamente muito mais complexa e requintada - do processo do conhecimento humano. Nesse processo, o homem se volta para a coisa, capta o sentido imanente no âmago do real, desempenhando sua tarefa primordial de intérprete da linguagem dos seres e, portanto, de hermeneuta do universo. As coisas, por outro lado, se apresentam perante a consciência do homem à espera de que ele realize sua atividade hermenêutica oferecendo-lhe, numa intencionalidade que parte delas e se orienta para a consciência do homem, o significado de que se revelam portadoras<sup>6</sup>.

Por essa razão, o fenômeno da percepção humana impõe a constatação de que perceber não se reduz apenas sentir mas envolve pensar, ou seja, implica a integração da experiência pelo pensamento, representando a captação do iniciado embutido na coisa percebida o momento essencial do processo perceptivo. Resulta, então, não ser impróprio dizer que também o intelecto **percebe** a casa, a árvore, a estrela... porquanto a atividade perceptiva representa atividade do homem tomado na inteireza de sua realidade de pessoa humana, agindo de forma unitária e integral.

## 2. CONHECIMENTO COMO CAPTAÇÃO DO SIGNIFICADO E BIDIMENSIONALIDADE DO REAL

No que concerne, porém, especificamente ao homem, conhecer importa a apropriação de um sentido imanente nas coisas, apropriação que lhe permite conhecer as coisas de forma suficientemente abrangente, integrada e unitária, tornando-se com isso apto a instrumentalizá-las em função de sua sobrevivência e, por conseguinte, de sua realização integral, biológica, animal e espiritual.

O conhecer humano representa a captação de um sentido que flui da realidade da coisa conhecida, a partir da apreensão de uma estrutura que se situa por trás e além de suas determinações periféricas de cor, de tamanho, forma, cheiro, etc., determinações com que a coisa se mostra imediatamente aos sentidos do homem.

Embora não possa jamais prescindir em absoluto dessas determinações periféricas de que se reveste a coisa e que se apresentam captáveis pelos sentidos, o conhecer humano alcança um significado ainda mais profundo, muito mais rico e englobante, escondido no âmago do real, alojado em sua estrutura mais íntima e que representa seu mais autêntico significado.

Nessa estrutura profunda que a inteligência humana alcança com o concurso dos sentidos, após ter ultrapassado o conjunto de determinações que os sentidos revelam, se ocultam o segredo da realidade da coisa, o santuário de sua verdade. Nessa estrutura profunda se encontram o esconderijo do significado fundamental de que a coisa é portadora, o núcleo dinâmico responsável pela ordem que nela vigora, o motor impulsionador de suas atividades, o pensamento que ela guarda na intimidade de sua estruturação bidimensional. Mesmo quando as determinações periféricas do real precisam se modificar para que ele se adapte às exigências do meio em que se encontra, esse núcleo dinâmico, que constitui a estrutura profunda do real, permanece no exercício efetivo de seu élan estruturante, direcionando do íntimo do real, o processo todo das necessárias adaptações. Quando, porém, as adaptações se impõem de forma tão radical em razão da total hostilidade do meio que envolve o real, rompe-se o núcleo dinâmico de sua estruturação profunda, reduto derradeiro de seu significado. Perde, então, o real totalmente sua capacidade de preservar sua individualidade e fenece.

Ao penetrar nessa estrutura profunda do real, ao colher o pensamento nela embutido, o intelecto humano - que pela sua natureza "lê no interior do real, ou seja, "intus legit" - desvenda um significado que ultrapassa a singularidade da coisa conhecida na sua realização material. Representa esse significado algo de "universal" que se manifesta presente na intimidade de uma multiplicidade indefinida de coisas que fundamentalmente se identificam porque portadoras do

mesmo significado estrutural básico, não obstante as peculiaridades de ordem material e periférica que as distinguem e individualizam. Ao descobrir esse significado imanente na estrutura profunda do real e que representa o pensamento de que a coisa é portadora, o intelecto humano o expressa, no interior da consciência, mediante o conceito ou idéia e, exteriormente, no convívio do homem com os outros homens, através dos signos lingüísticos que nada mais representam senão matéria portando pensamento de consciência para consciência.

Essa emergência da inteligência humana por sobre o plano de realização individual da coisa conhecida, essa independência em relação às características puramente materiais e periféricas que individualizam as coisas e as tornam singulares, representam para o homem os condicionamentos especificamente humano para a realização de uma atividade cognoscitiva capaz de captar, de modo extremamente rico e criativo, o sentido oculto na intimidade das coisas para instrumentalizá-la em função de uma ainda mais plena realização de si mesmo.

### 3. A ELABORAÇÃO DA CIÊNCIA

O conhecer humano - em função dessa independência da singularidade das coisas alcançada mediante o ultrapassamento das determinações de ordem periférica e material que a individualizam - propicia o aparecimento da ciência como conhecimento do real fundamentado em razões de validade universal. Não há ciência enquanto o conhecimento humano se restringe ao conhecimento puramente sensitivo preso exclusivamente à singularidade das coisas materiais. Por outro lado, não há ciência do real enquanto o sujeito que conhece pretenda, de qualquer modo, prescindir do conhecimento perceptivo. Na verdade, o real se apresenta sempre como coisa singular realizadora em si mesma de uma estrutura profunda que dinamicamente organiza em torno de si as estruturações periféricas captáveis pelos sentidos.

Ao descobrir, como anteriormente observamos, o significado imanente na estrutura profunda do real - significado que representa o pensamento de que a coisa conhecida é portadora e que

a identifica, quanto à sua estruturação profunda, com uma multiplicidade de coisas portadoras também do mesmo pensamento fundamental - o intelecto humano expressa esse significado, no interior da consciência, mediante um conceito universal ou idéia. Exteriormente, no convívio com seus semelhantes, o homem comunica esse significado através da linguagem como "sistema de signos" que, como dissemos, última análise, nada mais representam do que matéria portando pensamento de consciência para consciência.

#### **4. CONSISTÊNCIA DA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DO ATO DE CONHECER**

Um exemplo poderá evidenciar a consistência dessa análise fenomenológica do ato de conhecer.

Abro os olhos e me deparo com algo que todos conhecem e denominam uma laranja<sup>7</sup>. Contemplo sua cor, seu formato, seu tamanho. Verifico tratar-se do fruto de um tipo particular de árvore, a laranjeira. Experimento seu peso. Identifico pequenos detalhes de sua estrutura periférica como o minúsculos poros e certas manchas ou diferenças de coloração presentes em sua superfície. Percebo o cheiro que emana da casca ao ser lesionada. Constato que se trata de laranja madura e, portanto, própria para servir de alimento ao homem.

O conjunto de todas essas experiências através das quais meus sentidos apreendem essas determinações que compõem, na sua aparência exterior, essa realidade particular, distinta de todas as outras realidades que me cercam, me convence de que tenho diante de mim uma laranja.

Essa convicção, entretanto, se estabelece somente a partir do momento em que, ultrapassando todas as determinações periféricas como a cor, o formato, o tamanho, o peso, o cheiro, etc., colhida pelos sentidos, termino por perceber que se trata realmente de uma laranja. Por outras palavras, percebo que há algo mais profundo, por trás e além dessas determinações periféricas, algo que

as tem e sustenta, que as condiciona, que as aglutina e organiza que delas e reveste para se manifestar à minha consciência mediante o processo perceptivo, sem o rompimento da unidade inscindível, embora bidimensional, desse tipo de realidade que conheço como laranja e que sou capaz de diferenciar de qualquer outra coisa e até mesmo de uma laranja artificial. É exatamente essa estrutura profunda - que se revela à consciência através das determinações de ordem periférica captáveis pelos sentidos e que guarda o significado de que a realidade laranja é portadora - que garante para esse tipo de realidade sua expressão no interior da consciência mediante a noção ou conceito que exteriormente expresse e comunique através da palavra laranja.

Entendo, além disso, que a noção através da qual expresse no interior da consciência o significado que para mim apresenta esse tipo de realidade que denomino laranja, convém também a uma multiplicidade de outras realidades que, no obstante certas diferenças de ordem periférica que as individualizam e discriminam, apresentam o mesmo significado fundamental que expresse através da noção e do termo laranja. Compreendo, então, que a noção de laranja que surge no interior de minha consciência a partir do significado de que a laranja por mim conhecida se apresenta portadora, se verifica em relação a todas as realidades que descubro portadoras do mesmo significado fundamental. De todas posso, então pensar e dizer que são laranjas, embora, em virtude de características periféricas e sensíveis um tanto particulares, tenha que pensar e dizer que são laranjas diferentes. As diferenças que elas apresentam e que permitem que eu as distinga umas das outras não constituem diferenças tão acentuadas a ponto de comprometer a identidade estrutural profunda que elas revelam e que faz de todas elas igualmente laranjas, não obstante a diferenças que as distinguem e individualizam.

Dessa forma, a noção de laranja adquire certa universalidade ao existir no interior da consciência. Essa universalidade encontra sua fundamentação na permanência e na estabilidade radical daquela estrutura ontológica básica que faz de todas as laranjas precisamente laranjas enquanto portadoras de um sentido que radicalmente as identifica, não obstante as diferenças individuais

de ordem ôntica e superficial que as discriminam. Permanecendo aquela estrutura ontológica básica sempre idêntica a si mesma, pode ela ser expressa no interior da consciência através de uma noção, por isso mesmo universal e capaz de ser atribuída, de maneira unívoca, no processo de predicação, a uma multiplicidade de realidades existentes no mundo exterior à consciência em virtude do fato, fenomenologicamente atestado, de que cada uma dessas realidades se apresenta efetivamente portadora de um sentido imanente que define sua realidade de laranja, sentido que a minha noção de laranja pretende apenas expressar e com o qual busca coincidir.

## 5. CIÊNCIA E FILOSOFIA

A ciência humana, naquilo que ela apresenta de absolutamente típico e fundamental consiste num sistema de predicções que visam expressar, num determinado nível de profundidade, o pensamento e o significado imanente nas coisas, prescindindo, sem negá-las, daquelas determinações de ordem absolutamente periférica que diferenciam, individualizam e multiplicam as coisas no âmbito da categoria de seres nos quais aqui ele pensamento e aquele significado se manifestam presentes. Por essa razão, se torna inadequado assumirmos a palavra ciência atribuindo-lhe significado unívoco. As ciências se distinguem fundamentalmente em função do nível de profundidade em que se coloca o significado de que a realidade é portadora e que a mente humana consegue captar.

Na profundidade da dimensão ontológica mergulham as indagações metafísicas que buscam arrebatado do real o pensamento embutido em sua estruturação profunda, núcleo dinâmico de sua realidade, centro propulsor de todas as suas tentativas de realização de si mesmo e que, por isso, representa o conjunto instável de suas possibilidades de definição daquilo que ele mesmo é. Na profundidade da dimensão ôntica penetram, por sua vez, a demais ciências cuja tarefa específica consiste em captar o pensamento que define os diversos tipos particulares de seres, como o átomo, a estrela, a planta,

o animal, o homem, buscando captar o pensamento que ressalta da ordem que preside à estruturação superficial e periférica que a observação consegue neles detectar.

Toda ciência, por conseguinte, representa uma hermenêutica do real construída pela razão na tentativa de expressar, de forma racionalmente organizada, sistemática e intersubjetiva, o pensamento e o significado imanentes nas coisas, prescindindo, porém, da estrita individualidade de cada uma delas.

Para a captação desse significado, dessa estrutura radical da realidade que contém o pensamento que a define, o pensamento humano busca ultrapassar as dimensões que ele não apenas não nega mas pelas quais ele necessita passear porque representam, em razão da própria estrutura da realidade do homem, o único caminho de acesso à estrutura profunda do real onde a coisa guarda o pensamento e o significado que nela estam para oferecê-los ao poder cognoscitivo da mente humana.

Esse “espaço” situado além das dimensões periféricas do real, esse “espaço”, por conseguinte, metafísico em que o real guarda para revelá-lo ao homem seu mais autêntico significado, representa um “espaço” que se identifica com a própria estrutura profunda do real onde ele guarda o pensamento de que ele é portador, o segredo de seu significado, a fonte do dinamismo que o impele para sua própria realização e que ele oferece ao homem na intencionalidade de desvendar-lhe o sentido que o identifica e define e que o homem, pela sua estrutura também bidimensional, tem condições naturais de captar.

A metafísica constitui, por conseguinte, ciência preocupada em captar, com exclusividade, a estrutura profunda do real onde se aloja seu significado mais autêntico, sua verdade, ou seja o núcleo estrutural básico responsável pela coisa que ele é no contexto de todos os seres do universo.

A metafísica representa, portanto, modalidade de ciência para cuja construção o homem se encaminha naturalmente em função de exigências do próprio real que, na sua estruturação bidimensional, apresenta uma dimensão de realização ontológica

que guarda um pensamento e um significado a serem espontaneamente revelados ao homem. Por outro lado, o homem, em função de sua estrutura também bidimensional de matéria e pensamento, se revela naturalmente habilitado, em virtude da conaturalidade que mantém com as coisas todas do universo, a captar o pensamento nelas presente, a conhecer-lhes o significado e, assim, construir a ciência quer mediante a captação da estrutura ontológica profunda dos seres, elaborando, assim a metafísica, quer mediante o conhecimento de sua estruturação ôntica, edificando, dessa forma, as ciências empírico-observacionais.

É precisamente em função dessa bidimensionalidade de estruturação com que se apresenta o real e pela qual ele reserva ao conhecimento metafísico de forma absolutamente espontânea e natural, a captação do sentido imanente em sua estrutura ontológica que adquire pleno significado a expressão de Heidegger segundo a qual “a metafísica pertence à natureza do homem”<sup>8</sup>.

Além disso, a unidade inscindível do real não obstante sua bidimensionalidade de estruturação ontológica e ôntica, determina não apenas o absurdo de qualquer incompatibilidade entre metafísica e ciências empírico-observacionais mas estabelece ainda a absoluta necessidade de que o acesso às regiões da estrutura ontológica do real para a construção da metafísica permaneça sempre condicionado ao conhecimento de sua estrutura ôntica e periférica que representa o “espaço” natural de atuação das ciências de observação.

Dessa forma, a metafísica não pode deixar de se constituir - como qualquer ciência humana - como ciência fundamentalmente experimental, quer através de uma experiência espontânea que denomino de primeiro grau, que mediante uma experiência de segundo grau realizada com a sofisticação e o apuro proporcionado pela ciências empíricas no estágio atual de sua evolução.

Assim, primeiramente, a metafísica só se constrói a partir do reconhecimento de que suas especulações, por mais avançadas que possam se apresentar, necessitam estar radical e firmemente implantadas no real que representa sempre o referencial definitivo para a avaliação da consistência e da verdade de suas posições. Em

segundo lugar, a metodologia a ser utilizada para a construção da metafísica, como para a construção de qualquer outra ciência, necessariamente será representada - descartado qualquer reducionismo metodológico - tanto pelo método dedutivo quanto pelo método indutivo que constituem modalidade de raciocínio impostas pela própria estrutura mental do homem.

## 6. A INOVAÇÃO CONCEPTUALISTA DE OCKHAM

Quando, no século XIV Guilherme Ockham (1290-1349), em nome de uma certeza maior que amparasse a mente humana na realização das tarefas necessárias à interpretação segundo ele, mais adequada e verdadeira do mundo, opunha - obediente a certa tradição já profundamente radicada no pensamento inglês - o modo de conhecer discursivo (*per argumentum*)<sup>9</sup> ao modo de conhecer proporcionado pela experiência (*via experientiae*), dava ele passos certamente decisivos - em virtude da nova noção de experiência que seu nominalismo encerra - em direção à moderna concepção de ciência.

Esboçava-se, de fato, nesse momento extremamente rico de virtualidades para o pensamento moderno, a pressuposição sempre mais nítida e persistente da impotência e dos limites da razão perante a necessidade de certeza que assediava o homem medieval em sua ânsia de conhecer Deus e o mundo. Para Ockham, como para seu ilustre antecessor oxfordiano, Rogério Bacon (1210 ou 15 - 1292), o processo demonstrativo da razão (*argumentum*) se revela incapaz de proporcionar certeza (*non certificat*) e de eliminar a dúvida (*neque removet dubitationem*)<sup>10</sup>.

Impunha-se, por conseguinte, de um lado, o apelo à participação sempre mais ampla e decisiva do conhecimento sensitivo (*experientia*) para a compreensão científica do mundo. Estabelecia-se, por outro lado, insuperável oposição entre razão e fé, entre filosofia e teologia, em nome ainda do descrédito na potencialidade da razão, descrédito que conduzia, em plano teológico, à tese do voluntarismo divino. Essa tese consagrava a dependência dos seres,

em sua inscindível individualidade, exclusivamente da livre vontade e Deus. Nada nos seres podia representar obstáculo ao arbitrarismo divino decorrente da mais absoluta autonomia da vontade de Deus ao criá-los. Negava-se, com isso, a existência de qualquer relação de caráter necessário entre as coisas. Em sua absoluta individualidade, tornavam elas incompreensíveis e inúteis os conceitos de ato e potência, de matéria e forma que representavam preciosa e venerável contribuição da metafísica clássica, de Aristóteles a Tomás de Aquino, para a compreensão do real.

Além disso, a negação de qualquer relação necessária entre as coisas, conseqüência do arbitrarismo divino ao realizá-las, aprisiona-as no interior de sua exclusiva individualidade, impossibilitando o reconhecimento da existência de algo estável e permanente no interior do seres, constitutivo básico de sua realidade, algo capaz de garantir a necessidade das relações que entre eles vigoram e em condições de estabelecer radical identidade entre os seres de uma mesma espécie, não obstante as diferenças individuais que os discriminam. Há, portanto, no âmago dos seres, no entender de Ockham, um vazio ontológico insuperável que, por contraste, põe em evidência, em plano de conhecimento, os aspectos fenomênicos do real captáveis exclusivamente pelo sentidos.

Assim, a noção universal elaborada pela mente humana e capaz de convir univocamente a uma multiplicidade de seres de uma mesma espécie, não encontra, nos termos do nominalismo de Ockham, fundamento na realidade e passa a representar apenas simples idéia vazia de qualquer conteúdo real. Expressa bem a irrealidade para o nominalismo de Ockham, de algo existente por trás e além das determinações puramente sensíveis do real e capaz de garantir a identidade fundamental entre o seres de uma mesma espécie, a fórmula utilizada por seu discípulo, Nicolau d'Autrecourt (cerca de 1300-1350): "As coisas que de qualquer maneira se distinguem, sumamente se distinguem"<sup>11</sup>. Além disso, na expressão de Ockham, "a ciência real nem sempre tem como objeto coisas conhecidas porquanto apenas as proposições são conhecidas"<sup>12</sup>.

Conseqüentemente, segundo as premissas do nominalismo de Ockham, nada mais existe para a razão entregue às suas próprias

forças senão um mundo material, constituído de uma multiplicidade de indivíduos irrelacionados e atômicos, incapazes de exercer verdadeira causalidade uns sobre os outros, cognoscíveis apenas e suficientemente pela experiência dos sentidos.

## 7. A NOVA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA

Qual o significado, porém, da noção de experiência no contexto do nominalismo de Ockham?

Ao responder a essa questão, importa, antes de tudo, relembrar que, na perspectiva da metafísica clássica de Aristóteles e Tomás de Aquino, o que verdadeiramente existe, no contexto das coisas do mundo real, é o ser singular como “ousia” ou substância concreta. Na verdade, empolgado pela pesquisa positiva, Aristóteles reconhece a validade do programa proposto por Demócrito de explicar a natureza com a natureza e renuncia definitivamente, na interpretação do real, à transcendência platônica da Idéia em favor da imanência no singular concreto da essência universal que só se apresenta como real na medida em que existe imanente na singularidade da coisa concreta. O real, para Aristóteles, é **sínolon** de matéria e forma, de substância e acidentes ou, em outros termos, de estrutura profunda e determinações de ordem periférica. Na expressão de Cornélio Fabro, para Aristóteles, “o singular precede e funda, na realidade, o universal”<sup>13</sup> que existe imanente na concretude do singular.

Por essa razão, a realidade verdadeira, objeto da ciência, não deve ser procurada “fora do mundo” mas em cada uma das realidades que o compõem. De fato, a espécie dos seres naturais, ou seja, aquela estrutura básica que os identifica fundamentalmente a todos no interior de uma mesma categoria de seres não obstante as diferenças que os discriminam, só existe realmente nos indivíduos que compõem a multiplicidade das coisas do mundo.

O universal, por conseguinte, é real na medida em que se realiza e, efetivamente, existe no singular. É precisamente no âmago secreto do real na sua singularidade, que se esconde e se oferece aos

sentidos e à inteligência do homem o verdadeiro transcendente. Também para Tomás de Aquino, o universal, na expressão de Cornélio Fabro, “se coloca por direito nativo no seio do real”<sup>14</sup>. Além disso, a “*conversio ad phantasmata*”, condição para o conhecimento da realidade singular, não representa uma “humilhação, um constrangimento, um ‘choque’ a que a mente humana deve forçosamente se resignar. Muito ao contrário, o voltar-se do intelecto para os sentidos representa um encontro, um abraço espontâneo para a realização do ato cognoscitivo integral, ou seja, objetivo e válido: não há outro caminho num Aristóteles coerente”<sup>15</sup>.

Conseqüentemente, nos termos da metafísica clássica de Aristóteles e Tomás de Aquino, experiência significa conhecimento do concreto, ou seja do singular na sua concretude de substância e acidentes.

O nominalismo de Ockham, entretanto, esvaziara, como vimos, o real de qualquer conteúdo estável e permanente que pudesse representar o ponto de intersecção e de apoio da noção universal nas realidades do mundo conhecidas através do sentidos. Quando Nicolau d’Autrecourt afirma que “as coisas que de qualquer maneira se distinguem, sumamente se distinguem”, sustenta implicitamente a negação da existência nas coisas do mundo real desse conteúdo estável e permanente, capaz de identificar fundamentalmente algumas coisas não obstante suas diferenças acidentais e constituir a base real para que possam ser expressas, com objetividade e com verdade, no âmbito da consciência mediante a noção universal. Conseqüentemente, para o nominalismo de Ockham e de seus epígonos, experiência não mais significa conhecimento do concreto mas apenas conhecimento das determinações de ordem accidental e periférica do real através do sentidos.

Não se admitindo mais a presença no real de algo situado por trás das aparências sensíveis, responsável pela estabilidade e permanência do ser não obstante as mudanças acidentais e periféricas que a ele possam sobrevir e, por isso mesmo, capaz de se encontrar fundamentalmente idêntico a si mesmo numa multiplicidade de seres ao quais possa univocamente ser atribuído, nada mais resta como conteúdo à especulação metafísica. À experiência compete apenas

o conhecimento dos acidentes do real enquanto este, não mais percebido na sua concretude de substância e acidentes, esvazia-se de conteúdo metafísico, deixando a metafísica entregue à má sorte e às vicissitudes de todas as depreciações e negações ocorridas ao longo da história do pensamento ocidental.

É verdade que, mediante a percepção dos acidentes do real, a experiência pretende ainda manter referência essencial para com a realidade. Mas é verdade também que a realidade do acidente, assim, gnoseologicamente separado da substância, se apresenta destituída de sua fundamentação natural. Por isso, a transição da afirmação segundo a qual a experiência percebe apenas o acidente para a asserção de que a experiência percebe simplesmente aparências ou fenômenos destituídos de realidade se apresenta absolutamente natural. Parece até que essa passagem e tenha realizado no âmbito da própria filosofia escolástica por obra de alguns epígonos do terminismo e, especialmente, como vimos, de Nicolau d'Autrecourt.

Esvaziado de realidade o conteúdo derivado da experiência, impunha-se fatalmente que o conceito, ao derivar da experiência, se mostrasse também desprovido de qualquer apoio na realidade onde sustentar a universalidade que eventualmente pudesse apresentar. E, assim, as idéias elaboradas pela inteligência se mostravam vazias de realidade e não podiam constituir o “medium in quo” para o conhecimento do real.

Conseqüentemente, a perda da noção clássica de experiência, entendida como percepção imediata do real na sua concretude de substância e acidentes, representa a causa da formação da mentalidade subjetivista que domina o pensamento moderno e da conseqüente rejeição da metafísica como ciência.

## **8. A NOVA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA E A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO MODERNO**

Ao estabelecermos as etapas do processo que culminou com a perda da genuína noção de experiência, cabe-nos, agora,

acolher a oportunidade de mostrar toda a importância desse fato para a formação do pensamento moderno. Tal importância não reside apenas no fato de que determinou o surgimento da mentalidade subjetivista do pensamento moderno mas ressalta ainda da circunstância de ter preparado o terreno para uma concepção radicalmente nova do pensamento em si e, por conseguinte, da ciência e de seus relacionamentos com a experiência.

Com a perda da noção clássica de experiência substituída por outra segundo a qual, como anteriormente demonstramos, a experiência consiste na percepção dos aspectos accidentais do real, perde também totalmente significado a noção de “abstração” que, na filosofia aristotélica representava função fundamental do pensamento. Abstração se relaciona naturalmente e logicamente com concretude e, por isso, a pressupõe. Somente do concreto é possível extrair o abstrato. Entretanto, se a experiência não oferece mais ao pensamento o concreto, nenhum sentido tem atribuir ao pensamento a função de abstrair.

Alguns autores continuam a usar o termo “abstração” e a se servir da expressão “idéia abstrata”. Tais palavras entretanto, assumem significado totalmente diferente do que lhe fôra atribuído pelos representantes da gnoseologia clássica. Exemplo dessa transformação de sentido encontramos em Locke (1632-1704). “As idéias, declara ele, tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar... Por este meio de abstração elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta idéia abstrata...”<sup>16</sup>.

Das palavras de Locke se depreende que, entre a idéia abstrata e o dado de experiência não há diferença intrínseca. Trata-se de um mesmo conteúdo perceptivo ou idéia do qual a abstração eliminou apenas as circunstâncias extrínsecas de tempo e lugar. Por essa razão, a mente humana não mais desempenha função abstrativa pela qual, como vimos anteriormente, retira (abstrahit) do íntimo do real uma representação que reproduz no âmbito da consciência, como idéia ou noção universal, aquela estrutura nela imanente.

Esvaziada de sua função e, por conseguinte, de seu sentido original, a abstração desaparecerá totalmente do contexto da

gnoseologia moderna. O desaparecimento da abstração irá, como conseqüência, reservar ao pensamento o desempenho de funções<sup>17</sup> que, em última análise, se reduzem simplesmente à função de síntese dos dados da experiência entendida esta em seu novo significado. Como síntese dos dados da experiência e não mais como síntese de conceitos obtidos mediante a abstração no seu sentido clássico, o pensamento não pode mais dispor de um conteúdo absolutamente próprio porquanto seu conteúdo é representado exclusivamente pelos dados que ele sintetiza. Além disso - o que se impõe como ainda mais significativo para os rumos da ciência moderna - o pensamento não pode nem mesmo aspirar a um conhecimento necessário e universal, ou seja à ciência em sentido próprio. É na estabilidade de suas noções universais e necessárias, entretanto, que a ciência precisa fundamentar a validade propriamente científica de suas afirmações. Caso contrário reduzir-se-ia a ciência a um amontoado caótico de impressões absolutamente contingentes cuja validade dependeria inteiramente de apreciações do sujeito que conhece.

Não obstante as negações impostas pelo exagerado fenomenismo implícito nas posições do nominalismo e do empirismo, a existência da noção universal se demonstra a uma análise isenta de preconceitos e dogmatismos absolutamente inquestionável. A noção universal se propõe como produto da atividade do intelecto que captou e reproduziu em si o significado, ou seja, o pensamento imanente no real. Tal pensamento o próprio real oferece à compreensão do homem como algo que expressa e reflete a identidade fundamental que vigora entre os seres aglutinando-os e organizando-os em categorias não obstante as diferenças de ordem periférica e superficial que possam apresentar. De fato, no discurso significamos através das palavras empregadas, noções e conceitos elaborados pelo intelecto, de tal forma que as palavras dotadas de significado próprio e irreduzível correspondem a conceitos também próprios e irreduzíveis. Ora, existem nomes universais em sentido próprio cujo significado se apresenta irreduzível ao significado dos nomes singulares e coletivos. Assim, por exemplo, afirmamos com verdade que Pedro é **homem**, que Paulo é **homem**. Jamais, entretanto, dizemos que Pedro é Paulo ou que Pedro é **povo**. Conclui-se, por conseguinte que o nome singular significa apenas um indivíduo na sua irreduzível

individualidade. O nome coletivo, por sua vez, significa muitos indivíduos de uma determinada categoria de seres reunidos. De forma absolutamente específica, o nome universal significa algo comum a vários indivíduos e que pode ser atribuído como noção universal com verdade, a cada um deles porquanto esse algo representa a estrutura neles imanente e que se manifesta como portadora do significado que fundamentalmente os identifica a todos. Além do mais, a própria existência de idéias coletivas implica na existência de conceitos universais. Na verdade, quando reunimos sob um conceito coletivo vários indivíduos, essa reunião pressupõe algo de fundamentalmente idêntico entre eles que lhes garanta certa semelhança. Não fosse isso, nenhum motivo teríamos para, sob o conceito de povo, por exemplo, reunirmos apenas homens e não árvores ou pedras. Esse algo fundamentalmente idêntico entre os homens porque imanente em cada um deles, capaz de funcionar como critério para reuni-los e expressar essa reunião mediante a noção e o nome coletivos **povo**, representa aquele núcleo estruturante básico da realidade do homem, núcleo portador de seu significado imanente, significado que se expressa através da noção e do termo universais e cuja compreensão representa a tarefa específica da metafísica. É nesse “espaço” de estruturação íntima do real que representa o fundamento da objetividade do conceito universal elaborado pela mente humana e que o próprio real espontaneamente oferece na experiência à atividade cognoscitiva do homem como o significado que traduz o que nele há de mais íntimo, de mais autêntico e de mais verdadeiro - é nesse “espaço”, repetimos que se alimenta e floresce a mais alta reflexão metafísica.

## CONCLUSÃO

Partimos em nosso trabalho do fato de que todo e qualquer conhecimento humano tem origem na experiência. Pretendemos conseqüentemente, fundamentar a validade científica de nossas afirmações no terreno da ciência, mesmo as de caráter especificamente metafísico, em última análise, no conhecimento experimental da realidade.

Sustentamos, ainda, no decurso de nossa exposição, que essa fundamentação não apenas se demonstra perfeitamente possível mas se impõe e se justifica em base a uma análise fenomenológica objetiva e não preconceituosa do real. De fato, essa análise revela na concretude de realização das coisas do mundo uma estrutura, ao mesmo tempo, unitária e bidimensional que as faz compostas de matéria e pensamento, de uma dimensão periférica de determinações captáveis pelos sentidos e de uma dimensão profunda e dinâmica acessível à inteligência do homem.

Consideramos, por isso, epistemologicamente construtiva a metodologia empirista, enquanto traduz a preocupação de apoiar na observação rigorosa do real, a objetividade e a consistência das proposições científicas. Concordamos, por conseguinte, basicamente, com Carnap - um dos mais ferrenhos defensores do empirismo na sua versão moderna - em que "apenas enunciados que possuem conteúdo factual são teoricamente significativos"<sup>18</sup>.

Entretanto, não obstante se nos apresentem aparentemente aceitáveis alguns dos cânones fundamentais do empirismo nas suas manifestações mais típicas ao longo da história do pensamento ocidental, enorme e insuperável se revela a distância que separa as posições expostas em nosso trabalho e as teses mais características do empirismo.

Na verdade, essa distância é a que separa nossa concepção do real alcançada na sua bidimensionalidade estrutural que uma análise fenomenológica isenta de dogmatismos revela e a unidimensionalidade professada pelo empirismo e que, por não retratar a própria estrutura do real na concretude de sua realização, necessita ser dogmaticamente assumida.

Cada uma dessas interpretações importa, além disso, numa diferente concepção de experiência. Por isso, quando afirmamos que todo e qualquer conhecimento humano tem origem na experiência, entendemos por experiência um conhecimento em que o homem participa de maneira integral e unitária enquanto dotado de sentidos e de inteligência, buscando conhecer o real concreto, ou seja, constituído na sua bidimensionalidade estrutural e unitária de matéria

e pensamento, de estrutura periférica e ôntica e de estrutura profunda e ontológica. Quando, porém, os empiristas falam de experiência, entendem um tipo de conhecimento em que o homem participa apenas com seus sentidos, buscando captar do real, de modo exclusivo, a unidimensionalidade pura de sua estruturação periférica, destituído, por conseguinte, de sua estrutura profunda e ontológica.

A concepção empirista do real, nascida, como vimos, das entranhas do nominalismo medieval, interpreta o real como se ele não passasse de uma espécie de realidade oca, em que as determinações de ordem periférica como a quantidade, a forma, o peso, o movimento, a cor, o sabor, o cheiro, etc., não representassem determinações de “algo” sobre o qual incidem essas determinações periféricas que, além do mais, podem variar e se modificar, permanecendo o real sempre idêntico fundamentalmente a si mesmo.

Como a metodologia de abordagem do real se limita à captação pela experiência das determinações periféricas do próprio real e se recusa a alcançar o núcleo estrutural profundo onde reside seu significado mais autêntico e fundamental, essa metodologia se revela inadequada para a elaboração de um conhecimento experimental da realidade na sua dimensão metafísica. Conseqüentemente, a Metafísica perde o status de ciência experimental cujos enunciados assentam a própria verdade, a própria consistência e a própria validade científica, em última análise, no confronto com o real que garante, assim, o significado científico de seus enunciados.

Nossa preocupação maior, no decurso de nossa exposição, consistiu, entretanto, em demonstrar a existência no real de uma dimensão profunda, situada “por trás” e “além” de suas determinações periféricas, onde ele guarda seu significado mais autêntico e que ele revela juntamente com o conjunto de suas determinações periféricas na unidade do ato de percepção em que se realiza o conhecimento experimental do qual o homem, de forma também absolutamente unitária, participa enquanto dotado de sentidos e inteligência.

Demonstrada a existência no real de uma dimensão profunda que representa o núcleo estrutural portador de seu significado mais íntimo e mais autêntico abre-se espontaneamente o “espaço”

para a especulação metafísica. Como, porém, essa dimensão coincide com a estrutura íntima do próprio real, à Metafísica se impõe alcançá-la através do conhecimento experimental. Sem romper a unidade de estruturação do real colhido pela experiência, o metafísico realiza seu ingresso na estrutura profunda e metafísica do real, passando antes pela sua dimensão periférica. Essa estrutura periférica representa, em virtude da bidimensionalidade do real, a via de acesso absolutamente necessária e incontornável para a compreensão metafísica da estrutura profunda que o compõe. Fatalmente, portanto, o metafísico necessita, se pretende a elaboração de interpretação consistente da realidade, em nível de especulação metafísica, reconhecer nas determinações de caráter periférico que envolvem o real, não um obstáculo intransponível para a compreensão metafísica do próprio real, mas o único caminho para captar-lhe o significado em nível de realização ontológica.

Por outro lado, o cientista dedicado à tarefa de compreender o real nas suas dimensões periféricas, não pode jamais negar ao metafísico a busca da compreensão do real ao nível de uma estrutura que o próprio real oferece à especulação metafísica. Conseqüentemente, a Metafísica assenta a validade científica de seus enunciados na própria estrutura profunda do real com a qual precisa se equacionar para, através desse equacionamento, resguardar e garantir a verdade de seus pronunciamentos sobre a realidade das coisas do mundo.

Por isso, em todas as mais importantes expressões da Metafísica clássica e medieval<sup>19</sup>, a preocupação fundamental da especulação metafísica consiste no conhecimento do real alcançado em sua dimensão profunda, mediante o ultrapassamento, que não implica em negação, de suas dimensões periféricas e sensíveis. Na expressão de Tomás de Aquino, compete à Metafísica chegar, partindo da coisas sensíveis, a realidades não sensíveis<sup>20</sup>.

Chega, por conseguinte, a surpreender a ingenuidade e o reducionismo dogmático da argumentação de Carnap ao pretender mostrar a falta absoluta de significado dos enunciados filosóficos<sup>21</sup>. As três posições filosóficas por ele mencionadas em seu texto, o realismo, o idealismo e o fenomenalismo, apresentam realmente defensores ao

longo da história do pensamento ocidental. Entretanto, a validade hermenêutica dessas interpretações da realidade e, portanto, do significado que possam apresentar para a compreensão das coisas do mundo, deve se assentar na coincidência efetiva do conteúdo de seus enunciados com o real. Vale dizer que as proposições filosóficas garantem a consistência e a validade de seus enunciados mediante o confronto e o equacionamento efetivo com a realidade das coisas do mundo. É o real a ser científica e filosoficamente interpretado que impõe ao pensamento a medida e os condicionamentos para uma interpretação com ele condizente.

É inconcebível, portanto, que haja conflito definitivo entre a interpretação científica da realidade, assentada sobre rigorosa observação dos fatos e a interpretação filosófica do real, não obstante o nível de profundidade que a interpretação filosófica busca alcançar. Cabe à filosofia respeitar as contribuições das ciências de observação e usufruir da factualidade das proposições científicas para aperfeiçoar e enriquecer sua interpretação do sentido imanente no real. Compete à ciência experimental, porém, não negar à filosofia um espaço de significado que o próprio real, na sua bidimensionalidade estrutural, lhe oferece. A compreensão da realidade do homem se aperfeiçoa e se enriquece a cada dia através da contribuição das ciências experimentais. Entretanto, a validade de todas as tentativas de defesa de sua dignidade de ser humano se assenta sobre algo que transcende tudo quanto as ciências empíricas podem observar e que constitui a dimensão estrutural profunda que, embora inobservável, faz de cada homem a pessoa humana que ele é.

## NOTAS

(1) Aristóteles. *Metaf.* I, 1, 980 a.

(2) Nesse sentido, observa Heidegger: "Sem dúvida, pertence a seu ser mais próprio (da Pre-sença) dispor de uma compreensão de si mesmo e manter-se desde sempre numa certa interpretação de seu ser". (M. Heidegger, **Ser e Tempo**. trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I Petrópolis, Vozes, 1988. p. 42.

(3) Em base à nossa "teoria da conaturalidade ambivalente" entre o homem e os seres todos do universo, "há identidade básica de natureza entre os elementos componentes das estruturas sumamente diversificadas dos seres que constituem o universo e os elementos pelos quais se estrutura o próprio homem. Evidencia-se (...) uma conaturalidade fundamental,

de caráter ambivalente, entre o homem e as coisas do universo, pela qual não apenas o homem e integra às coisas mas as coisas se integram ao homem, na realização das condições imprescindíveis para a efetivação de um contínuo processo, de uma passagem bidirecional, de intercorrência, de intercâmbio ou, mais propriamente ainda, de **assimilação** entre os elementos que compõem a estrutura das coisas e os elementos que se articulam na estruturação do homem". (**Reflexão**. n. 29, mai./ago. 1984. p. 105).

(4) "Há uma racionalidade oculta nos processos naturais. E é por essa razão que podemos obter deles um conhecimento científico". (Jean Ladrière. **Os desafios da racionalidade**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 130.

(5) A clarividência intuitiva do poeta Fernando Pessoa o levou também a identificar o caráter simbólico das realidades do mundo. Diz o poeta:

"Ah, tudo é símbolo e analogia!  
O vento que passa, a noite que esfria  
São outra coisa que a noite e o vento  
Sombras de vida e de pensamento.

Tudo o que vemos é outra coisa.  
A maré vasta, a maré ansiosa  
É o eco de outra maré que está  
Onde é real o mundo que há".

(6) Não podemos nos furtar de mencionar nossa posição sobre essa intencionalidade que denominamos "bidirecional", no âmbito da teoria do conhecimento: "A conaturalidade fundamental existente entre o homem e as coisas do universo que se apresentam (...) portadoras de um pensamento nelas imanente, assume as proporções de uma conaturalidade ambivalente pela qual as coisas propõem ao homem o pensamento de que são investidas, o sentido que emana de sua estruturação ontológica, e o homem, dotado da capacidade de pensar, parte em busca do pensamento contido nas coisas. Realiza-se, então, num nível que ultrapassa o plano do conhecimento meramente sensível uma 'intencionalidade bidirecional' em que as realidades cósmicas oferecem à inteligência do homem o pensamento de que são portadoras, o sentido que irrompe de sua estruturação ontológica, a inteligibilidade profunda pela qual elas se tornam transparentes ao pensamento do homem. Por sua vez o homem, no exercício de uma intencionalidade já tradicionalmente entrevista e afirmada (Husserl), parte, no plano do conhecimento intelectual, em busca do pensamento, do sentido e da inteligibilidade imanentes nas coisas". (**Reflexão**. n. 29, mai./ago. 1984. p. 106)

(7) Ao nos servirmos desse exemplo, pretendemos partir da realidade do conhecimento humano que se efetiva sempre integrado a um contexto social, na tentativa de realizarmos, em seguida, a descrição fenomenológica do ato de conhecer que mais dele se aproxime.

(8) Na expressão de Heidegger: "Die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen". (M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik*. In: \_\_\_\_\_ . *Vortrage und Aufsätze*. 1954. p. 94.

(9) Já afirmara Rogério Bacon: "Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae". (Opus Majus. II, 177. In: De Wulf M. *Storia della Filosofia medievale*. v. I, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1944. p. 255).

- (10) Cfr. Rogério Bacon. op. cit.
- (11) Cfr. Jolivet, R. **Metafísica**. In: \_\_\_\_\_ . **Tratado de Filosofia**. Rio de Janeiro, Agir, 1972. A expressão, extremamente densa de significado, de Nicolau d'Autrecourt é a seguinte: "Quod quaecumque distinguuntur, summe distinguuntur". Essa expressão, segundo Jolivet, foi retomada por pensadores empiristas e nominalistas posteriores. Cfr. Jolivet op. cit. p. 67.
- (12) Cfr. a afirmação de Ockham: "Scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. (...) omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra". (G. Ockham. In Sent. I, d. 2, q. 4). Cfr. R. Jolivet. op. cit. p. 55, nota 24.
- (13) Cfr. Cornélio Fabro. **Percezione e pensiero**. 2. ed. rev. Brescia: Morcelliana, 1962. p. 306.
- (14) Cfr. Cornélio Fabro. op. cit. p. 342.
- (15) Cfr. Cornélio Fabro. op. cit. p. 342.
- (16) Cfr. J. Locke. **Ensaio acerca do entendimento humano**. III, cap. III, § 6 (Col. Os Pensadores).
- (17) Cfr. J. Locke. op. cit. II, cap. XII, § 1.
- (18) Cfr. R. Carnap. **Pseudoproblema na filosofia**. S. Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 174. (Col. os Pensadores)
- (19) Cfr. Aristóteles. *Metaf.* IV, 1, 25, 1003a; *Metaf.* IV, 2, 35, 1003a. Cfr. também Tomás de Aquino. *Metaph.* 1. IV, c. I.
- (20) Tomás de Aquino assim se expressa ao definir a Metafísica: "... ex sensibilibus competit (Metaphysicae) ad insensibilia devenire". (In Boet. de Trinit. q. 5, a. 1).
- (21) Cfr. Carnap. op. cit. p. 168-69.

# **ARISTOTE AUJOURD'HUI**

**Jean-Marc GABAUDE**  
Université de Toulouse-le-Mirail

## **RESUMO**

O Dr. Jean-Marc Gabaude examina a ressonância de Aristóteles na maior parte dos campos filosóficos de hoje, bem como no das ciências humanas. O autor mostra Aristóteles como o iniciador do método em biologia, pai da etologia, precursor das ciências humanas, fonte da filosofia da linguagem, criador da lógica, criador de conceitos-chaves ontológicos. Mostra, ainda, o retorno de Aristóteles em epistemologia e filosofia da natureza e na abertura de perspectivas atuais no âmbito sócio-político, ético e pedagógico.

## **RÉSUMÉ**

Le docteur Jean-Marc Gabaude montre que l'influence du Stagirite se trouve dans la plupart des champs de la philosophie d'aujourd'hui ainsi que dans les sciences humaines. Aristote a été l'initiateur de la méthode en biologie, le père de l'éthologie, le précurseur des sciences humaines, la source de la philosophie du langage, le créateur des concepts-clés ontologiques. L'auteur présente encore le retour à Aristote dans l'épistémologie et la philosophie de la nature et dans l'ouverture de perspectives socio-politiques, éthiques et pédagogiques pour aujourd'hui.

## 1. INTRODUCTION

L'histoire de la réception d'Aristote, de sa mort à aujourd'hui, mériterait d'être longuement exposée et expliquée. Pour ce qui est de notre siècle, l'entre-deux-guerres, en France, fut sévère pour le Stagirite en raison notamment de l'influence de Léon Brunschvicg sur l'Université. Encore lorsque j'étais étudiant, mes professeurs étaient dans la mouvance brunschvicgienne: trois philosophes majeurs, Platon, Descartes, Kant, après lesquels respectivement Aristote, Leibniz, Hegel signifiaient une retombée de l'élan spirituel. D'autres critiques s'élevaient; ainsi Ortega y Gasset s'en prenait à l'ontologie aristotélicienne. Depuis les années soixante, une remontée d'Aristote va croissant:

a) éditions scientifiques des textes, recherche diachronique, recherche sur l'"Aristote perdu";

b) travaux d'histoire de la philosophie plus précis et plus nombreux, qui interprètent diversement Aristote en soulignant la force et la présence renouvelée de sa pensée suggestive; à titre d'exemple, la thèse marquante de Pierre Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne** (Paris, PUF, 1962);

c) nombreux Colloques consacrés, depuis un quart de siècle, à Aristote; par exemple, l'hommage mondial à l'occasion du 23e centenaire de la mort du philosophe (322 avant J. -C. - 1978), table ronde organisée par l'UNESCO à son siège de Paris, sous la direction de Mohammed Allal Sinaceur, directeur de la Division de Philosophie et Sciences Humaines à l'UNESCO; d'où deux gros volumes: **Aristote aujourd'hui et Penser avec Aristote**, publiés à Toulouse par mon ami Georges Hahn (Editions Erès), respectivement en 1988 et 1991;

d) de nombreuses équipes de recherche, associations et institutions se consacrent à des recherches sur Aristote, de divers points de vue; ce qui donne lieu à des articles et à des ouvrages ou encore à des Colloques avec leurs **Actes**. Nous signalons à titre d'exemple deux Centres de recherche dont nous faisons partie, dirigés par Evaghélos Moutsopoulos, de l'Académie d'Athènes:

Centre international d'Etudes platoniciennes et aristotéliennes, qui a publié notamment **Energéia. Etudes aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone** (Paris, Vrin, 1986); Centre international d'Etudes et de Recherches de Philosophie grecque Mgr Antonio Jannone, fondé en 1993, qui a organisé à Rome son premier Colloque international, "L'Aristote perdu" (juin 1994) - dont les Actes paraîtront en 1995.

## 2. ARISTOTE INITIATEUR; QUELQUES EXEMPLES

### 2.1. Présence, implicite et explicite, multivalente

Le Stagirite se trouve dans la plupart des champs de la philosophie d'aujourd'hui ainsi que dans les sciences humaines. Les deux titres susmentionnés d'ouvrages de l'UNESCO sont significatifs. Depuis sa "réhabilitation" en cette seconde moitié du XXe siècle, Aristote apparaît comme une référence incontournable en métaphysique, ontologie, ontothéologie - dont il est le père -, et aussi en d'autres domaines dont il est l'un des fondateurs: philosophie des sciences, épistémologie, éthique, philosophie juridico-politique, philosophie du langage, économie, etc. Seule, la philosophie de la technique, spécialité récente, ne trouvait guère de matière chez les péripatéticiens. D'ailleurs, jusqu'à présent, la technique ne se prêtait guère à constituer un thème philosophique et la pensée grecque a **fortiori** n'avait pas pu miser sur la technique.

Cependant, partout, notamment dans les exemples que nous allons mentionner, Aristote a su pratiquer l'alliance entre goût du concret et esprit méthodique, observation et classification, quête du fait et raisonnement<sup>1</sup>, avec souci de la soumission au réel<sup>2</sup>.

### 2.2. Initiateur de la méthode en biologie

Le livre I des **Parties des animaux** semble comme un **Discours de la méthode** pour la première biologie. Aristote y expose la méthode qu'il a mise au point et suivie, fondée sur l'observation et

le comparatisme. A partir de là, il s'agit de découvrir le pourquoi du constaté. Clarifier un phénomène, c'est montrer pourquoi il se produit; ce qui implique de comprendre les formes de causalité. Aujourd'hui, on revient à l'idéation aristotélicienne: pas de scientificité sans implication philosophique. Le scientisme du début du siècle et ses recrudescences partielles sont périmés. En vertu de l'unité foncière des fonctions physiques, organiques et psychiques de l'homme - enseignée dans le traité **De l'âme** -, le maître du Lycée est le premier philosophe qui ait rattaché la psychologie à la biologie. Par là, il est en même temps le fondateur de la psychophysiologie. Ce n'est que superficiellement que l'on peut voir là une invitation impérative au matérialisme, d'autres fondations métaphysiques étant possibles, dans la ligne ou non d'Aristote.

### 2.3. Aristote père de l'éthologie

C'est surtout dans les livres VIII et IX de l'**Histoire des animaux** (même si le livre IX est écrit par un disciple) que le professeur-chercheur du Lycée anticipe l'éthologie de la seconde moitié du XXe siècle. L'enquête péripatéticienne sur près de 560 espèces animales comporte une étude du comportement et des mœurs des animaux dans leur milieu naturel, par exemple façons de s'alimenter, de boire, de nidifier, d'hiberner. Aristote recherche ce qu'il y a d'intelligence dans les comportements. Il s'intéresse aussi aux relations sociales des animaux. Il préfigure également la dimension comparatiste de l'éthologie.

L'éthologie aristotélicienne est téléologiste: les différents animaux s'adaptent à leur milieu du mieux possible. C'est également en finaliste qu'Aristote a fondé la botanique, la zoologie, l'anatomie comparée, l'embryologie. Ajoutons que l'on doit à Aristote la première classification des animaux en espèces ovipares, vivipares et ovovivipares.

Dans de telles enquêtes et dans les diverses recherches concernant les sciences naturelles et aussi dans les enquêtes sur les

constitutions des cités et des Etats, Aristote a su rassembler et diriger des équipes comme il en existe à notre époque, par exemple les nombreuses équipes de recherche qui, en France, font partie du Centre National de la Recherche Scientifique.

## 2.4. Aristote précurseur des sciences humaines

Avec Aristote, on passe, en ce qui concerne l'homme, du mythique à une scientificité. Encore, dans l'**Eudème**, le premier Aristote (l'"Aristote perdu") ajoute crédit à un rêve prémonitoire. Un autre texte, probablement de la même époque, incorporé dans l'**Ethique à Eudème** (1248 a-b) est d'une veine eschatologique. La critique du rêve a ensuite commencé dès le **Protreptique** (fragment 9 B), c'est-à-dire assez tôt.

Lorsque Aristote fut assez engagé dans la scientificité, il fit du rêve un phénomène naturel et il montra que le rêve n'est pas prémonitoire, même s'il peut y avoir des coïncidences dues au hasard. Le maître du Lycée refusa aussi la croyance antique au Destin. Sigmund Freud, dans la **Traumdeutung**, a bien repéré la coupure épistémologique due à Aristote: "... avant Aristote les anciens ne considéraient pas le rêve comme une création de l'esprit du rêveur, mais comme une inspiration divine"<sup>3</sup>.

Freud estime que, dans deux petits traités (**Des rêves et De la divination dans le sommeil**), Aristote apparaît comme l'ancêtre de la psychologie du rêve. En effet, ces deux traités considèrent le rêve comme objet d'investigation psychologique; rompant avec la tradition, ils montrent que le rêve est d'essence non divine et non surnaturelle. Le rêve "est conforme aux lois de l'esprit humain"<sup>4</sup>. Aristote saisit le fait que "le rêve amplifie de menues stimulations nerveuses survenues pendant le sommeil"<sup>5</sup>. Au médecin d'y diagnostiquer "les premiers signes d'un changement dans l'état du corps, imperceptibles pendant la veille"<sup>6</sup>. Une sémiologie est suggérée. "Aristote considérait déjà comme possible que le rêve nous signalât des maladies commençantes, que nous ne pouvions remarquer

éveillés...<sup>7</sup>. Il est évident que, en l'occurrence, les signes avant-coureurs sont tout ce qu'il y a de plus naturel. Aristote démystifie en scientifique.

Nous ajoutons que, notamment dans les deux traités remarquables par le fondateur de la psychanalyse. Aristote voit dans le rêve une activité **imageante** de l'imaginaire - s'il nous est permis d'utiliser des expressions sartriennes -, l'intentionnalité de la conscience imageante dans le rapport de l'homme à son monde. Une découverte d'Aristote au niveau du psychisme, c'est aussi le pouvoir de l'imagination. Ainsi certains rêves préparent-ils et anticipent-ils, tout naturellement encore, c'est-à-dire par le travail de l'imagination, notre conduite prochaine. Dans le rêve, l'imagination peut aussi déjouer d'obscurs desseins de l'âme quant à l'avenir. Cependant, si le Stagirite dévoile le rôle de l'imagination dans le rêve, il méconnaît la fonction du désir que Hippocrate, les hippocratiques et Platon avaient saisie.

Toujours est-il que l'analyse des rêves offre un exemple du génie scientifique d'Aristote, fin observateur, recenseur de cas, analyste<sup>8</sup>. Il faut ajouter à l'anticipation de la psychologie, celle de la sociologie et des sciences économiques et politiques...

## 2.5. Une source de la philosophie du langage

Le Stagirite a pris le langage comme thème explicite d'investigation, non seulement dans ses travaux de logique, de dialectique - telle qu'il l'entendait - et de rhétorique, mais aussi en métaphysique. Ainsi maints termes n'ont-ils pas de référent extralinguistique direct, immédiat. Il y a transposition systémique et le référent est un élément du système qui possède une réalité abstraite fondamentale. Pour comprendre le concret, ne faut-il pas un détour par l'abstraction? Avant Ludwig Wittgenstein et Rudolf Carnap, Aristote a pressenti que, outre l'usage objectif du langage, tourné vers les choses, le langage pourrait se prendre lui-même pour objet - métalangage mais sous réserve de ne pas séparer langage et pensée.

Précurseur, le Stagirite a compris que l'essence du langage est sociale en ce sens que c'est la cité qui permet l'effectuation de la

parole. Le langage peut revendiquer une double origine: naturalité de l'exercice de la parole et conventionnalité des noms.

Comprendre ce qui se passe lorsque l'on parle ou que l'on pense - ce qui revient au même -, lorsque l'on démontre par exemple, cela a intéressé Aristote comme, à notre époque, quoique fort différemment, un Michel Foucault. Quels sont les mécanismes de la pensée dans ses diverses voies - opinion, persuasion, poésie, induction, déduction - pour Aristote? D'où la création par Aristote de sa rhétorique, de sa dialectique et de la logique.

## 2.6. Créateur de la logique

Aristote restera toujours présent par sa logique, même si, depuis un siècle, elle est de plus en plus complétée et replacée, comme sous-ensemble particulier, au sein d'un ensemble plus vaste. La logique aristotélicienne demeurera toujours objet d'enseignement, de recherche et d'interprétation. Citons comme exemple la recherche de Jaakko Hintikka<sup>9</sup>. Jan Lukasiewicz, de son côté, a interprété la logique aristotélicienne du point de vue de la logique formelle et c'est parce qu'il y avait eu cette logique aristotélicienne qu'il a pu créer le premier système axiomatique de logique et anticiper les règles de la logique propositionnelle. Et pourtant n'est-ce pas le langage ordinaire qui est à l'origine de l'abstraction logique et qui lui confère possibilité de signification et plausibilité?

Gilles-Gaston Granger donne un exposé d'ensemble des principes de base de la syllogistique. La doctrine de l'inférence se fonde sur des considérations sémantiques<sup>10</sup>. Le syllogisme n'est pas une implication; il est une conséquence logique, dans le sens proposé par Bernhardt Bolzano, Rudolf Carnap et Alfred Tarski. La sémantique logique moderne permet une interprétation explicative de la logique modale.

Aristote a contribué, en outre, à établir une réflexion philosophique à partir de questions suscitées par la logique: ainsi la distinction des sens existentiel et prédicatif du verbe "être" et le problème des futurs contingents. Aristote a défendu la liberté contre

la célèbre théorie mégarique qui sera résumée par l'argument **dominateur** de Diodore Cronos. Pour Aristote, dans **De l'interprétation**, la nécessité ne porte que sur la disjonction: demain, ou bien il y aura bataille navale ou bien il n'y aura point bataille navale. Chacune des deux éventualités reste contingente et n'est aujourd'hui ni vraie ni fausse. Est ici abandonné le principe de bivalence. Aristote a de la sorte provoqué les logiciens du XXe siècle comme Willard Van Orman Quine ou comme Jan Lukasiewicz qui a posé successivement des logiques à trois puis à quatre valeurs de vérité ou encore comme Jules Vuillemin qui donne une interprétation probabiliste. Cependant, dans **Métaphysiques**, Aristote nuance et modifie sa position<sup>11</sup>. La question n'est pas close.

### 3. ARISTOTE PENSEUR D'APORIES

#### 3.1. Trace aporétique

On peut émettre l'hypothèse avec Pierre Aubenque que la systématisation aristotélicienne reste tendancielle et le mouvement de recherche, ouvert. N'est-ce pas le pourquoi inévitable - avec le pourquoi du pourquoi - qui initie la métaphysique? D'une part, le savoir recherché de l'étant par où il est étant, c'est la connaissance du nécessaire et de l'universel, la détermination des caractères communs de toute réalité, la connaissance du pourquoi le plus général portant sur l'objet le plus général qu'est l'être en tant que tel; d'autre part, la philosophie première, connexe, c'est la mise en ordre des premiers principes et des causes-clés avec la reconnaissance de ce qui est éminemment premier, l'Acte pur et immobile.

#### 3. 2. Ontologie questionnante

Qu'est-ce que le fondement de l'étant en tant qu'étant ou de l'être en tant qu'être? Ne reste-t-il pas de l'implicite dans l'ontologie

péripatéticienne? Aristote pose de l'être une unité relative plutôt qu'une analogie. L'être n'est pas un genre et les catégories qui sont les genres de l'être ne relèvent donc point d'une unité générique. Les modalités catégories autres que l'**ousia** ne se ramènent point à celle-ci que, d'ailleurs, l'être englobe et déborde. L'**ousia** serait pourtant une perspective ontologique à partir de laquelle pourrait se penser l'unité relative de l'être. La distinction de l'être et de l'étant, qui serait questionnante, est-elle licite pour l'aristotélisme?

Selon cette dernière hypothèse d'interprétation, la connaissance de l'étant - c'est-à-dire à la fois de la substantialité individuelle et de l'étantité globale - n'occulterait-elle pas l'être à cet étant? En recherchant l'être introuvable de l'étant, Heidegger ne se retrouverait-il pas paradoxalement en compagnie de Wittgenstein pour offrir une plausibilité de rassurante issue, substitut du divin et même de l'apophatique? Ce n'est néanmoins pas sans raison que Heidegger interroge l'interrogation métaphysique, explicitant ce que Aristote avait pu pressentir.

### 3.3. Apories et néanmoins clés de l'intelligibilité

L'ontologie du Stagirite suscite des apories, ainsi à propos de l'un et du multiple, de l'immutabilité et du devenir ou du repos et du mouvement. D'où mouvement de pensée tel que la solution d'un problème renvoie à un autre problème de même ordre. C'est ainsi que l'unité bipolaire de la **matière** et de la **forme** renvoie à une autre unité de deux contraires, **puissance** - qui est possibilité, pouvoir et mouvement - et **acte**, et finalement à la substance.

Toute connaissance est connaissance par la forme, idée reprise aujourd'hui. La matière, matrice indéterminée quoique toujours déterminable par la forme, substrat amorphe quoique désir de forme, ne peut pas être connue en elle-même et n'est connaissable qu'**informés**. A travers les apories, le jeu des concepts ontologiques offre finalement une **intelligibilisation**.

### 3.4. Pouvoir évocateur des concepts-clés ontologiques

Aristote est le premier philosophe qui ait mis en place le concept de **matière, hylé**, jusque là vaguement anticipé par des substituts de signification moins abstraite et plus directement fonctionnelle - **physicaliste**. Lestée d'indétermination et de plasticité, la matière inventée par la Stagirite n'est pas sans analogie avec l'existence sartrienne, tandis que, envisagée comme privation provisoire et désir de forme, elle semble évoquer plutôt quelque appel à du divin. Ernst Bloch s'est intéressé à la dyade **matière/forme**. Le **maître de ceux qui savent** ne tendrait-il pas à identifier la puissance matérielle, finalisée par la forme, au mouvement et à la source de toute possibilité, c'est-à-dire à la **possibilisation**? La matière - sans cesse aspirante à être déterminée et qualifiée - englobe toutes choses et conditionne tout processus. Les formes elles-mêmes sont en puissance au sein de la matière en attente. Se référant à la **naturation** de Giordano Bruno, Ernst Bloch écrit: "La matière est le giron qui enfante, elle renferme potentiellement tous les moules et toutes les formes, et les met au jour par sa **propre puissance**"<sup>12</sup>. Originellement amorphe mais, en fait, jamais totalement informe, la matière est **enceinte** d'une myriade de **futuritions**. Peut ainsi devenir instrument d'explication et **appel à l'action transformatrice** l'**unidualité** matière/forme. On pourrait trouver là quelque motif d'espérance, quelque germination révolutionnaire.

Cause formelle parce que finale, la forme tend à sa propre réalisation, ce qui offre quelque anticipation de la science contemporaine. Auparavant la forme avait été plutôt l'**idée organique** - qui tend d'ailleurs à revenir, mais **physicalisée** -, puis la **Gestalt** de la **psychologie de la forme**, plus tard le concept surestimé de **structure** du courant structuraliste fort polyvalent. Aujourd'hui, les **sciences dures** elles-mêmes recourent au concept de **forme** en divers domaines, par exemple avec l'informatique, la morphogenèse, les formes fractales.

Certes, l'extension est en raison inverse de la compréhension et la diffusion du concept de **forme** entraîne un risque de flou. N'y a-t-il pas quelque extrapolation du pouvoir explicateur

chez nos contemporains - déjà peut-être induite chez Aristote? Comme le remarque Pierre Aubenque, la structure "tend par elle-même, et en vertu de sa propre nature, à sa propre complétude, à sa propre clôture et, par conséquent, à l'intégration du plus grand nombre possible d'éléments qui lui étaient d'abord étrangers"<sup>13</sup>. Que la forme aristotélicienne tende en tant que telle à sa propre réalisation, c'est une conception anticipatrice par rapport à des théories scientifiques d'aujourd'hui. Il faut ajouter que cette fonction téléologique de la forme ne peut pas être sans limites. L'intégration d'éléments et l'information sont bornées par une résistance de la matière. Reste toujours quelque résidu de matière par quoi Aristote pouvait expliquer les anomalies, le tératologique.

### 3.5. Geneséologie

Aristote pose une multiplicité de modalités tant d'être que de changement et peut-être une plurivocité de l'être et du devenir. Ainsi l'ontologie tendrait-elle à devenir, déjà chez Aristote, **geneséologie** selon une expression de Lambros Couloubaritsis<sup>14</sup> et ensuite, post-aristotélicienement, **dunatologie** selon une expression de Claude Boudet<sup>15</sup>, ou encore dynamisme structuraliste d'un processus de **plus-être** comme chez Evaghélos Moutsopoulos<sup>16</sup>. Or, dans la mesure où le fondateur du Lycée ne pouvait guère dépasser la mentalité ou l'**épistémè** de son époque, allait-il ne reconnaître pleinement l'être qu'à ce qui échappe à tout processus? Seulement une ontologie trop stricte n'expliquerait guère le **devenant** qui implique futurition ni la **multipossibilisation**; position intenable pour tout philosophe, notamment pour le Stagirite, que l'immutabilité parménidienne! Pour être, l'étant est en train de se parfaire en devenant, en s'actualisant - du moins l'étant sublunaire. Etre serait-il tantôt substantif, tantôt verbe actif à la forme progressive? Ne se confondent ni puissance et acte ni possibilité et réalité. Se renouvelle aujourd'hui la conception d'une **physis** qui croît de soi-même. Pierre Teilhard de Chardin écrivait dès 1920: "'Nature' équivaut à 'devenir', se faire: voilà le point de vue où nous accule irrésistiblement l'expérience"<sup>17</sup>.

Néanmoins la **geneséologie** aristotélicienne était limitée par la fixation métaphysique de la temporalité et par l'immutabilité de la forme. Il n'y avait vraiment genèse que de telle ou telle matière jusqu'à telle ou telle forme - préformée.

Aujourd'hui, la prégnance de l'histoire étant prise en compte, on insiste sur le jeu entre renouvellement/mutabilité et constance des formes et sur le rôle de la créativité humaine, tant collective qu'individuelle. E. Moutsopoulos souligne que conformisme et déformation peuvent "constituer les termes d'une sorte de dialectique combinatoire"<sup>18</sup>.

### 3.6. Fonction du **kairos** à la lumière d'E. Moutsopoulos

Grâce surtout aux travaux d'E. Moutsopoulos<sup>19</sup>, la philosophie contemporaine a retrouvé le concept antique de **kairos**, lequel devient l'objet d'ouvrages, d'articles et de Colloques, c'est-à-dire de nombreuses recherches<sup>20</sup>. Or, E. Moutsopoulos a souligné l'importance de la fonction du **kairos** chez Aristote. Le **kairos** serait un temps rebelle à la nécessité, bravant la réalité temporelle pour en instituer une autre. En toute situation, il serait possible de trouver, parfois non sans difficulté, une issue ou un dépassement **kairiques**. Dès lors, "la temporalité serait envisagée par Aristote comme restructurable selon un critère déterminable et déterminé, à savoir le **kairos**, zone **modale** et **nodale** à la fois, qui colore, auxiologiquement, de sa propre nuance, la réalité objective, tout comme la réalité des vécus. Désormais, on est situé loin du niveau des considérations statiques de la temporalité, telle qu'elle est envisagée par Aristote..."<sup>21</sup>. E. Moutsopoulos a ainsi dégagé une face méconnue et tout autre de la temporalité aristotélicienne.

### 3.7. Dualité du possible

A la fois logicien et biologiste, le maître du Lycée a relevé la dualité du possible - dualité qui joue dans la pensée actuelle. Le possible aristotélicien est, d'une part, comme plus tard chez Leibniz,

ce qui n'implique point contradiction; d'autre part, puissance, potentialité, présence virtuelle au sein du réel. La distinction kantienne entre possibilité logique ou formelle et possibilité réelle sera une atténuation de cette dualité aristotélicienne; de même en est-il de la distinction hégélienne<sup>22</sup>.

La considération aristotélicienne du possible peut être reprise pour élaborer une anthropologie. L'homme n'est-il pas le sujet qui possibilise? Et lui-même ne se précède-t-il pas? C'est ainsi que, dans les recherches actuelles de bio-éthique et d'éthique médicale, le concept de potentialité de personne humaine - que l'on devrait substituer à celui de personne humaine potentielle qui ne nous semble pas pertinent - prête à discussion, notamment à propos de l'interruption volontaire de grossesse.

#### 4. RETOUR D'ARISTOTE EN ÉPISTÉMOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE DE LA NATURE

##### 4.1. Aristote père de l'épistémologie

Par sa réflexion sur le savoir qu'il contribue lui-même grandement à constituer, le Stagirite apparaît comme le père de l'épistémologie. Il a établi la spécificité des savoirs. Chaque science réclame un traitement adapté. Chacune a des concepts spécifiques, des règles, des modes de démonstration et, **a fortiori**, des principes. Cependant, s'il y a, pour notre philosophe, une méthode appliquée à chaque science, il y a, tout d'abord, une méthodologie générale. Il faut commencer par dégager les principes au cours d'une rigoureuse analyse. On doit examiner ce qui semble clair, un universel assez vague, pour accéder à ce qui est clair en soi, c'est-à-dire à un particulier investi d'intelligibilité et indice de général. Il faut donc procéder de l'apparement plus connu de nous et plus universel au plus connaissable par nature, au plus spécifique.

A partir de l'**Ethique à Eudème**, Aristote use volontiers des expressions critiques λογικῶς καὶ κενῶς<sup>23</sup> et διαλεκτικῶς καὶ κενῶς<sup>24</sup> pour désigner une abstraction qui **tourne à vide**, c'est-à-dire

une abstraction non appropriée ou formelle et creuse. Il condamne là le résultat d'une abstraktivité abusant de la dialectique et de la logique telles qu'il les entend; or, dialectique et logique aristotéliennes sont opératoires. Dès lors, cette critique de vacuité est un leit-motiv d'Aristote, d'une part pour dénoncer le *χωρισμὸς* des Idées platoniciennes - qui est une **kénologie** -, d'autre part pour recommander tant le recours au concret et à l'observation que le souci constant d'appréhender les propriétés et la spécificité de l'objet étudié à partir de principes idoines et hors des généralités étrangères ou vagues. D'où l'opposition adverbiale à la vacuité au nom d'une certaine scientificité ou physicalité: φυσικῶς<sup>25</sup>. C'est là une idée directrice de la méthodologie générale et pas seulement de la physique. La réalité sensible est connue par l'expérience et, à partir de là, il faut déterminer les causes des faits. Cette méthode explicative demeure au contact du réel observé. L'adverbe φυσικῶς est joint à un verbe exprimant l'acte de la recherche ou de l'exposition scientifique.

#### 4.2. Transposition de concepts aristotéliens dans les actuelles sciences de la vie

Pourrait-on avancer que le génome, ensemble des déterminations héréditaires propres à une espèce donnée, évoque la forme aristotélienne? Pour chaque espèce vivante, le génome présente une structure spécifique, la forme de l'espèce. Le génome humain, patrimoine génétique ou héréditaire de l'espèce, est la forme "homme". Chacune des milliers de milliards de cellules composant le corps humain contient le même complément d'ADN (acide désoxyribonucléique) constitutif du génome; autrement dit, contient le même indice de la forme. Toutefois, la forme a une prodigieuse complexité, insoupçonnable pour la science antique. Le projet **Human Genome Organization** a pour but de localiser et d'identifier les gènes (environ cent mille) de la **forme** homme au milieu de trois milliards de nucléotides. Si le concept de forme dénote une énorme complexité, sa signification aristotélienne demeure; et ce d'autant plus qu'une forme telle que le génome est dotée d'une rigoureuse régulation.

Depuis une quinzaine d'années, des chercheurs ont découvert une variabilité dans le génome; celui-ci renferme des éléments doués de mobilité. Une telle plasticité, avec ses mécanismes de variabilité, ne serait-elle pas de l'ordre de la **puissance** aristotélique? Car le potentiel de variabilité ne s'actualise que grâce à des conditions déterminées. De même en est-il du potentiel du cerveau humain (avec sa centaine de milliards de neurones et son million de milliards de synapses) qui s'actualise dans la mesure où il est sollicité par la conduite, l'activité et la connaissance du sujet dans son environnement.

Les nouveaux concepts biologiques, par exemple les concepts d'organisation, information, codage, téléonomie, s'ancrent sur la forme et la finalité aristotéliennes. Ils se substituent au mécanisme, ce qui marque une rupture à l'égard de la **coupure épistémologique** galiléenne et cartésienne et, par conséquent un certain retour à l'aristotélisme ou plutôt une **avancée en spirale** qui transforme des concepts aristotéliens.

### 4.3. Transposition du rapport âme/corps

A l'encontre des dualismes et d'une tendance consumériste actuelle à séparer de la personne le corps considéré alors comme un objet ou une marchandise, il faut revenir à l'indissociabilité - qui peut se réclamer du Stagirite - de la personne et du corps. Dès lors, le concept de **personne** pourrait se substituer à celui d'**âme** et la personne deviendrait **forme-valeur** du corps ou plutôt de l'être humain.

Le problème des rapports de l'âme - devenue psychisme - et du corps peut également être transposé par les sciences d'aujourd'hui. Le psychisme est alors langage, plus précisément mise en forme et réseau d'informations qui circulent dans la société et en lui-même. Il s'inscrit comme forme socio-mentale individuelle sur fond d'équilibre énergétique et d'organisation vitale. L'esprit est forme et acte, flux et noeud d'informations. Le corps - où le cerveau est la matière prédominante pour l'homme - est matière et puissance, système d'énergie, **structure dissipative** s'inscrivant dans un flux

énergétique. Or, information et énergie interagissent. La forme est **émergence** de courants d'énergie et l'information reçoit signification physique. L'esprit est aussi puissance et le corps est aussi forme. La relation et l'unité aristotéliennes de la matière et de la forme devient relation de l'énergie, qui est matière, et de l'information, qui est forme. La matière est toujours-déjà informée.

On pourrait s'avancer plus loin avec la prospective de René Thom quant à l'emploi des méthodes de la dynamique qualitative en théorie biologique qui permettrait de valider des concepts aristotéliens. "A quand l'âme comme forme du corps conçue comme structure dynamique stable d'une matière organisée? A quand l'âme d'une fonction physiologique comme centre d'un système clos de boucles de rétro-actions? Une certaine revanche d'Aristote sur l'ὕβρις de la science réductionniste contemporaine est peut-être pour demain"<sup>26</sup>.

#### 4.4. Causalité formelle et finale

En biologie, la téléonomie reprend, sans le reconnaître, la causalité formelle et finale. En biologie moléculaire, par exemple, certaines molécules de la matière vivante, se constituent, dans des conditions favorables, d'une manière stable en prenant telle ou telle forme jusque là latente au sein de la matière moléculaire. Informée, la matière se stabilise pour un temps dans sa forme et ensuite se transforme. Ingénérable et incorruptible - mais non liée à telle matière de façon permanente -, la forme est la détermination de l'essence, ce qui fait que telle chose est ce qu'elle est.

Les causes déterminantes, pour les vivants surtout, sont les causes formelle et finale; cela pour des raisons majeures, d'Aristote à nos jours: l'organisation, le rapport des parties au tout de l'organisme vivant, la persistance de l'identité du vivant dans la durée, la maintenance d'un équilibre au milieu des changements internes et externes (homéostasie), la reproduction.

La physique contemporaine n'est plus mécaniciste et elle a mis fin à la dénégation de problèmes analogues ou même similaires

à ceux de la matière vivante. Certes, sans atteindre le niveau d'organisation du vivant, la matière inerte a sa morphologie; il y a les modèles moléculaires et atomiques; les états de la matière, cristallins, colloïdaux, stables, métastables, etc., sont des systèmes de liaisons moléculaires. D'où de nouveaux concepts qui transposent la forme aristotélicienne: structure, homéomorphisme. De plus, le concept d'**information** renvoie aux concepts d'organisation et de finalité.

#### 4.5. Transposition de l'hylémorphisme dans le formalisme de la théorie des catastrophes

Un autre exemple de résurgence des concepts de **forme** et de **causalité formelle** est fourni par les travaux de René Thom dont le propos général est de constituer une **théorie mathématique de la forme** et de l'appliquer à diverses disciplines, tout d'abord à la physique et à la biologie - non sans quelque souci d'interdisciplinarité. La formalisation mathématique de R. Thom a donné avant tout la fameuse **théorie des catastrophes**, c'est-à-dire des discontinuités ou plutôt mutations topologiques. R. Thom considère qu'il s'agit là d'une interprétation topologique des théorisations aristotéliciennes de la spatialité et de la biologie. Il part de la topologie différentielle algébrique, c'est-à-dire d'une compréhension des formes stables à travers la diversité de leurs modifications. Dans la morphogenèse où conduit cette topologie, R. Thom a dû revenir de sa postulation initiale de l'indépendance de la forme par rapport au substrat matériel. Forme et matière, comme cela se dégage d'Aristote, s'interimpliquent et constituent dans la réalité effective une sorte d'**unidualité**. La forme ne se manifeste concrètement que matérialisée et la matière n'apparaît que déjà informée, déterminée par quelque forme. La matière est relative à la forme et celle-ci à celle-là. La forme apparaît dans le déploiement qui conduit de la puissance à l'acte. R. Thom raisonne aristotélicienement en termes de puissance. La forme est principe et non résultat. Un déterminisme s'inscrit dans l'actualisation des virtualités.

Certes, la réalité est complexe et comporte des oppositions, comme l'avait déjà, à sa façon, décelé le Stagirite. La théorie des

catastrophes reconnaît à la fois une stabilité structurelle ou équilibre dynamique - grâce à la pertinence du schème **hylémorphique** - et la possibilité de déformations "catastrophiques" à partir de points singuliers de rupture d'ordre qui modélisaient la forme. De tels points **catastrophants** de conflit et de bifurcation font soudainement désagréger, mais sur fond de continuité, la forme antérieure et laissent advenir une forme nouvelle, ce qui ouvre sur du possible. Ainsi la théorie des catastrophes, en dialectisant stabilisation et mutation, nous paraît-elle beaucoup moins infidèle au Stagirite que la conception exposée par Jean-François Lyotard<sup>27</sup> pour lequel la transformation des formes implique leur indifférence **immatérialisante**.

La théorie des catastrophes revient à la conception aristotélicienne des quatre causalités. Elle privilégie la cause formelle, inséparable de la cause finale; c'est par là qu'elle **potentialise** et non par la causalité matérielle qu'elle limite au même titre que la causalité efficiente - à laquelle, en revanche, Ilya Prigogine donne priorité.

Grâce au concept de **forme**, R. Thom a pu transférer une schématisation mathématique de certains concepts sémiolinguistiques dans les sciences naturelles. Il a ainsi modifié et amélioré les rapports entre sciences dites **dures** et sciences humaines et il a abouti à la constitution de ce qu'il dénomme une **sémiophysique**. "Une telle sémio-linguistique naturalisée peut se concevoir comme une synthèse des sciences physico-mathématiques contemporaines avec l'**aristotélisme** 'refoulé' par la coupure galiléenne"<sup>28</sup>.

Certes, une telle rétrogression a suscité des critiques. Certains scientifiques ont attaqué la nature qualitative et analogique de la théorie des catastrophes. C'est dire qu'ils ont condamné des relents aristotéliens. R. Thom a revendiqué là contre un contenu herméneutique et non opératoire de ses modélisations. En retour, c'est à juste titre qu'il reproche à ses détracteurs une surenchère expérimentaliste au détriment de la théorisation. Ce qu'il n'admet point, c'est que la scientificité devienne une puissante entreprise d'ingénierie et ne reconnaisse pas que son rôle devrait être de contribuer à la connaissance de l'être.

#### 4.6. Epistémologie aristotélicienne à la suite de Miguel Espinosa<sup>29</sup>

Des quatre types de causes reconnus par le Stagirite, la science moderne n'a retenu que la cause efficiente, et encore en la modifiant. Miguel Espinoza combat ce réductionnisme et il salue l'aristotélisme croissant des travaux de René Thom. En accord avec le réalisme aristotélicien, il reconnaît l'importance des rapports causaux. Cela est à replacer dans le cadre de l'affirmation du réalisme et de la critique radicale des prétentions idéalistes, positivistes, conventionnalistes, etc. La doctrine aristotélicienne des quatre causes, améliorée par les développements des sciences et des mathématiques, est plus apte que les divers réductionnismes - par exemple, matérialiste, empiriste, opérationnaliste, etc. - à satisfaire la quête d'intelligibilité<sup>30</sup>.

La matière est le fondement réel du principe "**ex nihilo nihil fit**". Qu'elle aspire à la forme, qu'elle soit déterminable par la forme, on le constate dans la nature animale, végétale, minérale. N'y a-t-il pas cause formelle quand, par exemple, les cellules nerveuses, pendant leur développement, se cherchent, s'identifient, s'interconnectent? "La théorie de la relativité générale et la théorie des catastrophes ont remis à l'honneur les causes formelles, celles qui sont associées à l'influence du tout, de la structure géométrique globale sur les parties"<sup>31</sup>. Dans de telles théories, la cause formelle tend à assimiler la cause finale - ce qui est aristotélique - et la géométrie tend à s'unir à la physique: "la distribution de la matière détermine une géométrie qui à son tour permet de déduire les équations du mouvement"<sup>32</sup>. La théorie de l'**auto-organisation**, en vogue depuis une quinzaine d'années, requiert, elle aussi, l'**hylémorphisme**. Plus généralement, n'est-ce pas parce que les objets ont une forme qu'il sont connaissables?

Sans le recours aux causes et à d'autres concepts aristotéliciens, la science ne pourrait justifier ni l'induction ni les relations causales et la nature deviendrait inintelligible. Or, les faits recèlent un sens intrinsèque et la nature possède elle-même les principes de leur compréhension. Elle est intelligible, constante et stable. Toute connaissance exprime l'intelligibilité de la nature. Selon la métaphysique réaliste de la substance, l'intelligibilité est une

propriété intrinsèque des choses et de la nature avant d'être découverte. La substance est la toute première catégorie naturelle, à la fois ontologique et gnoséologique.

La physique aristotélicienne est une théorisation de l'empirie reconnue intelligible. La réalité empirique est expliquée grâce à des concepts réels et rationnels et à des principes qui sont à la fois principes des choses et principes d'intelligibilité. Connaître vraiment, c'est connaître par les principes et par les causes. Le sensible est profondément intelligible: pas de dualisme gnoséologique. Toutefois il est intelligible à plusieurs niveaux de théorisation: et c'est une condition d'une science de la nature - science intelligible d'une nature intelligible. Nous remarquons aussi que le caractère indirect et abstrait de la représentation physique théorique de l'univers exprime lui aussi l'intelligibilité de celui-ci. L'univers est profondément intelligible à tous les niveaux et sa représentation requiert toujours une philosophie réaliste. L'intelligibilité se manifeste, par exemple, dans le lien entre, d'une part, astrophysique et cosmologie, et d'autre part physique des particules.

Le réalisme métaphysique d'Aristote joue un rôle paradigmatique dans l'épistémologie de M. Espinoza. La vérité se trouve dans l'être, elle habite l'être, avant d'être reprise et reformée par l'esprit humain. M. Espinoza a ainsi retrouvé le réalisme substantialiste et l'intellectualisme optimiste d'Aristote: finalisme de la nature, cognoscibilité du monde, capacité de l'intellect humain à connaître le réel. Le présupposé des recherches scientifiques d'Aristote, c'est que les phénomènes sont intelligibles, car ils manifestent une régularité, et une signification que la raison peut apprendre à saisir. L'objet de la science nous paraît être l'universel spécifique et le nécessaire, bien que l'universel ne soit réel que particularisé.

L'intelligibilité est une propriété intrinsèque des systèmes naturels et la connaissance devient, en grande partie, transmission de cette intelligibilité naturelle à l'intellect humain. Celui-ci est un système naturel **émergent** qui saisit consciemment l'intelligibilité; la connaissance, rationnellement prolongée par la compréhension, s'exprime dans une systématisation scientifico-métaphysique qui ne reconnaît pas de frontière stricte entre science et métaphysique. Pour

M. Espinoza, la philosophie des sciences, corollaire de cette théorie de l'intelligibilité, est un réalisme plutôt aristotélicien qui prend comme point de départ l'existence du monde, d'un monde indépendant de nos facultés et pourtant connaissable. Un tel réalisme métaphysique s'accompagne d'un réalisme épistémologique: la vérité, toujours partielle et graduellement obtenue, existe et la connaissance progresse - malgré la contestation que subit un tel réalisme optimiste de la part des courants néopositivistes, conventionnalistes ou relativistes.

## 5. PERSPECTIVES SOCIOPOLITIQUES POUR AUJOURD'HUI

### 5.1. L'homme, étant sociopolitique

Aristote a été le premier à théoriser un réalisme sociopolitique de l'homme, plus précisément de la nature humaine. Cette explication et cette compréhension de l'homme n'ont guère été dépassées pour l'essentiel. Il est opportun de le rappeler et d'y revenir aujourd'hui à l'encontre tant du réductionnisme biologiste que de l'individualisme.

L'homme ne peut réaliser sa nature et s'accomplir qu'à l'intérieur d'une communauté humaine. Il est un être essentiellement communautaire. L'identité personnelle se construit dans et par les relations interpersonnelles et sociales: primat anthropologique de ces relations sur le sujet individuel; point de nature humaine chronologiquement antérieure à la société et, dorénavant, à sa structuration institutionnelle. L'être humain ne peut advenir comme tel, c'est-à-dire **s'hominiser**, que grâce à un entourage humain. Est impraticable et impensable une société d'humains vivant à l'état de nature, de même qu'un homme à l'état de nature doté d'un comportement humain. La cité - aujourd'hui la société civile et l'Etat - étant la meilleure forme de communauté, elle constitue désormais le moyen indispensable et le plus sûr pour que l'homme réalise sa nature, **s'hominise**. D'où l'idée aristotélicienne reprise par Hegel: au lieu de fonder l'existence du citoyen sur celle de l'homme et au lieu d'asseoir l'état civil et politique sur un prétendu état de nature, il faut soutenir que c'est parce qu'il est socialisé que l'homme a pu s'hominiser.

Cette conception du Stagirite de même que bien des analyses qui vont suivre sont devenues idées courantes aujourd'hui.

## 5.2. Finalité de la Cité/Etat

Puisqu'il ne peut y avoir **hominisation** et **individuation** sans **socialisation**, ce fait anthropologique implique une sorte de **finalisation** et par conséquent de devoir. Il y a même réciprocité de devoirs entre homme et Cité. Celle-ci doit **hominiser** au mieux l'individu, lequel doit contribuer à l'amélioration de ce pouvoir de la Cité.

Tout être - ainsi l'homme et la Cité - tend, en vertu de sa forme, à exister le plus excellemment possible et a donc, par nature, un **télos** qui lui est propre. Le **télos** de la Cité, tout comme celui de l'individu, c'est l'**aretè**, la vertu, l'excellence. Cette vertu renvoie à la valeur d'un ordre rationnel, juste et harmonieux. La fin de la Cité requiert la connaissance de cette excellence humaine et sociale; la fin de l'individu la requiert également. Puisque cette excellence définit la nature de l'homme et de la Cité, elle est essentiellement la même pour tous et partout. Dans cette perspective, il s'agit de concevoir le modèle d'une société harmonieuse fondée sur la hiérarchie des fins humaines, la fin la plus haute étant, pour l'individu comme pour la cité, indissociablement la vertu et le souverain bien, c'est-à-dire le bonheur de chacun et le bonheur collectif et l'un par l'autre.

Une telle destination, **hominisante** et **éthico-axiologique**, est une question d'actualité dans tous les pays et même au niveau de la société humaine en sa totalité. Sur ce dernier point, il faut reconnaître au passage que le maître n'admettait pas une union des peuples et qu'il a été dépassé par son ancien élève Alexandre, à la clôture aristotélique, il faut préférer le passage de la finalité de la Cité à la finalité du **Cosmos** reconnue par le citoyen du monde stoïcien.

## 5.3. Supériorité onto-axiologique de la Cité/Etat

Il n'y a pas seulement identité de la fin individuelle et de la fin collective. Le Stagirite marque une supériorité **onto-axiologique**

de la Cité sur l'individu. En effet, l'**hominisation** est médiée par la société, l'homme, par le citoyen. De plus, ce n'est que par la communauté politique, seule à être pleinement communauté<sup>33</sup>, que l'homme est pleinement homme. C'est ainsi que le langage est sociopolitique et que les deux attributs de l'homme - **logos** et vie en Cité - sont réciproques. "La délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition, qui est politique"<sup>34</sup>. L'homme est toujours précédé par le sociopolitique qui le constitue. Aristote précise que l'ensemble du peuple, pris en corps, est supérieur aux individus considérés séparément, sens ordinaires comme élite. La délibération collective est meilleure que la délibération individuelle, même des plus sages. Il y a là une **émergence**. En effet, le peuple assemblé de par la **politéia** acquiert des propriétés que ne possédaient pas ses éléments constitutifs - les individus<sup>35</sup>. La Cité forme une "unité générique"<sup>36</sup>. Francis Wolff estime que Aristote fonde là son raisonnement "sur le concept implicite de totalité organique"<sup>37</sup>.

## 5.4. Ethicité du juridico-politique

### 5.4.1. Finalisation éthique individuelle et collective

Si nous reprenons ce qui a été mentionné de la communauté politique, instrument d'**hominisation**, il est clair que la **finalisation** éthique est omniprésente. Le but de la vie humaine - bonheur, excellence, **bien vivre** - requiert des conditions matérielles qui sont du ressort de la politique. Une équitable répartition des biens extérieurs peut rendre davantage d'hommes plus stables et plus heureux. Le **bien vivre**, εὖ ζῆν, fin immanente à la pratique, implique le **socio-juridico-politique**. Toute décision politique a un retentissement éthique, doit reconnaître sa finalisation éthique et est, en réalité, **éthico-politique**.

L'**εἶδος** de la Cité est sa **πολιτεία**: la constitution ou plutôt la régulation spécifique que présente la vie commune des hommes dans la Cité, autrement dit l'ensemble formé par le juridico-politique et les mœurs - tandis que la matière comporte le territoire avec son aménagement et la population. Puisque le Cité s'institue et fonctionne

en vue du **bien vivre**, la forme comporte une finalité. Ainsi “une Cité véritablement digne de ce nom, et non purement nominale”<sup>38</sup>, veille à l'excellence des citoyens. Cette ἀρετή des citoyens comporte une capacité à “bien agir”<sup>39</sup> et à “gouverner en vue de ce qui convient à la communauté”<sup>40</sup>. C'est là une capacité à contribuer activement à la réalisation du τέλος de la Cité: le vivre éthiquement de chacun et de tous. La Cité et la πράξις humaine sont de la sorte très finalisées. Cette conception d'Aristote pourrait d'ailleurs, à notre avis, être transposée, à l'encontre d'Aristote lui-même, à l'Etat-nation d'aujourd'hui et même à un projet supranational à long terme.

#### 5.4.2. Le politique subordonné à l'éthique

Toutes ces analyses aristotéliennes ont une résonance actuelle, étant donné que l'homme est bien un étant sociopolitique et que la Stagirite a raison de lier l'éthique au politique et le politique à l'éthique. On aurait néanmoins tort de lui reprocher d'assujettir l'éthique au politique, car il adopte, en éthicien, la position inverse. Certes, une éthique qui prétendrait ignorer le sociopolitique ne serait ni valable ni opérationnelle et elle risquerait de cautionner l'injustice sociale. Or, pour Aristote comme pour l'éthicien d'aujourd'hui, le politique devrait se soumettre à l'éthique dans sa visée et dans le choix des moyens. Par le pouvoir de sa parole ou de ses écrits, le philosophe se doit de contribuer à impulser une telle finalisation éthique. De toute façon, après les sophistes et après Platon, Aristote a lui aussi compris le rapport **pouvoir/discours**, accru aujourd'hui avec la **télématique**.

#### 5.4.3. Théorisation de la justice

Au début de l'**Ethique à Nicomaque**, l'auteur introduit le bien politique comme effectuation par excellence de la visée éthique. La valeur éthique qu'est la justice constitue le politique. La justice,

écrit John Rawls au début de **A Theory of Justice**, est “la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée”. D’Aristote aux médiévaux et à J. Rawls, le concept de distribution est un corollaire du concept de justice. La communauté politique est impliquée dès lors que sont à répartir “des honneurs ou des richesses ou autres avantages entre ses membres”<sup>41</sup>.

L’idéal de justice prolonge le souhait de la vie bonne dans le domaine des institutions avec la requête d’un lien entre justice et égalité, plus précisément entre justice distributive et maîtrise de l’égalité géométrique ou proportionnelle. De nos jours n’est pas davantage praticable la pure égalité arithmétique.

#### 5.4.4. Intérêt général et intérêt individuel

L’intérêt général devrait toujours se subordonner les intérêts de chaque citoyen; cela serait pour le mieux, car les intérêts supérieurs coïncident. L’objectif de la **politéia** est, en effet, la vertu et le bonheur du citoyen et de la Cité. Or, selon Aristote, l’idée de communauté en général comporte deux caractères définitoires: unité d’une pluralité et existence d’une fin commune; et deux attributs essentiels: amitié et justice. Tout cela intègre fortement les sociétaires à leur communauté. Par conséquent, au sein de la Cité, communauté supérieure à toutes les autres, le général et l’individuel doivent coïncider tant pour les fins que pour les intérêts. Seul est juste le régime qui vise l’intérêt général, lequel ne saurait contrevenir aux intérêts bien compris des individus.

Certes, le bien de l’individu reste affaire individuelle, mais cela grâce à la Cité-Etat dont la fonction est de permettre l’accès de chaque citoyen au bien humain qui lui est propre et auquel il a naturellement et civiquement droit. Or, si ce bien est idéalement le même pour tout homme, il se particularise selon les dispositions de chacun et les circonstances. La Cité devrait conférer à chaque citoyen les moyens de cultiver le genre de vie qui lui conviendrait le mieux. Il faut, en outre, considérer que la Cité est aussi société de familles et de divers groupements.

### 5.4.5. Amitié civique

L'ensemble de la politique et des mœurs de la πολιτεία en tant que εἶδος de la Cité, doit susciter de l'amitié. L'amitié et la justice sont les attributs éthiquement indispensables à toute association, **a fortiori** à une Cité. L'analyse de l'amitié<sup>42</sup> insiste sur la distinction entre ὑπαρχεῖν (posséder) et ἐνεργεῖν (agir comme accomplissement d'un mode d'être). Le Stagirite semble ainsi avoir anticipé la distinction opérée au XXe siècle, notamment par Gabriel Marcel, entre **être** et **avoir**.

Dans l'organisme social, c'est la **philia**, amitié civique, qui assure la cohésion. Certes, elle n'est point l'amitié authentique, la rare amitié des philosophes. Mais elle n'en est pas moins l'amê, le principe vital de la Cité, le garant de son unité. Aristote la considère comme "le plus grand des biens pour les Cités; c'est le meilleur moyen, en effet, d'éviter les dissensions"<sup>43</sup>. Aristote entend prévenir toute lutte de classe alors qu'il pourrait se produire une amitié de classe avec affrontement. Comme plus tard Montaigne, Descartes, Leibniz et le conservatisme, Aristote estime que les effets d'une lutte interne seraient pires que le mal de l'injustice auquel la lutte veut mettre fin. Il est difficile alors de maintenir le primat de l'exigence éthique. Un certain réalisme sociopolitique l'emporte sur l'idéalisme socio-éthique.

### 5.5. Sociologie politique

Cependant Aristote a anticipé la sociologie politique, notamment comparative, par sa recherche sur les constitutions. Nous avons également déjà mentionné la distinction, au sujet de la Cité, de la matière et de la forme. Georg Simmel (1858-1918) et l'Escole formelle de sociologie ont continué le Stagirite en faisant du concept renouvelé de **forme** une clé de la sociologie. On pourrait encore établir quelque rapprochement avec le fonctionnalisme à propos du concept de **structure**.

## 5.6. Justice distributive et chrématistique

A la justice distributive, préconisée par Aristote et "oubliée" par le libéralisme économique, il faudrait revenir, surtout si l'on estime que le travail ne doit plus être traité comme une marchandise et que les inégalités doivent être corrigées. La répartition des biens d'une société - et de l'humanité, faut-il ajouter à la limitation aristotélicienne - doit se pratiquer selon l'équité. C'est ce que demande aujourd'hui le Droit international. Par ailleurs, l'équité comme justice des cas concrets est également une exigence constante.

Aristote a anticipé la critique et la condamnation du capitalisme au nom d'une économie authentique, c'est-à-dire naturelle et saine, ayant par conséquent une finalité humaine et sociale. A notre époque, le souci économiste de la rentabilité du capital investi et du taux d'intérêt financier relève de ce qu'Aristote nommait non pas l'économie mais la chrématistique, plus précisément la forme mercantiliste de la chrématistique; il s'agit en l'occurrence de la recherche d'une accumulation sans fin de l'argent<sup>44</sup>. La forme domestique ou familiale de la chrématistique ne doit pas viser l'accumulation de la monnaie. La thésaurisation est contraire à l'eudémonisme et à l'économie normale qui est l'art d'user des biens et des richesses pour le bien de la société. La chrématistique devrait toujours se soumettre à l'économie au lieu d'abuser de la monnaie. Hélas! Aujourd'hui, les Etats et les entreprises capitaliste, notamment les multinationales, n'ont cure de considérer le bien vivre, l'εὖ ζῆν, comme finalité! Et pas davantage le Fonds Monétaire International!

## 5.7. Aristote juriste

Le livre V de l'**Ethique à Nicomaque** permet de comprendre ce que sont l'activité juridique et la justice. Il convient d'opérer une distinction entre justice générale - vertu principale se manifestant dans la relation à autrui - et justice de la bonne proportion avec attribution à chacun de sa part, d'ailleurs pas toujours aisément évaluable. La fin de cette justice particulière est aussi celle du Droit.

La fonction du juge est de dégager et d'énoncer le **dikaion** qui dérive de la nature et surtout de la loi. L'équité consiste à adapter la loi au cas particulier traité et jugé. Il s'agit d'éviter de tomber sous le coup de l'adage rapporté par Cicéron: **summum jus, summa injuria**<sup>45</sup>. La démonstration aristotélicienne<sup>46</sup>, avec justesse et clarté, donne l'impression de lire un arrêt justificatif d'un tribunal d'aujourd'hui. Cicéron, Celse et Ulpien ont repris cette idée que le juge restaure l'égalité.

## 6. PERSPECTIVES PÉDAGOGIQUES POUR AUJOURD'HUI

### 6.1. Instruction publique

L'éducation est une tâche primordiale du législateur. Il faut une instruction publique qui ait un caractère civique et moral. Aristote prévoit même une sorte d'éducation permanente<sup>47</sup>. La **païdéia** joue un rôle médiateur pour atteindre l'**eudaïmonia**, ce qui suppose une constitution politique capable de promouvoir le bien commun. Il y a interaction entre conditions politiques de l'éducation et mission civique de celle-ci. Les constitutions déviantes et la perversion de l'éducation relèvent de la pathologie et de la thérapie sociales.

### 6.2. Finalité de l'éducation

La finalité de l'éducation n'est autre pour Aristote que la finalité de l'homme. La philosophie de l'éducation d'aujourd'hui peut reprendre ce que le Stagirite proposait pour l'éducation, condition **sine qua non** de l'**hominisation**. Ethique et éducation convergent puisqu'il s'agit de part et d'autre de rechercher bonheur, vertu, excellence, liberté.

La vertu intellectuelle dépend de l'enseignement<sup>48</sup> et la vertu morale s'acquiert grâce à l'habitude obtenue par l'éducation<sup>49</sup>. La **scholè**, loisir intellectuel, que vise l'éducation, c'est la liberté de s'occuper de l'essentiel, du moins pour les élites et les privilégiés. La liberté se réalise alors dans la contemplation, pure de toute contrainte

matérielle et de toute utilité. L'éducation crée, en outre, les conditions de stabilité et d'excellence de la **polis**.

### 6.3. Pédagogie déjà active

Aristote a anticipé quelques idées pédagogiques modernes; ainsi le précepte que c'est en faisant les choses que nous les apprenons<sup>50</sup>. Il faut aller de l'exemple à la compréhension par les causes: pédagogie par induction. Il y a aussi un enseignement par apprentissage de la signification des mots. Les sciences théoriques s'enseignent cependant par démonstration; c'est le niveau le plus élevé.

Aristote fait confiance aux possibilités de chaque apprenant, quelle que soit son origine. L'aptitude à bien juger est surtout affaire de formation requérant temps et expérience<sup>51</sup>. Sont mentionnées les vertus de la recherche en équipe<sup>52</sup>.

### 6.4. Pédagogie des Sociétés de Philosophie

Comme nous sommes l'historien de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF)<sup>53</sup>, nous nous intéressons à leur vie et nous avons fait devant la Société Toulousaine de Philosophie (11 juin 1994) une communication sur la pédagogie des Sociétés de Philosophie à partir d'incidentes aristotéliques<sup>54</sup>. Selon les **Réfutations sophistiques** et la **Rhétorique**, dialectique et rhétorique ne doivent pas accepter les dires de n'importe qui; elles ne doivent prendre en considération que la parole des personnes qualifiées, compétentes. De même, les **Topiques** refusent aux premiers venus le droit de participer à la discussion dialectique. On peut invoquer l'analogie avec le judiciaire. Les lois de toutes les Cités interdisent de troubler les juges en parlant hors du sujet.

**A fortiori** la discussion philosophique est-elle un art, une technique. Il faut savoir raisonner, avoir étudié notamment la logique, avoir appris à reconnaître les **topoi**, lieux et arguments opératoires.

Le primat aristotélicien de la compétence est passé dans le mode de fonctionnement des académies. Celles-ci sont des sociétés fermées où ne siègent que leurs membres, lesquels sont cooptés. Moins fermées, les sociétés savantes sont encore assez exigeantes. Une société de philosophie doit-elle être plutôt académie ou société savante ou bien plutôt cercle culturel ouvert, socratique? En fait, les sociétés de philosophie complémentarisent avec raison les deux styles tout en étant plus proches de la société savante que du cercle culturel. Il y a tantôt des communications érudites de spécialiste, tantôt des communications plus accessibles ou plus axées sur des questions de la vie d'aujourd'hui. Si l'entrée dans la salle de séance est libre, il appartient au président d'obtenir courtoisement des discoureurs du **vide** - blâmés par Aristote - qu'ils consentent à abréger.

## 7. RÉFÉRENCES D'AUJOURD'HUI À L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE

### 7.1. Ethique et morale

De divers côtés, on essaye aujourd'hui de distinguer **éthique** et **morale**, mais la confusion n'est pas encore tout à fait dissipée. Nous nous référons pour notre part à Paul Ricoeur qui reconnaît dans l'éthique un héritage aristotélicien et dans la morale un héritage kantien<sup>55</sup>.

L'éthique est souhait et recherche de vie valable pour soi et pour les autres - et finalement pour l'humanité - dans des institutions justes. La morale est un code impersonnel de règles - soit considérées comme universelles, soit propres à la morale d'une société donnée -, règles de conduite à l'égard des autres et de soi-même; c'est le règne de la loi et de la norme, du permis et du défendu. Tandis que l'éthique est la sphère du bon immanent, de l'optatif et du téléologique, la morale est la sphère de l'obligation, de l'impératif, de l'imputabilité.

Cependant, éthique et morale gagnent à se complémentariser et à s'accorder. La morale, définie par le caractère obligatoire de la norme est le moment second, quoique essentiel, où la visée éthique individuelle s'enrichit à travers l'épreuve

d'universalisation de type kantien. Pour être socialement opératoire, l'éthique ne peut se passer de la morale. Si l'éthique ou plutôt l'**éthico-axiologie** visent une fin universalisable - l'**hominisation** - elles comportent des devoirs, des normes, un devoir-être, auxquels la priorité téléologique confère son universalité.

A son tour, la morale de l'obligatorité et de la normativité expose parfois à des situations conflictuelles que peut déjouer la visée éthique d'une vie bonne dans des institutions justes. Une telle visée peut ensuite être précisée par la norme morale. Ainsi l'éthicité individuelle, médiée par la morale, culmine-t-elle dans la **phronesis** aristotélique, dans un jugement moral en situation prononcé par une personne agissant avec sagesse éthique - et non par une pure conscience délibérante de type kantien. Est ainsi confirmée la primauté de l'éthique, personnellement réfléchie, sur la morale de l'obligation, celle-ci se surbordonnant à l'éthique.

Ethique et morale comportent, l'une et l'autre, un moment subjectif et un moment objectif. La morale est un code objectif, mais le jugement du sujet s'individualise. En revanche, d'abord subjective, c'est-à-dire relative au sujet et à sa situation vécue, l'éthique s'objective en raison des données de cette situation et aussi parce qu'elle requiert la médiation de la morale.

Pour l'éthique, il n'y a point de Bien absolu ni de devoir absolu. S'étant détaché du platonisme, Aristote a conçu le bien comme humain<sup>56</sup>. Et même le bien se singularise, se situationne dans tel ou tel cas concret. Pour évaluer et hiérarchiser les biens, il faut néanmoins se référer à un bien qui ne soit plus moyen par rapport à quelque but. Or, le bien qui s'avère la fin de tous les biens, c'est l'**eudémonie**, existence accomplie, pleine réalisation de la raison et de la vertu.

## 7.2. Ethique et politique

Une leçon pour la tendance individualiste d'aujourd'hui qui valorise le privé et le libéralisme hostile au public: l'éthique est politique et il semble, au premier abord, que le civisme soit l'éthique

suprême: pas question de séparer, comme c'est trop souvent la propension de nos jours, sphère du "privé" et sphère "publique". Vertu personnelle et vertu sociale ne font qu'un. Le politique est un facteur essentiel et déterminant de la sagesse. La vertu ou excellence de l'homme ne peut se réaliser que dans, par et pour la Cité; de même en est-il du bonheur, qui est bonheur de la vertu, celle-ci étant vertu du bonheur. Et tout cela est conditionné par la valeur de la Cité et par la justesse de son mode de fonctionnement.

Or, la Cité est le lieu qui permet aux sages de s'accomplir et de la dépasser en intériorité. C'est là le second volet. La vertu-bonheur dans son intégralité, dans toute son excellence, est essentiellement activité intellectuelle autarcique et auto-suffisante. Cette forme la plus achevée de la **praxis** est la **theoria**, activité philosophique qui s'acquiert comme connaissance des causes et des principes de la réalité et qui culmine dans la **sophia**. Une telle élévation autarcique est oeuvre de la raison.

Ainsi le Stagirite tient-il "les deux bouts de la chaîne": d'un côté, la valeur politique forme l'éthique suprême et le souverain bien de l'individu est de même nature que celui de la Cité, lequel, étant collectif, est beau et quasi divin; en outre, la justice, vertu politique, devient objectivement vertu totale - pour autrui et pour la Cité comme pour soi-même-; mais de l'autre côté, le poids est plus lourd avec la haute contemplation individuelle et la subjectivité de la prudence, d'une prudence lestée d'un savoir grandiose.

## NOTAS

(1) **Métaphysiques**, Λ, 7, 1072 a 23; **Seconds Analytiques**, I.

(2) Cf. **De la génération et de la corruption**, 12, 316 a 6; **Génération des animaux**, III, 10, 760 b 31; **Du Ciel**, III, 7, 306 a 14; **De l'âme**, II, 402 b 23; **Ethique à Eudème**, I, 6; **Ethique à Nicomaque**, VII, 3, 1145 b 27; id., X, 1, 1172 b 33 et 9, 1179 a 17.

(3) Sigmund Freud, **L'interprétation des rêves**, trad. par I. Meyerson, nouv. éd. augmentée et révisée par Denise Berger, Paris, PUF, 1971, p. 13.

(4) **Ibid.**, p. 12.

(5) **Ibid.**, p. 12.

(6) **Ibid.**, p. 13.

(7) **Ibid.**, p. 39.

(8) C'est ce que nous disait notre maître Ignace Meyerson, traducteur de la **Traumdeutung** lorsque nous suivions, de 1947 à 1950, ses cours de psychologie et sa pratique psychiatrique dans un hôpital universitaire de Toulouse.

- (9) Cf. J. Hintikka, "Le logicien incontinent d'Aristote", **Aristote aujourd'hui**, op. cit., pp. 94-112.
- (10) Cf. Gilles-Gaston Granger, **La théorie aristotélicienne de la science**, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- (11) Cf. Gerhard Seel, "Diodore domine-t-il Aristote", **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1982-3, pp. 293-313.
- (12) Ernst Bloch, **Le Principe Espérance**, Paris, Gallimard, t. II, **Les épures d'un monde meilleur**, 1982, p. 483.
- (13) Pierre Aubenque, discussion, **Penser avec Aristote**, op. cit., p. 496.
- (14) Lambros Couloubaritsis, **L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote**, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 153 et *passim*.
- (15) Claude Boudet, **Le temps et les possibles: contribution à une théorie de la possibilité**, thèse de doctorat d'Etat sous notre direction, soutenue en 1985, Université de Toulouse-Le Mirail, *passim*.
- (16) Cf. Jean-Marc Gabaude, "Dynamisme structuraliste/con-sciantialiste d'Evanghélou Moutsopoulos", **Philosophie**, IX, 1983, pp. 77-96; "Evanghélou Moutsopoulos philosophe du kairós", **Diotima**, 16, 1988, **Chronos et Kairos**, cet article de J.-M. Gabaude étant reproduit dans **Du Vrai, du Beau, du Bien. Etudes philosophiques présentées à Evanghélou Moutsopoulos**, Paris, Vrin, 1990, pp. 14-25.
- (17) "Note sur le progrès", **Oeuvres** de Pierre Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, t. 5, **L'avenir de l'homme**, 1955, p. 25.
- (18) Evanghélou Moutsopoulos, **Conformisme et déformation: mythes conformistes et structures déformantes**, Paris, Vrin, 1978, p. 42.
- (19) Cf. notamment **Kairos. La mise et l'enjeu**, Paris, Vrin, 1991.
- (20) Citons à titre d'exemple le Colloque international de philosophie ancienne "**Kairos et Logos** dans l'Antiquité", Aix-en-Provence, 24-27 octobre 1994.
- (21) Evanghélou Moutsopoulos, **Kairos. La mise et l'enjeu**, op. cit., p. 76.
- (22) Cf. Jean-Marc Gabaude, **Le jeune Marx et le matérialisme antique**, Toulouse, Privat, 1970, pp. 66-70. Pour toutes nos analyses depuis 3. 1., voir nos "Libres propos aristotélisants", **Energieia. Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone**, Paris, Vrin, 1986, pp. 249-257.
- (23) Cf. notamment **Ethique à Eudème**, I, 8, 1217 b 22.
- (24) Cf. notamment  $\pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ , I, 1, 403 a 2.
- (25) Cf. notamment **Physique**, II, 7, 198 a 23.
- (26) René Thom, "Matière, forme et catastrophes", **Penser avec Aristote**, op. cit., p. 398.
- (27) Exposition des "Immatériaux" au Centre Beaubourg, Paris, avril 1985.
- (28) Jean Petitot, "René Thom", **Universalialia-1987**, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1987, p. 638.
- (29) Miguel Espinoza, **Essai sur l'intelligibilité de la nature; Théorie de l'intelligibilité**, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, respectivement 1987 et 1994. (M. Espinoza est professeur à l'Université de Strasbourg après avoir été professeur à l'Université Australe de Valdivia, Chili). De son côté, Lambros Couloubaritsis avait envisagé "l'ontologisation de la physique contemporaine" (**L'avènement de la science physique, Essai sur la physique d'Aristote**, op. cit., p. 326).
- (30) Miguel Espinoza, **Théorie de l'intelligibilité**, op. cit., p. 23.

- (31) **Ibid.**, p. 19.
- (32) **Ibid.**, p. 19.
- (33) Aristote, **La Politique**, I, 1, 1252 a 4-6.
- (34) Francis Wolff, **Aristote et la politique**, Paris, PUF, 1991, p. 113.
- (35) **La Politique**, **op. cit.**, III, 11, 1282 a 16-18.
- (36) **Ibid.**, VII, 8, 1328 a 25-26.
- (37) Francis Wolff, **op. cit.**, p. 112.
- (38) **La Politique**, **op. cit.**, III, 1280 b 7.
- (39) **Ibid.**, III, 4, 1276 b 39.
- (40) **Ibid.**, III, 7, 1279 a 37.
- (41) **Ethique à Nicomaque**. V, 5, 1130 b.
- (42) Cf. **ibid.**, IX, 9.
- (43) **La Politique**, II, 4, 1262 b 7-9.
- (44) **Ibid.**, I, 9, 1257 b-1258 a.
- (45) Ciceron, **De Officiis**, I, 10, 33.
- (46) Cf. **Ethique à Nicomaque**, V, 14.
- (47) Cf. **ibid.**, VIII, 13, 1161 a 17-18 et **Economiques**, I, 4, 1344 a 7.
- (48) **Ethique à Nicomaque**. II, 1, 1103 a 14-19.
- (49) **Ibid.**, 1103 b 23-25.
- (50) **Ibid.**, 1103 a 33.
- (51) Cf. **Ibid.**, 1103 a 15-17.
- (52) Cf. **La Politique**, III, 11, 1281 b 5-8 et 20-21.
- (53) Cf. Jean-Marc Gabaude, **Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990)**, Montréal, Montmorency, 1990.
- (54) Cf. **Réfutations sophistiques**, 9, 170 b 5-10; **Rhétorique**, I, 2, 1356 b 35-38; **Topiques**. I, 11, 104 b 22-24, 105 a 3-9 et 100 b 21-23; VIII, 14, 164 b 8-15.
- (55) Cf. Paul Ricoeur, notamment "Ethique et morale", **Lectures 1. Autour du politique**, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-269.
- (56) Cf. **Ethique à Nicomaque**, I, 13, 1102 a 14-16.

# **FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS CONTEMPORÂNEO (I)\***

**António Braz TEIXEIRA**  
Universidade de Lisboa

## **RESUMO**

O Doutor Antonio Braz Teixeira examina as relações entre filosofia e religião no pensamento português contemporâneo, numa perspectiva histórica e tratando de pôr em relevo seus temas e autores mais importantes. Num primeiro momento, examina as obras de Raul Proença, Antonio Sérgio, Teixeira Rego e Aarão de Lacerda.

## **RÉSUMÉ**

Le Docteur Antonio Braz Teixeira examina les rapports entre philosophie et religion dans la pensée portugaise, dans une perspective historique, en essayant de mettre en relief les sujets et les auteurs plus importantes: Raul Proença, Antonio Sérgio, Teixeira Rêgo et Aarão de Lacerda.

## **1. INTRODUÇÃO**

Para a generalidade dos intérpretes, exegetas ou hermeneutas do pensamento português dos últimos dois séculos constitui clara e indisputada evidência que o problema ou interrogação

---

(\*) Estamos publicando a Iª Parte do presente artigo. A IIª Parte sairá no próximo número.

em torno do qual aquele se desenvolve é o respeitante à idéia de Deus, no qual se encontra indissociavelmente implicada a essencial ou crucial relação entre razão e fé, pensamento e crença, filosofia e religião, em regra considerada, analisada ou discutida no horizonte do cristianismo e seus dogmas, quando não também, através da decisiva importância atribuída ao problema ou mistério do mal, da ética que deles decorre.<sup>1</sup>

Se, na filosofia portuguesa de oitocentos, do teísmo de Silvestre Pinheiro Ferreira, do deísmo racionalista de Amorim Viana e do espiritualismo panteísta de Cunha Seixas até ao evolucionismo panteísta de Guerra Junqueiro, à teurgia profética de Sampaio Bruno e ao ateísmo ético de Basílio Teles, a idéia de Deus e o problema das relações entre filosofia e religião se encontra no centro do debate especulativo, no nosso tempo esta mesma problemática não tem deixado de continuar a desempenhar um papel de primordial relevo na nossa reflexão filosófica, como é bem patente em pensadores que assumiram atitudes tão diversas perante o fenómeno religioso, a essência e a existência de Deus, a divindade de Jesus ou sentido e valor ético-religioso do cristianismo como Raul Proença, António Sérgio, Teixeira Rego, Aarão de Lacerda, Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro ou José Marinho, para referir apenas os de que vamos ocupar-nos, por se nos afigurarem os de maior significado e aqueles cujo pensamento melhor ilustra os mais representativos caminhos trilhados pela filosofia portuguesa contemporânea.<sup>2</sup>

## 2. RAUL PROENÇA

No atormentado percurso intelectual de Raul Proença (1884-1941), no que respeita ao problema metafísico-religioso, é possível distinguir quatro momentos essenciais, unidos, no entanto, por uma mesma funda preocupação ética.

O primeiro destes momentos ou períodos, correspondente à juventude do inquieto pensador, decorre entre os anos de 1906 e 1909 e é marcado por uma expressa adesão ao monismo evolucionista, que tinha como a fase sintética da filosofia positiva, caracterizada

todavia, por uma visão otimista da evolução, que o levava a admitir que da luta surgiria a solidariedade e do mal derivaria o bem.

Proclamando-se ateu e livre-pensador, como resultado do estudo e da ciência, mas não anti-clerical, Raul Proença recusa, nesta fase, a distinção entre matéria e espírito, assim como a noção de causa primeira, afirmando não compreender começos absolutos, pois entende que o tempo e o espaço são infinitos e crê na hipótese da geração espontânea.

Deste modo, cada facto ou fenômeno é efeito e causa de outro, não havendo, por isso, princípios nem fins. Desta teoria ateuísta do universo, retirava, então, o jovem publicista a idéia de um determinismo absoluto, que excluía tanto a liberdade como a responsabilidade humanas.

Era, precisamente, a partir desta concepção determinista que, neste período, Raul Proença considerava o fenômeno religioso, convicto de que o que pensava e cria era o que as condições fatais do seu organismo o determinavam a pensar e a crer. Ora, segundo o que entendia ser a sua natureza, o que o determinava a pensar era a demonstração, pelo que só podia acreditar naquilo que pudesse ser demonstrado, no que assentasse em razões e não em meras conveniências, na tranqüilidade ou na satisfação que a crença possa provocar no espírito do crente. Como, porém, ninguém lograra ainda demonstrar-lhe a existência de Deus, pois todas as provas que conhecia de tal existência se lhe afiguravam simples jogos de palavras que, ou partiam da idéia preconcebida desta mesma existência ou da confiança absoluta nas, impropriamente, denominadas idéias inatas, como acontecia, por exemplo, com o argumento ontológico de Santo Anselmo, o então jovem Proença via no ateísmo a única resposta adequada a esta questão crucial.

Desta sua atitude ateuísta decorria a sua negação da divindade de Cristo, que considerava uma crença não só incrível e insustentável como contrária a todas as convicções científicas. Com efeito, para o combativo polemista, a crença na divindade de Cristo seria, como todo o deísmo, o antropocentrismo em acção, uma fé primitiva e grosseira que se traduzia na divinização do homem, que, sendo um animal sujeito a todas as contingências naturais, caminhando,

lentamente, na escala da perfectibilidade, tivera a ousadia de imaginar que o Ser Universal o considerava tanto que enviou o seu próprio Filho para o redimir e libertar.

Apesar de negar, assim, a divindade de Cristo, Raul Proença não deixava, contudo, de tê-lo por um homem de gênio, no qual via a síntese de todos os que trabalharam com um intuito social, mas que, porque se considerava o Messias, o enviado de Deus, para cumprir a obra de regeneração humana que ambicionava, teve de lisonjear as multidões e a crença popular e de se servir delas para alcançar os seus desígnios.<sup>3</sup>

Mantendo, no essencial, o pensamento ateu que desenvolvera nos anos de 1906 e 1907, Proença inicia, no ano seguinte, o seu afastamento de algumas das teses do monismo evolucionista e determinista que, até então, perfilhara. Assim, se critica o ensino liceal de Filosofia, por seguir, de facto, uma orientação marcadamente espiritualista, criacionista e dualista, em clara oposição ao determinado no programa, de inspiração positivista, evolucionista e monista, mas que, incoerentemente, terminava pelo reconhecimento da necessidade de uma ordem natural e da necessidade das teologias<sup>4</sup>, propugna agora, não já o determinismo absoluto, que excluía a liberdade e a responsabilidade, mas a soberania suprema da razão, a liberdade completa do proceder moral, nas quais funda a sua veemente condenação do ensino do catecismo nas escolas, da confissão nas casernas e do juramento religioso<sup>5</sup>, pois ninguém pode ser proibido de pensar livremente, dado estar na natureza humana ser livre no conceber e no realizar, sendo, por isso, a liberdade de consciência o dom que individualiza a humanidade.<sup>6</sup>

O ano de 1910 parece marcar, decididamente, a ruptura definitiva de Raul Proença com o monismo, o evolucionismo e o determinismo e o início de uma nova atitude do jovem pensador perante a ciência e suas pretensões metafísicas e de uma visão mais compreensiva do fenómeno religioso. Se, quanto ao determinismo, não hesita agora em considerá-lo uma noção absurda que esteriliza a vontade e anula a liberdade de consciência, relativamente à ciência reconhece, nesta fase da sua evolução intelectual, que as hipóteses científicas, inquestionavelmente valiosas, não nos dão a certeza

objectiva das coisas, mas tão só explicações mais ou menos cômodas, mais ou menos satisfatórias, mas nunca definitivas.

Reconhecendo que a ciência nada tem que ver com a moral nem com a religião, pelo que, podendo servi-las, não as pressupõe nem as fundamenta, limitando-se a estudá-las como factos naturais, pois que uma e outra representam algo extra-científico, o publicista afirma agora que ambas constituem realidades vivas, sagradas e eternamente fecundas, uma vez que toda a vida humana pressupõe uma crença e que no fundo de cada um dos nossos actos há a fé na nossa acção individual, a crença de que o nosso esforço não é inútil no universo. Esta fé, que pode não ser confessada mas é praticada sempre, afirma uma confiança subjectiva, profundamente religiosa, no valor da nossa pessoa e do ideal que nos faz agir. Esta confiança, de natureza subjectiva, é um acto de religião, pois esta aparece, agora, ao pensador, como o que, dentro de nós, proclama, comovida e efusivamente, a necessidade e o valor eterno do Bem, aqui se revelando o profundo anseio ético que constitui o núcleo essencial de toda a especulação de Raul Proença.<sup>7</sup> Desenvolvendo e explicitando a tese assim sumariamente expressa, o sério e atormentado filósofo notará que, acima ou para além das **fórmulas religiosas**, que são de sua natureza transitórias e se encontram em constante evolução, há o **sentido da religião**, que é eterno e subsiste em todas as transformações. De igual modo, acima de Deus, que é uma criação pessoal, há algo de mais excelso e mais rico, que é o Divino.

Confirmando e acentuando o fundo ético do seu pensamento, Raul Proença adita que “desde que um homem diz: **eu devo**, desde esse momento confessou-se religioso”. Desenvolvendo o seu pensamento, o filósofo, depois de negar que a religião tenha feito crimes, pois entende que tudo quanto nos dogmas religiosos tem sido mau é, exactamente, o que neles, sendo aposição de elementos estranhos, não foi religioso, acrescenta que a religião constitui a própria vida, na sua extensão e na sua ascensão, em tudo o que nela transborda para além dela, para se complicar, para se espiritualizar e para se enriquecer. Assim, no entender de Raul Proença desta fase (1910), “a religião ultrapassa o dogma, a potência do amor sobreleva

a poeira das seitas e o Divino sobrevive a Deus.” De igual modo, e contrariamente ao que o pensador proclamara pouco tempo antes<sup>8</sup>, a ciência, se pode fragmentar os dogmas, pôr-se em conflito com as afirmações sectárias, é impotente para destruir o fogo interior e eterno que é a essência da religião. Pois ser religioso é crer na bondade, considerar o **dever** uma palavra plena de sentido, lutar pela rectidão, ter esperança sagrada no futuro, viver uma vida de ânsia libertadora, e, acima de tudo, acreditar que, para além do Deus pessoal e da ciência fecunda mas que não ilumina o mistério e não obriga, existe o eterno Amor, que cria as almas, as purifica, diviniza e exalta e, no futuro, unirá os homens na mesmas bênção luminosa.<sup>9</sup>

É a mesma essencial e dramaticamente vivida preocupação ética que alimenta o pensamento de Raul Proença que vai levá-lo, alguns anos mais tarde (1916-1917), a dedicar a sua bem informada atenção reflexiva ao estudo crítico da teoria do Eterno Retorno, e em especial ao seu aspecto ético-religioso, na medida em que aquela não só não satisfaz o anseio humano da imortalidade como ignora que o homem, mais do que matéria, e constituído por uma alma e um espírito, pelo que “não deve ver-se adstrito à lei da necessidade” mas “viver na lei da liberdade, como criador de começos absolutos e fixando fins que a sua alma e o seu espírito vão livremente realizando”<sup>10</sup>

Era, também, esta sua nova atitude ou crença filosófica que o levava, agora, a recusar, definitivamente, o monismo e o evolucionismo da juventude, a redução do superior ao inferior e a explicação do físico pelo mecânico, do fisiológico pelo físico, do psíquico pelo fisiológico, do social pelo biológico e do espírito pela matéria.<sup>11</sup>

É, no entanto, no decênio seguinte, nos significativos ensaios **O problema religioso** (1922) e **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência** (1925), que Raul Proença, naquele que pode ser considerado o terceiro momento decisivo da sua reflexão metafísico-religiosa, expõe, com mais detida e reflectida argumentação, as razões, radicalmente éticas, do que denominou o seu “ateísmo mitigado”.

Assim, ao procurar determinar a “crença metafísica” que, reconhecendo a supremacia dos fins ideais universais sobre os

materiais e contingentes, do mundo espiritual sobre o material, mais exija do homem e faça dele o ser mais eminentemente moral, o filósofo não hesita em concluir que a solução se encontra na atitude ateísta. Com efeito, a crença na não existência de Deus e da vida eterna seria, segundo Raul Proença, a condição essencial da moralidade pura, pois só assim o bem seria aceite, aprovado e praticado por si mesmo, não tendo em vista qualquer prêmio ou sanção futuros.<sup>12</sup>

Não obstante interrogar-se, por isso, sobre se o sentido profundo da palavra religião não obrigaria a pensar em todas as contradições que implica a existência de Deus e, por fim, a negar Deus, pelo que, o que há de mais estrutural e fundamental no espírito religioso deveria conduzir o homem a repudiar toda a religião enquanto sistema de crenças positivas, o filósofo, convicto, embora, de que ninguém **sabe** nada sobre Deus, decide-se a abordar o problema da sua existência, sob quatro pontos de vista distintos, cujos resultados não são inteiramente coincidentes.

Assim, sob o ponto de vista da pura dialéctica, a existência de Deus afigurava-se-lhe não só contraditória com o seu ideal como ainda defrontar-se com dificuldades insuperáveis, como a impossibilidade de conciliar a suma bondade divina com a existência do mal no mundo ou os atributos criadores de Deus com a imutabilidade da sua vontade e a sua absoluta perfeição, as quais, segundo Raul Proença, exigiriam que o mundo fosse coeterno com Deus.

Ao considerar, em seguida, o problema da existência do ser divino sob o ponto de vista da moralidade pura, o filósofo reafirma a tese, que expusera três anos antes, de que a idéia de prêmio ou de sanção, sem a qual não é possível conceber um Deus que não seja uma mera entidade lógica desprovida de atributos, torna impura a moralidade nas suas fontes mais profundas, pois que a verdadeira moral não admite nada acima de si própria, sendo, como é, o reino dos fins supremos. Assim, segundo o corajoso e dramático pensador, uma moral coroada por uma religião e por um mundo de prêmios e castigos, seria como que uma santidade coroada por uma blasfêmia.

Já do ponto de vista da moralidade prática, considerava Raul Proença poder ser a crença em Deus mais fecunda do que o

ateísmo para o homem vulgar, para aquele que tem necessidade de acreditar em algo acima do bem e da virtude que atribua heterônoma firmeza ao seu agir moral. Em contrapartida, para o homem superior, a crença em Deus contém um germen de funesta resignação, pelo que a negação ou a dúvida sobre uma ordem ideal, eterna e necessária, uma atitude ateia ou agnóstica o tornará mais ansioso de justiça e de ordem moral neste mundo contingente e temporário.

Sob um quarto e último ponto de vista, o das satisfações da alma, a idéia de Deus, se, por um lado introduz um elemento extra e infra-moral na região pura da moralidade, por outro, infunde uma segurança ao espírito que o ateísmo só de modo muito insuficiente pode garantir-lhe. E acrescenta o corajoso pensador: “como ser sensitivo, tudo em mim pede Deus e a eternidade, mas tudo tende a negá-lo no domínio especulativo (objecto do pensamento e da filosofia), quer a especulação se exerça sob a forma dialéctica, da razão pura, quer sob a forma da moral”, o que, em seu entender, constituiria uma antinomia da razão prática, infinitamente mais angustiante do que as da razão pura do criticismo de kant: por um lado, aquela **quer** Deus e a eternidade, por outro, condena-os como dissolventes da moralidade.

Assim, reconhecendo não poder assumir uma atitude de crente, por reconhecer a impossibilidade de basear juízos de existência em juízos de valor<sup>13</sup>, a resposta final do filósofo sobre a interrogação fundamental e a do agnosticismo ou a do ateísmo mitigado, pois conclui, não pela negação de Deus mas pela quase infinita improbabilidade da sua existência, não deixando, porém, de aditar, com firmeza, que, se Deus existe, e necessariamente pessoal, pois o panteísmo se lhe antolha um mero **flactus vocis** ou uma simples criação literária. Com efeito, a única imortalidade que diz interessar-lhe não é a dos seus átomos materiais ou de qualquer cosmos ou substância metafísica, mas a do seu próprio espírito, com a memória inteira e a sociedade eterna de todos os espíritos que ele amou, e junto dos quais viveu horas de comoção suprema<sup>14</sup>

Se, até aqui, no domínio metafísico-religioso, Raul Proença centrara a sua constante preocupação especulativa na interrogação sobre a existência de Deus, naquele que viria a ser o seu derradeiro

escrito, a sua reflexão, que, no seu essencial fundo ético, tivera sempre presente o problema religioso, vai agora incidir especialmente sobre o cristianismo.

Apresentado como anteprojecto de uma obra em preparação”, o ensaio **O Evangelho contra o Evangelho e o mundo cristão contra o cristianismo** (1940) sustenta que, contrariamente ao que haviam pretendido diversos críticos do cristianismo, não existe contradição essencial entre os quatro Evangelhos canônicos mas sim uma profunda e insanável contradição interna em cada um deles. Com efeito, segundo o pensamento do malogrado filósofo, nos Evangelhos, em lugar de uma única doutrina coerente e harmônica, encontram-se três doutrinas diferentes e antagônicas, que designa por **doutrina da misericórdia, doutrina do sacrifício e doutrina da vingança**.

A primeira, a única a que corresponde verdadeiramente o nome de cristianismo, impõe a justiça, a bondade, a caridade, o perdão para todo o pecador sinceramente arrependido, a lei do auxílio mútuo, da reciprocidade e da solidariedade moral. Por seu turno, a segunda, que Raul Proença, apoiado no Teófilo Braga de **As lendas cristãs** (1892), considera uma sobrevivência dos mitos órficos e dionisíacos do paganismo grego e oriental, é a que, implicando o dom gratuito de si mesmo, impõe que não se exerça qualquer resistência contra o mal, não se esboce um gesto de agressão ou de defesa e, caso seja necessário, se expie pela tortura, o martírio ou o suplício o mal de que se tornou responsável toda a espécie humana. É esta doutrina que justifica a moral de Cristo como Mediador ou Redentor que, pelo seu sacrifício, pensa resgatar os pecados e as faltas dos homens. Por último, a doutrina da vingança, que se contrapõe às outras duas, é a doutrina satânica de um Deus furioso, que exige o desforço e a pena, o castigo e o sofrimento eternos, insaciável na sua cólera sagrada e no seu ódio infinito.

Assim, segundo o filósofo, enquanto a doutrina da misericórdia é a que coincide com a verdadeira lei moral, a segunda, pelo contrário, constitui uma ofensa à moral e ao direito, porque é a doutrina da resignação, da renúncia, da cobarde cumplicidade perante o mal, da proliferação e perpetuação de todos os crimes. Quanto à

terceira, apresenta-se ao veemente pensador como a doutrina da predestinação, que pretende impor-nos um destino e submeter-nos ao domínio da fatalidade. Daí que não hesite em exclamar a propósito dela: “Eu a renego, eu a condeno, eu a repilo, eu a esconjuro, em nome de tudo o que estimei e quis, de tudo o que tenho de bom e de justo e de generoso em mim”.

Deste modo, considerando, por um lado, que “uma religião não pode ser um conjunto de receitas para perverter um homem e tornar-lhe a vida impossível” e, por outro, que um pensamento sem unidade é um pensamento caduco ou transitório, Raul Proença conclui a sua análise dos Evangelhos e do cristianismo propondo que “reconhecendo em nós, como uma presença mais presente e mais activa, o que há de eternamente activo nas suas partes sãs, como uma das mais altas expressões da “sabedoria” de todos os tempos, saibamos passar avante - para mais alto, mais puro, mais conseqüente e mais uno.”<sup>15</sup>

### 3. ANTÓNIO SÉRGIO

Racionalista e livre-pensador como Raul Proença, o seu companheiro da **Seara Nova** e, como ele, dissidente da **Renascença Portuguesa**, António Sérgio (1883-1969), se com aquele converge ou coincide no juízo sobre as relações entre filosofia e religião, sobre o cristianismo ou sobre a divindade de Jesus, aparta-se dele em dois pontos essenciais: no modo de conceber a razão e na resposta ao problema ontogenesológico.

Com efeito, enquanto Proença era um racionalista que não ignorava nem menosprezava o papel e o valor do sentimento e da vontade, procurando, no entanto, explicar e exceder um e outra pela razão, Sérgio sempre perfilhou uma visão intelectualista da mesma razão, que identificava com o espírito como princípio de unificante unidade ou uno unificante, mas recusava integrar ou compreender outras formas de que aquela é largamente tributária, como a intuição, o sentimento, a imaginação ou a crença, do mesmo modo que encarava com mal disfarçada hostilidade algumas correntes filosóficas

suas contemporâneas, como o bergsonismo e o neo-positivismo ou ignorava ostensivamente outras, como a fenomenologia e o pensamento existencial, nas suas diversas expressões, nisto se distinguindo, negativamente, de outros pensadores da sua geração como Cabral de Moncada (1888-1974) ou Joaquim de Carvalho (1892-1958), cujo pensamento era, como o seu, também de matriz neo-kantiana. Por outro lado, ao passo que o filósofo de **O Eterno Retorno** parecia propender para uma atitude realista ou ideo-realista, no plano ontognoseológico, o autor das **Cartas de problemática** foi sempre partidário de um idealismo racionalista e crítico essencialmente intelectualista.

Como livre-pensador, não agraciado com o dom da fé que considerava, por isso, não poder aceitar o Deus de Abraão e dos teólogos, Sérgio dizia-se moralmente cristão ou alguém que se esforça por vir a sê-lo, não só por pensar que o âmbito próprio do cristianismo é o da consciência moral como, ainda, por admitir como valores fundamentais da sua acção e do seu pensamento a tolerância, a caridade e a generosidade.

A idêia de Deus que a filosofia de António Sérgio podia acolher era, então a de um Deus imanente, um Deus universal e moral, em verdade e em espírito, princípio de unidade, lei interna imanente à inteligência e à consciência do homem, foco do pensar universal e cúpula de um edifício puramente intelectual, o Acto dos actos de pensamento objectivo. Deste modo, segundo o pensamento sergiano, o único processo de chegar a uma legítima concepção imanente de Deus ou do divino como puro inteligível seria a severa reflexão sobre a consciência do homem.

Desta idêia puramente intelectualista e imanente de Deus decorriam os aspectos mais relevantes da filosofia da religião e a visão do cristianismo esboçadas por António Sérgio.

Assim, para o pensador dos **Ensaio**s, porque só pode ser espiritual o que for intelectual, a autêntica atitude religiosa terá sempre de harmonizar-se com o rigor do intellecto.

Daí que o pensador entenda, por um lado, que a força que domina os corpos não é um atributo do verdadeiro Deus, pois só a

grandeza espiritual estreme, a que o puro espírito se revela e impõe, apresenta tal natureza e, por outro, que os milagres que importam não se dão no corpo nem no mundo mas nos actos do espírito e da consciência humana. Daí, também, a relativa desvalorização que faz do misticismo perante o racionalismo como revelações da tendência de afirmação da unidade do ser. Daí, igualmente, a sua esperança de que, no futuro o Ocidente- prosseguindo no caminho aberto pela revolução religiosa que culminou em Cristo e cuja essência está, precisamente, em haver espiritualizado a crença, desprendendo-a, enfim, do poder temporal, caminho a que, no entanto, não tem permanecido fiel- venha a chegar a uma religião de carácter intelectualista, quando as várias Igrejas se libertem definitivamente de preocupações políticas e o intelectualismo crítico logre aperfeiçoar a organização social de acordo com o anseio de amor fraterno, segundo os princípios racionais da consciência, que é próprio da verdadeira religião cristã e o progresso da técnica científica, conseguindo a abundância para todos e a sociedade sem classes, torne acessível a cada um o puro Deus do Espírito.

A valorização ética do cristianismo feita por Sérgio não o impede, porém, coerentemente com a sua idéia imanente e impessoal de Deus, de recusar a divindade de Jesus e de o considerar uma personagem apenas humana, que, no entanto, em seu entender, constitui um paradigma da verdadeira libertação do homem, da subida ao divino, o modelo espiritual de maior influência, alcance e energia que a história do homem registra.

Reconhecendo, embora, que o mais difícil é tender sem fim para o universal e eterno, subindo do individual ao próprio Espírito, Sérgio não deixa de considerar que transferir a justiça para o que há-de vir num além-morte, fugir ao anseio de um Reino de Deus na vida terrena, não vendo ou não querendo ver que nesta vida já se há-de viver vida eterna, é esquecer ou ignorar as verdades éticas fundamentais em que consiste a essência do viver de Cristo, é lançar ao olvido que ser seu discípulo é tender para o perfeito, não se contentar com o existente nem se submeter ao real.<sup>16</sup>

#### 4. TEIXEIRA REGO

Se o “ateísmo mitigado” de Raul Proença, ampliando e desenvolvendo o ateísmo ético de Basílio Teles, e o intelectualismo crítico de António Sérgio e a sua idéia de um Deus imanente à inteligência e consciência do homem, como puro inteligível, próxima da do pensamento anterior da segunda metade da década de 70 do século passado<sup>17</sup>, acabam por ignorar ou desatender o elemento individualizador e próprio do fenómeno e do sentimento religioso, ao centrarem, exclusivamente, a sua atenção reflexiva e o seu esforço interpretativo nos aspectos éticos ou ético-sociais da religião, em particular do cristianismo, para Teixeira Rego (1881-1934) e Aarão de Lacerda (1890-1947), pelo contrário, é a consideração da essência do fenómeno religioso e do seu primordial e mais radical sentido o que deve constituir o ponto de partida do filosofar.

Sendo, embora, no dizer autorizado de José Marinho, um “especulativo de tendência agnóstica, humanística e profana”<sup>18</sup>, José Teixeira Rego iniciou a exposição do sistema filosófico que a morte prematura o impediu de desenvolver pelo estudo do problema do sacrifício.

Porque o erudito discípulo de Sampaio Bruno, por um lado, considerava os ritos dramatizações de mitos, ou seja, de tradições que, apesar de adulteradas, mutiladas, interpoladas, conservam um núcleo que persiste ou varia de acordo com determinadas leis e, por outro, reconhecia que o rito do sacrifício é praticado por todos os povos, o que revelaria que a causa que o determina deveria ser universal, foi, naturalmente, levado a procurar determinar qual o mito ou tradição que estaria na sua origem ou de que ele seria a contra-parte, e cuja perdurabilidade e universalidade não poderiam deixar de significar que tal mito ou tradição se referia, necessariamente, a um facto supremo da vida da espécie humana.

A conclusão do pensador é a de que tal mito ou tradição é o do pecado original, que, na perspectiva transformista em que Teixeira Rego o considera ou interpreta, teria consistido numa mudança de regime alimentar, na passagem da alimentação frugívora

ou vegetal para a alimentação carnívora ou animal, que, tendo sido determinante na transição do antropóide para o homem, pelas conseqüências que acarretou, constitui o facto capital da vida da nossa espécie. Assim, à vida livre, ociosa, arborícola, frugívora do antropóide na floresta, segundo a visão de Teixeira Rego, teriam sucedido o desenvolvimento do cérebro, as doenças provocadas por alimentos que o seu organismo não estava preparado para receber, a necessidade de defesa contra os animais que passou a atacar e, mais tarde, o desenvolvimento mental, os excessos sexuais, com a quebra da normal periodicidade, a família, as habitações, a fabricação de instrumentos e a guerra, a queda do pêlo e as dificuldades do parto, resultantes do aumento desproporcionada do volume do crânio. Seria, pois, esta alteração de regime alimentar que, dando origem ao aparecimento do homem na linha ascendente da evolução das espécies zoológicas, da consciência e da sociabilidade, do bem e do mal, se encontraria na gênese das diversas versões do mito da queda que se nos deparam nas mais variadas civilizações, culturas e religiões, mito cujo núcleo ou esquema essencial é o de que um alimento ou derramamento de sangue foi uma acção funesta que trouxe à humanidade, ou ao seu símbolo, um homem, grandes desgraças, simbolizadas na expulsão do Paraíso e na perda da imortalidade.<sup>19</sup>

Por seu turno, o sacrifício, enquanto representação ou dramatização do mito do pecado original, sendo, como ele, igualmente universal, pois nos aparece em todas as religiões, incluindo o cristianismo, obedece também a um esquema essencial, que compreende a morte violenta e a manducação de um animal e qualquer sofrimento, aparente ou real, infringido ao sacrificante, representando alguma ou algumas conseqüências do pecado.

Por vezes, no rito sacrificial encontram-se, ainda, outras circunstâncias do mito, como a alusão à pureza primitiva-figurada pelas purificações ou abluções ou pelas vestes brancas do sacrificante - ao estado paradisíaco ou de santidade - representado pelo templo ou lugar sagrado onde se realiza o sacrifício - a presença da planta da vida, simbolizando a primitiva alimentação, o jejum, representando a ausência do alimento pecaminoso antes do pecado, um animal, cujo

sacrifício recorda a morte da primeira vítima, a fuga ou a perseguição do sacrificador, evocativa da expulsão do Paraíso.

A sua visão pessimista da vida e da história da humanidade levava Teixeira Rego a pensar que as duas soluções encontradas ou criadas pelo homem para os males provenientes da queda seriam, por um lado, a crença na ressurreição da vítima do sacrifício que, tornada agora um ser superior ou um Deus, perdoaria o pecado cometido e conduziria a humanidade para os maravilhosos lugares da sua origem e do seu descanso (regresso ao Paraíso) e, por outro, a crença na vinda de um santo, um iluminado ou um matador de monstros, que a reconduziria a esta terra santa (messianismo).

Assim, segundo o erudito filósofo e filólogo, o rito do sacrifício compreendia três elementos essenciais: o fruto da vida, que representa a primitiva alimentação, anterior à queda; a vítima, que figura o animal cuja morte constituiu o pecado a que, segundo a sua interpretação, se refere a narrativa mítica; o actor que desempenha o papel do remoto antepassado que, havendo usado o novo alimento, elevou o antropóide a homem e no qual estaria a origem do sacerdote ou do padre.<sup>20</sup>

Admitindo que o mais antigo mito e o do pecado original e, correlativamente, o mais antigo rito é o do sacrifício, Teixeira Rego pensava que a tradição a que aquele se refere, havendo assumido um carácter sobrenatural, constituiu a primeira ciência e a origem das especulações filosóficas, cuja evolução deu, nos povos civilizados, a filosofia e a religião, enquanto, nos restantes, estacionando, se foi sucessivamente adulterando, mantendo, contudo, os seus dados fundamentais.<sup>21</sup>

De acordo com o modo de pensar de Teixeira Rego, tudo, na religião, em última análise, se reduziria a pensamentos e raciocínios, embora a respectiva lógica ainda nos escape. Com efeito, dado que tudo tem um motivo e tendo em conta as condições do espírito humano, tal motivo, pelo menos na origem do fenómeno estudado, é de natureza lógica, se bem que contaminações ou deformações posteriores possam vir a torná-lo absurdo.

Foi esta atitude especulativa ou esta crença racional que o levou a procurar interpretar logicamente diversos fenómenos

religiosos, como o mito do pecado original, o sacrifício, o totemismo, os tabus religiosos, a zoolatria, o problema dos deuses infantes ou a própria origem das religiões.

Sobre esta última questão, a que dedicou vários estudos, era sua convicção, que procurou demonstrar com larga cópia de argumentos retirados da análise das mais diversas religiões, que ela se encontrava nos fenômenos de metapsíquica, tanto subjectiva como objectiva, o que o levou a estudar os modos como as diferentes religiões procuraram as substâncias geradoras do ectoplasma, por elas considerado princípio misterioso de vida.

Aspecto do fenômeno religioso que mereceu, igualmente, a reflectida atenção de Teixeira Rego foi o respeitante aos diferentes **ritos representativos** ou dramáticos, desde, como vimos, os em que consiste o sacrifício, até alguns ritos do cristianismo, como os da Semana Santa, e aos **ritos eficazes**, que, em vez de, como aqueles, representarem uma acção pretérita e remota, visam intervir, directa ou indirectamente, nas forças ou seres do universo, como acontece com os exorcismos ou a bênção do sacerdote.<sup>22</sup>

## 5. AARÃO DE LACERDA

Enquanto Teixeira Rego abordava o estudo da religião e do fenômeno religioso de uma perspectiva clara e assumidamente naturalista e profana, Aarão de Lacerda, seu companheiro na **Renascença Portuguesa** e colega de magistério na Faculdade de Letras do Porto, na sua obra capital **O fenômeno religioso e a simbólica** (1924), se bem que declare ter procurado não fazer um livro de apologética ligado a qualquer profissão de fé e havê-lo escrito “livre de preconceitos, longe da baixa combatividade de certos ateus vulgares e crassos, longe também do fanatismo, da intolerância dogmática ou da religião oficial e exterior de certos crentes”, mas olhando as almas religiosas como centros de energia criadora, partindo das experiências por elas vividas e sentidas e considerando o **sentimento real da transcendência**, não deixa de reconhecer, expressamente, não ser possível escrever sobre o fenômeno religioso

sem o compreender, pressupondo ou exigindo essa compreensão uma tendência, uma atracção pelos estados de alma e manifestações dos crentes, uma intuição ou simpatia intelectual capaz de fazer o autor atingir o absoluto.<sup>23</sup> Por outro lado, porque entende que a atitude religiosa resulta de uma progressão emotiva e que o cristianismo é a religião onde o tonus emocional mais ascende, considera ser nele que deve estudar-se o fenómeno religioso.

Com efeito, apesar de ser essencialmente compósita, esta religião reúne e depura muitos elementos pertencentes a cultos anteriores, configurando-os sob aspectos novos, maiores e mais sublimes e esforçando-se por se desprender cada vez mais do efêmero para alcançar a eternidade, sendo a que mais procura ultrapassar os limites da existência terrena para se projectar no domínio das idealidades. Nela se polarizam as aspirações que outras religiões não lograram condensar, dada a estreiteza de concepções dos seus credos e dos seus cânones, dominados, ainda, por interferências de grosseiros instintos.

A religião apresenta-se ao pensamento de Aarão de Lacerda como fenómeno universal, uma atitude humaníssima, vivendo no homem e pairando sobre todas as almas, envolvendo-as num mesmo sentimento, sob aspectos e limiares diversos que, no entanto, não alteram nem escondem o seu fundo comum, permanente e essencial.

Ao lado deste elemento geral ou universal, apresenta ainda dois outros: o temporário e o individual. O primeiro, que se manifesta nos sentimentos e concepções religiosas que aproximam os homens e os caracteriza numa determinada época, revela, igualmente, que a marcha ascensional do espírito é graficamente representável, não por uma mera curva fechada ou por uma linha recta, mas por uma espiral. Por sua vez, o elemento individual da religião, que difere de homem para homem, constitui o fundo subjectivo de cada um que, integrando-se, embora, na tendência dominante de cada época, reveste formas originais e alcança, por vezes, uma riquíssima vida interior, que se exprime através de imagens e símbolos que não esgotam, porém, a exuberância e a multiplicidade

dos sentimentos existentes dentro da alma, irradiados da sua espontaneidade central.

Deste modo, a religião não é uma atitude que possa ser objecto da ciência, pois o seu domínio não é o do coordenável ou do quantitativo, mas do incoordenável, do descontínuo, que escapa ao rigorismo das fórmulas científicas, pelo que só pode ser adequadamente estudada e compreendida como uma manifestação superior e exaltada do querer viver para lá do círculo deste mundo, involutivamente, até ao foco originário, incriado, de cuja actividade tudo provém. Daí o valor que para o conhecimento e para a compreensão da religião e do fenómeno religioso têm, não as secas demonstrações racionais de Deus, mas as experiências dos místicos, que exprimem melhor do que aquelas a intensidade de uma vida interior agitada pela paixão obsessiva de acesso ao divino, os modos como, durante a existência, a humanidade religiosa vai vivendo as realidades sobrenaturais do invisível, através de experiências subjectivas que lhe anunciam ou revelam horizontes infinitos para além da terra.

Com efeito, é pela alma e não pela razão lógica ou dialéctica que o crente ascende à eternidade, desprendendo-se, pela agonia, da ordem mundana do tempo e alcançando a alegria pura, liberto da materialidade do finito e do gozo perecível e maculado da terra, até que, no momento da morte, se solta da temporária prisão corpórea e o seu espírito vai acolher-se em Deus, para gozar, na eternidade, a luz da beatitude. Assim, a experiência religiosa, porque se envolve de sobrenatural, excede a experiência vulgar, onde o homem não sai do mundo sensível, espacial e quantitativo, apresentando um valor e um significado subjectivo, que a filosofia e a ciência no podem ignorar, se pretendem compreender a funda, permanente e universal realidade do fenómeno religioso.<sup>24</sup>

A religião não se esgota, porém no seu aspecto subjecto, como fenómeno intenso de vida interior e de exaltação espiritual, em que o crente se recolhe e concentra no templo da sua alma, pois compreende, também, um aspecto ou um lado objectivo, em que essa crença se projecta para o exterior e é vivida em comum, nos ritos litúrgicos e nos actos de culto.

O conhecimento ou a compreensão do fenômeno religioso não pode descuidar ou desatender, como elementos ou factores essenciais, a figura e o carácter psicológico dos fundadores das religiões, a idéia religiosa de Deus e os modos como se manifesta ou dá a conhecer, a natureza da fé ou crença religiosa, e as dimensões e expressões rituais e simbólicas que assume o respectivo culto.

Os fundadores de religião são, em regra, dotados de uma poderosa e excepcional intuição que lhes confere um saber superior relativo aos homens e às coisas, que faz deles centros de irradiação espiritual e lhes permite falar em nome de um infinito poder como supremos iniciados na revelação de Deus, por palavras breves, enigmáticas e de interrogativo sentido. Destes, destacava Aarão de Lacerda a figura altíssima de Jesus, que considerava superior a todos os outros fundadores de religião, pelo interiorismo, pela clarividência de eleito que vê Deus com os olhos de Deus, não hesitando em qualificá-lo como o “maior vulto da milícia espiritual para a cruzada do resgate e da libertação.”<sup>25</sup>

Diferentemente do que acontece com a idéia filosófica de Deus, o Deus da religião é presente ao homem por um contacto imediato ou por uma intuição, e o seu conceito, tendo partido da pluralidade e da materialidade dos mitos, nascidos do naturismo e do animismo, imaterializa-se com os tempos, toma-se um Deus incorpóreo e único e para os que possuem mais elevadas crenças, impessoaliza-se. Para a generalidade dos crentes, porém o Deus acessível à humanidade, à alma que reza, sofre e peca, é um Deus que, apresentando-se como projecção altíssima do eu humano, vê e julga tudo através de uma justiça que não é inflexível, já que, pelo perdão e pela penitencia, é conferida ao culpado a possibilidade de se resgatar. Em qualquer religião se nos deparam estas duas espécies de fiéis: a que constitui a maioria e se move dentro do concreto, do tangível, quando não mesmo da superstição, e a que vive no culto das mais elevadas abstrações, não admitindo a transposição das relações praticas dos valores primários da vida para a expressão da divindade. Enquanto os primeiros procuram ou se contentam com uma imagem de Deus, cujo contendo é retirado da esfera do ser sensível, sendo, nessa medida, limitado e incapaz de apreender a sua transcendência,

os segundos, através da representação, são os únicos, que logram alcançar a essência espiritual do ser divino.<sup>26</sup>

É, precisamente aqui que surge o problema do significado da simbólica religiosa e do valor e sentido do símbolo como forma sintética ou analógica de exprimir ou representar o que, de si, pela sua transcendência, é indizível, inefável ou infigurável, excedendo, por isso, a capacidade de representação humana, matéria a que Aarão de Lacerda dedicou a parte mais substancial da sua obra, que constitui um dos mais valiosos trabalhos de estética da filosofia portuguesa contemporânea.

O que define o crente é a fé, a crença nas verdades sagradas, a convicção permanente de certas doutrinas, acompanhada da idéia de que julgá-las verdadeiras é um dever e o pô-las em dúvida uma atitude censurável e culpável. Porque as verdades ou doutrinas sagradas não se dirigem à razão do crente, este aceita mesmo o que possa haver de misterioso ou obscuro na sua letra ou no seu sentido e, afastando todas as dúvidas, ergue-se num movimento de liberdade, confiado na perenidade dos valores que lhe garantem a salvação e a vida eterna.<sup>27</sup>

É a fé que possibilita a comunicação da divindade com o homem, que, porque anormal ou excepcional, representa sempre um acontecimento invulgar, que, freqüentemente, concorre para intensificar a atitude religiosa dos crentes e para produzir profundas correntes, que revigoram a fé e incitam à oração.

Assim, as experiências mais profundas de alguns crentes logram estabelecer o contacto com a divindade, de modo que os milagres, pela revelação ou pela aparição tangível de Deus, de Cristo, da Virgem ou dos Santos, afirmam a realidade do invisível e do mundo espiritual e sobrenatural, que, deste modo, se manifesta aos restantes crentes através dos puros e dos predestinados.<sup>28</sup>

Se, de acordo com o pensamento de Aarão de Lacerda, Jesus era superior a todos os outros fundadores de religiões, os santos seriam, depois de Cristo, os maiores paradigmas de perfeição para alcançar o caminho para Deus. A sua acção não é nunca negativa, mesmo quando se absorve em contemplação e os desvia

temporariamente do contacto com o mundo, uma vez que ao seu desprendimento ascético e à sua morte para as coisas do mundo sucede, em regra, uma actividade de proselitismo, de educação e conquista das almas e, assim, o que se passou de misterioso e secreto no recolhimento da vida interior exterioriza-se, comunica-se com intensidade aos outros, que acabam por ser contagiados pela intervenção espiritual, pelo exemplo ou pela palavra inspirada que invoca os mandamentos e a presença de Deus. Por outro lado, realizam um culto a raros acessível, o da comunicação íntima e directa com Deus, através de práticas invulgares ou excepcionais, por vezes até independentes de regras litúrgicas.

Com efeito, Cristo e aqueles que o seguiam não dispunham de templos nem obedeciam a um ritual próprio, os quais, bem como a classe sacerdotal, os símbolos e os ritos, só muito mais tarde surgem e se desenvolvem, pois, enquanto os iniciados realizam um culto predominantemente interior, os sequazes ou a generalidade dos fiéis tendem a substituí-lo pelo culto exterior, por uma simbolização crescente, cujo significado, inicialmente conhecido por todos, se vai, depois, ignorando, deturpando e decaindo num formalismo vazio, habitual e mecânico. Toda a religião, ao passar de individual a social, tem necessidade de se exteriorizar num conjunto de actos e de cerimônias de natureza simbólica, de ritos litúrgicos que constituem o culto enquanto forma sensível de tornar presentes os mistérios da fé, para que penetrem o coração e o sentimento dos crentes e assegurem a relação com o sobrenatural, com aqueles seres misteriosos e invisíveis sob cuja dependência ou protecção os fiéis se colocam.

O complexo simbólico do culto forma-se em torno do personagem máximo da respectiva religião, centro de energia espiritual, que dominou e arrebatou os crentes pelo seu exemplo moral e pela aura de maravilhoso que o envolveu e sublimou. Partindo do ritual mais elementar, o culto ascende, com o decorrer dos séculos, a uma alegorização complexa, onde acabam, em geral, por fundir-se, ecleticamente, elementos provenientes de diversos cultos.

O culto, último elemento essencial da religião, traduz-se, assim, num conjunto de ritos, de diversa natureza e função, como os ritos positivos, os negativos, os miméticos e os piaculares.<sup>29</sup>

Dentre os primeiros, salienta-se o rito da sacrifício, que, em expressa oposição a Teixeira Rego, Aarão de Lacerda entende que, na sua origem, consistiu num dom feito à divindade, para adquirir e manter a sua protecção, a que era alheia qualquer idéia expiatória ou afirmação moral. A vítima imolada era, então, assimilada à própria divindade, consubstanciando-se nela, pelo que os fiéis, procedendo à sua manducação, realizavam, simultaneamente, a comunhão com o ser divino e entre si, pela refeição sagrada em comum. Só mais tarde surge no culto o elemento moral e a idéia de expiação: ao pecar, o homem comete uma falta que, sendo social, assume também uma dimensão religiosa e cósmica, que carece de ser expiada.

No cristianismo, esta função é desempenhada pelo santo sacrifício da missa, enquanto rito comemorativo e simbólico, cuja celebração ressurgue o drama do Calvário e memora a instituição da Eucaristia.<sup>30</sup>

Por seu turno, os mais significativos ritos negativos são expressos pela interdição ou proibição de certos actos, como acontece no caso dos tabus ou do ascetismo, enquanto, entre os miméticos, ocupam lugar de relevo as danças sagradas e as representações dramáticas e os piaculares podem ser ilustrados, acima de tudo, pelos dias lutosos, em que, nalgumas religiões primitivas, chega a celebrar-se a orgia da tortura.<sup>31</sup>

## NOTAS

(1) Cfr. José Marinho, **Relação da Filosofia e da Teologia no pensamento português contemporâneo**, nas "Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências", Lisboa, 1950, recolhido, depois, no volume póstumo de **Estudos sobre o pensamento português contemporâneo** Lisboa, 1981 e **Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo**, Porto, 1976, Orlando Vitorino, **Filosofia, Ciência e Religião**, Lisboa, s/d (1959), Pinharanda Gomes, **Teodicéia portuguesa contemporânea**, Lisboa, 1974 e **O pensamento teológico contemporâneo em Portugal**, Braga, 1991 e António Braz Teixeira, **Deus, o mal e a saudade**, Lisboa, 1993.

(2) Dentre os autores contemporâneos que se ocuparam, igualmente, da problemática que é objecto do presente artigo mas que, por razões de espaço, nele não puderam ser

considerados, caberia referir Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Sílvio Lima (**Amor místico. Noção e valor da experiência religiosa**, 1935), José Bacelar (**Razão e Absoluto**, 1948), Diamantino Martins (**O problema de Deus**, 1957), Joaquim Braga (**Teoria da crença**, 1959) Germano Rocha (**Nova filosofia cristã**, 1961) e Eudoro de Sousa (**Mitologia**, 1980 e **História e Mito**, 1981).

(3) **O monismo**, na "Semana Alcobacense", n.º 849, de 25.11.1906, **Eterna divergência**, no "Heraldo" (Tavira), de 22.9.1907, **Divergência, até na tolerância**, idem, de 3.11.1907 e 10.11.1907 e **A propósito do centenário de Darwin**, em "A República", n.º 362, de 1.6.1909.

(4) **Os males do nosso ensino-O ensino da filosofia**, em "A República", n.º 347, de 13.5.1909 e 352 de 19.5.1909.

(5) **Independência**, em "A República", n.º 45, de 11.5.1908.

(6) **A tolerância**, em "Alma Nacional", n.º 12, de 28.4.1910.

(7) **Alguns vícios da educação no nosso país**, em "Alma Nacional", n.º 14 e 15, respectivamente, de 12.5.1910 e 19.5.1910. Cfr. **Ciência e catolicismo**, em "Vanguarda", nos 4327 e 4337, respectivamente, de 27.1.1909 e 6.2.1909.

(8) **Ciência e catolicismo** cit. na nota anterior.

(9) **Nós somos religiosos**, em "Alma Nacional", n.º 19, de 16.6.1910, e **O partido republicano e as crenças religiosas**, idem, n.º 21, de 30.6.1910.

(10) **O Eterno Retorno**, ed. organizada, prefaciada e anotada por António Reis, vol. I, Lisboa, 1987, pp. 52-53.

(11) **Páginas de Política**, vol. IV, Lisboa, 1975, p. 14.

(12) **O problema religioso**, na "Seara Nova", n.º 19, de 3.11.1922.

(13) O inverso é igualmente verdadeiro, pois em juízos de facto também não é possível fundar juízos de valor. Daí que dos factos elaborados pela ciência - que é simples espectadora do universo, que apenas verifica, não aprova nem obriga-se não possa deduzir a lei moral, pois a categoria de facto não coincide com a categoria de ideal. **Liberdade, fim supremo**, na "Seara Nova", n.º 239, de 19.2.1931.

(14) **Sobre a existência de Deus e a lealdade de consciência**, na "Seara Nova", n.º 40, de Janeiro de 1925. Este ensaio motivou uma **Carta a Raul Proença**, de António Ferreira Monteiro, publicada no n.º 43, de 15.3.1925, da mesma revista, a que o pensador respondeu, com o curto texto **Pour patir...**, inserido no n.º 84, de 22.4.1926 da referida publicação. Estes três textos encontram-se recolhidos no volume de **Polêmicas** de Raul Proença, organizado e prefaciado por Daniel Pires, Lisboa, 198, pp. 463 e segts.

(15) **Artigo cit.**, na "Seara Nova", n.º 648, de 13.1.1940. Este artigo originou um comentário do Pe. J. Alves Correia, intitulado **A bondade e a ruindade nos Evangelhos** ("Seara Nova", n.º 650, de 27.1.1940), a que Raul Proença respondeu com o artigo **Algumas palavras sobre as palavras do Sr. Pe. Alves Correia** (idem, n.º 652, de 10.2.1940). Estes três artigos encontram-se reproduzidos no volume de **Polêmicas** de Raul Proença referido acima. Sobre a matéria deste número, ver Sant'Ana Dionísio, **O pensamento especulativo e agente de Raul Proença**, Lisboa, 1949 e António Reis, **O pensamento filosófico de Raul Proença**, em "Prelo", n.º 13, 1986.

(16) **Ensaio**, tomo VI, Lisboa, 1946, pp. 223 e segts. e **Perante a inexistência de uma civilização cristã**, Porto, 1948.

(17) Cfr. Antonio Braz Teixeira, **ob.cit.**, pp. 30 e segts. e **A idéia de Deus em Antero de Quental**, a publicar num dos próximos números desta revista.

(18) **O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra**, Porto, 1945, p. 53.

(19) **Nova interpretação da tragédia do Genesis**, no "Porto Médico", ano 5º, nº 11, 1908 e **Nova teoria do sacrifício**, Porto, 1918, caps. I e II (anteriormente publicada em "A Águia", entre 1912 e 1915).

(20) **Nova teoria do sacrifício**, caps. XVII e XVIII.

(21) Deste seu modo de considerar a prioridade da diade pecado original-sacrifício concluía o pensador que, contrariamente ao pretendido por diversos investigadores, o totemismo não só não era um facto primitivo como teria derivado das tradições e ritos do sacrifício, cujos elementos essenciais, embora alterados, seriam os mesmos daquele. Também os tabus religiosos e a tragédia grega, segundo Teixeira Rego, teriam a sua origem no mito da queda e no rito do sacrifício. Ver os artigos **O mistério do totem, A gênese dos tabus religiosos e Esboço de uma interpretação do sentido da tragédia**, publicados em "A Águia", 2ª série, nº 63 a 65 e 69-70 (1917) e incluídos, como apêndice, na **Nova teoria do sacrifício**, pp. 195 e segts.

(22) Cfr. o conjunto de textos publicados nas revistas "A Águia" e "Dionysus", entre 1927 e 1932 e reunidos sob a epígrafe geral de **Religião e metapsíquica (dispersos)**, na 2ª ed. da **Nova teoria do sacrifício**, organizada e anotada por Pinharanda Gomes, Lisboa, 1989, Cfr., igualmente, Amorim de Carvalho, **Deus e o homem na poesia e na filosofia**, Porto, s/d (1958), pp. 195 e segts. e Pinharanda Gomes, **A "Renascença Portuguesa - Teixeira Rego**, Lisboa, 1984.

(23) **Ob. cit.**, pp. 18-19.

(24) **Ob. cit.**, pp. 59-63, 85-86 e 144-145.

(25) **Ob. cit.**, pp. 82-83, 95-96 e 100.

(26) **Ob. cit.**, pp. 91-95.

(28) **Ob. cit.**, pp. 138-139.

(29) Aarão de Lacerda acolhe aqui, expressamente, a terminologia utilizada por Durkheim em **Les formes élémentaires de la vie religieuse** (1912), que, no entanto, considerava os ritos miméticos não como uma atitude ritual autónoma mas como uma simples modalidade do rito positivo (livro III, cap. III).

(30) **O fenómeno religioso** cit., pp. 130-137.

(31) **Ob. cit.**, pp. 130-131. Cfr Durkheim, **ob. cit.**, livro III, caps. I e III a V.

# **SOBRE O INSTITUTO LUSO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA\***

**Afonso BOTELHO**  
Universidade de Lisboa

## **RESUMO**

O Doutor Afonso Botelho apresenta o Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, fundado em 1992. O presente texto é o discurso de abertura das atividades do Instituto, mostrando as razões históricas de sua fundação e sua finalidade.

## **RÉSUMÉ**

Le Docteur Afonso Botelho presente l'Institut Luso-Brésilien de Philosophie, créé à 1992. Cet article a été le discours prononcée à l'occasion de l'ouverture de l'Institut. Le Docteur Botelho y signale la finalité de l'Institut.

Far-me-ão a justiça de admitir que não estaria a falar neste momento, a que justificadamente atribuímos carácter solene, se não tivesse sido chamado a fazê-lo por escolha de amizade.

Previnam-se desde já no entanto as minhas palavras com a consciência de que a amizade, para a filosofia, não é somente o resultado de um privilégio sentimental. E os que nos juntamos como participantes activos do compromisso agora acabado de subscrever, somos luso-brasileiros, portadores de uma natureza que não

---

(\*) No dia 15 de julho de 1992 foi constituído o Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia, em Lisboa; seus membros fundadores são filósofos portugueses e brasileiros e o Instituto tem por objetivo promover a reflexão e o diálogo entre pensadores dos dois países.

desmerece a sensibilidade nem o afecto e até resiste à exaltação crítica que tempera, quase sempre em excesso, as nossas espontâneas preferências.

Não há doutrina filosófica, por mais desajustada do nosso modo de ser, nem perturbações do poder e má política da cultura, que consigam silenciar ou perverter de vez a substante sabedoria do povo, que ressurge nos períodos menos esperados e de maior cisão nos valores pátrios.

Têm por isso sentimentos como a amizade, a lealdade e a saudosa relação de gentes e tempos primordiais uma amplitude e profundidade que superam a estrita psicologia ou a restrita moral, confirmando-se num modo de pensar próprio, manifestado quantas vezes contra sistemas dominantes, influências estrangeiras, modas culturais e, sobretudo, desvios próprios.

Quer dizer que, nos nossos dois Países, a veia tradicional, oculta do saber comum, tanto na vertente secreta da palavra, como no perfil enigmático da Natureza ou no mistério da crença religiosa, consente com excessiva freqüência que a circunstancialidade se sobreponha à essência do espírito nacional.

Só em decisivos marcos da história e breve como a luz dos astros cadentes se torna conclusivo que essa metafísica da sensibilidade seja a definição de nós mesmos como povo que pensa, e que poderia ser, tal qual já foi e ainda será, definição dos destinos da humanidade.

Em oportunidades como estas, teria Pascal condições para completar harmonicamente a frase emblemática que anda no peito de meio mundo mas, neste caso, aceitando a proposta que as razões diversas das da razão podem por ela ser compreendidas. Não é que seja ocioso este pensamento do filósofo de Port-Royal, mas do ponto de vista da história da filosofia não há dúvida, embora haja desconhecimento, que quatrocentos anos antes, dando conceito e forma a uma sensibilidade tradicional, D. Duarte, filósofo não divulgado da periferia atlântica da Europa, estabeleceu os primeiros fundamentos para uma teoria da sensação e do sentimento.

Esta doutrina do “coração”, bem diferenciado da razão e do “siso”, já estava voltada para o sentido descobridor do outro, pela ciência, pensamento e acção, tanto quanto para o apelo do novo Mundo.

Mas a emergência do pensamento próprio não brota de uma única fonte nem nasce de geração espontânea. Além de expressar o movimento constante da tradição inominada, decorre também do ensino e meditação seculares de mosteiros, ordens e estudos gerais.

E há-de ser sempre da confluência das duas correntes criadoras que a tradição encontra o estádio filosófico, definido e transmissível, mesmo quando o ensino institucional se deixa ocupar por doutrinas imobilizadoras da energia lúcida da língua portuguesa, como aconteceu nos nossos dois Países com o império do positivismo. Se a instituição adormece ou se aliena virá então movimento sem filiação institucional, pensador marginalizado ou mestre solitário que a despertam e provocam. O filão da sabedoria ocorre nesses interregnos entre a dádiva do mestre e o amor do discípulo, e as origens de iniciação estão mais presentes, substituindo-se à inspiração da escolar, ao saber da escolástica. Porém, a cisão existe e é necessária à continuidade viva do pensamento.

Do intervalo instantâneo por que ela é responsável, se abre a consciência da individualidade e autonomia do pensamento, mas também a sua unidade na imperitura tradição. Com o primeiro destes actos se configurou a cisão romântica que, quebrando o elo do imediato passado, definiu sua individualidade a partir de uma remota e quantas vezes visionária idéia. Foi assim o século XIX, para Brasil e Portugal, o século da diferença, tanto mais patente quanto maior foi a separação provocada.

Se o romantismo processou as diferenças no universal abstracto, como é bem perceptível no pensamento de Gonçalves de Magalhães, que ocupará o tema do nosso próximo colóquio, o segundo daqueles actos da consciência, ou o retorno à unidade, está-se fazendo pelo universal concreto, que é a sede própria da filosofia luso-brasileira, bem possivelmente, de todas as filosofias nacionais.

O percurso que encetámos há dez anos em Braga, temos-lo vindo a realizar conjuntamente pela procura do que é mais concreto e específico nos filósofos das nossas duas Pátrias, ou no que é mais autenticamente teorizável naquelas filosofias.

Buscamos portanto a unidade no concreto teórico, ao contrário dos ideólogos e homens de exclusiva vontade que, em geral, se debatem vãmente com a imensidade do espaço que nos separa e com as ideologias, de si, incapazes de atingir as fronteiras da teoria.

O propósito que nos tem congregado visa, muito mais do que vencer o espaço físico e recolher as semelhanças, definir o lugar comum aos nossos dois pensamentos.

Neste recurso à unidade de lugar, continua a ser indispensável a virtude da descoberta porque, no domínio das idéias e dos princípios, os pensamentos não se encontram como turistas acidentais mas descobrem-se mutuamente, não só pelo que se encobre no filósofo singular, mas pelo que está encoberto no modo de pensar e agir dos nossos dois povos.

Não chegámos onde estamos, à criação de um instituto de filosofia luso-brasileira por simples deliberação individual. Para alguns de nós até, se tal acto significa o esperançoso começo de uma comunhão na actividade especulativa e de um estudo mais profundo e coeso da tradição comum, significa também a perspectiva de uma vida dedicada à definição da singularidade do nosso pensar filosófico.

Ao assinarmos este documento, fizémo-lo igualmente em nome dos movimentos que permitiram, lá e cá, que filosofemos em português, não tendo que deduzir os princípios necessária e exclusivamente de outras culturas e de outras línguas, sem perder, antes ganhando, a universalidade requerida pela filosofia.

A este propósito, indispensável é recordar a contribuição decisiva para a consciência filosófica luso-brasileira de Álvaro Ribeiro e José Marinho, em Portugal, e de Miguel Reale e António Paim, no Brasil, cujos magistérios dinamizaram várias correntes de pensamento, prolongadas já em mais de uma geração.

Finalmente, hoje, superadas velhas incompreensões e surdas resistências, a evidência da razão que assistia a estas correntes e a seus propugnadores e o intrínseco valor filosófico da especulação em língua portuguesa, pela acção inteligente e compreensiva de professores como Francisco da Gama Caeiro, vem encontrando crescente eco nas instituições universitárias e despertando cada vez maior interesse entre as mais novas gerações de estudantes e investigadores.

Regosijemo-nos igualmente por estarmos na casa da Restauração, símbolo vivo, ela também, da unidade entre os dois Países Irmãos.

À Sociedade Histórica da Independência de Portugal e ao seu ilustre Presidente, General Temudo Barata, ficamos a dever não só este acolhimento tão honroso, como a criação antecipada da Comissão de Filosofia Luso-Brasileiro, da qual esperamos a melhor das colaborações.

Firmaram esta escritura, por seu punho ou por procuração, brasileiro e portugueses que, pela sua vida, obra ou exemplo justificam a pessoa jurídica que hoje nasce como elo espiritual entre as duas Pátrias. Não lhes cito o nome porque o tempo os dará sempre a conhecer como fundadores.

O instrumento notarial veio apenas confirmar a história de uma amizade entre pessoas e culturas, amizade filosófica, da qual também usufruí o inesquecível encargo de falar nesta ocasião.

Palácio da Independência, 15 de Julho, dia de S. Boaventura de 1992.

# **MODOS DA VIOLÊNCIA, ESTRATÉGIAS DA RESISTÊNCIA**

**Sandra N. C. CAPONI**  
IFCH - Unicamp  
UFSC

## **RESUMO**

Neste trabalho propomo-nos analisar o conceito de "poder" a partir das teorizações de Michel Foucault e de Hannah Arendt. Tentaremos mostrar que a noção arendtiana de poder pode ser compreendida e enriquecida recorrendo ao conceito foucaultiano de "resistência". Assim, e tomando como ponto de partida um texto estratégico de Habermas ("O conceito de poder em Hannah Arendt), tentaremos mostrar que essas noções de poder não são contraditórias, mas sim complementares, e que essa complementaridade pode resultar fecunda na hora de empreender uma crítica as tecnologias instrumentais e moderno estado de assistência.

UNITERMOS: poder - resistência - violência- estado de assistência.

## **ABSTRACT**

In this work it is our goal to analyze the concept of "power", from Michel Foucault and Hannah Arendt's theorizations. We will try and demonstrate the arendtian notion of power can be understood and enriched when we make use of the foucaultian concept of "resistance". In this way, using as a launching platform one of Habermas' strategical texts, ("The concept of power in Hannah Arendt, we will try to demonstrate this notion of power are not ")

contradictory but rather complementary, and that such complementarity might turn to be fruitful at the moment of directing a criticism to the instrumental technologies and to the modern assistential state.

KEY WORDS: power - resistance - violence assistential state

## APRESENTAÇÃO

Existem, há algum tempo duas tradições na filosofia política contemporânea que parece terem-se negado explicitamente a estabelecer qualquer tipo de diálogo teórico: uma tradição mais forte e mais antiga que é a continuada atualmente por Habermas, iniciada nos anos quarenta com os fundadores da escola de Frankfurt; e outra tradição mais incipiente, que não encontrou tantos seguidores no âmbito da filosofia como em outras áreas do pensamento mais próximas da história ou da sociologia. Refiro-me à corrente que se iniciou com os trabalhos de Michel Foucault. Estas duas linhas do pensamento se caracterizam por tematizar as questões do poder e a política a partir de perspectivas que parecem ser inevitáveis e irredutivelmente opostas. Entretanto, Foucault adverte-nos sobre algo que a leitura de seus textos torna transparente: sua dívida com o pensamento de Adorno e Horkheimer, que parece ter levado até o limite em sua crítica contra as sujeições resultantes do modo iluminista de pensar os fenômenos políticos.

Pois bem, propomos retomar aqui esse diálogo que parecia estar definitivamente encerrado. Um diálogo entre duas tradições, entre dois modos de tematizar a questão do poder, a questão da política e, porque não, a questão do sujeito; e o faremos de um modo tangencial tomando como ponto de partida as reflexões de Hannah Arendt. Propomo-nos a circunscrever esse diálogo a um texto preciso e estratégico, a partir do qual tentaremos tecer uma rede de encontros e diferenças que, quem sabe, possa ampliar o horizonte teórico de duas tradições em eterno desencontro. Este texto estratégico é um artigo que J. Habermas publicou em 1976, um ano após a morte de Arendt, onde se tematizou “O Conceito de Poder de Hannah Arendt”.

Ali, Habermas torna explícito, desenvolve e problematiza o conceito de poder desde a perspectiva teórica defendida por Arendt, mostrando os limites de sua eficácia, no tempo em que assinala as diferenças que separam essa particular forma de tematizar o poder de outros modos de reflexão a ele referidos.. Especificamente da forma em que Max Weber e Talcott Parsons pensaram essa questão.

Habermas conseguiu definir, nesse artigo, uma noção de poder, especificamente arendtiana sintetizando aquilo que aparece difundido ao longo de todo seu trabalho teórico, sem nunca ter sido suficientemente sistematizado. O que nos importa aqui, é ampliar o espaço de diálogo que esse autor nos propõe tentando refletir sobre os possíveis vínculos e as possíveis diferenças que possam existir entre este modo de entender o poder e os estudos ético-genealógicos iniciados por Michel Foucault.

De fato, torna-se impossível encontrar qualquer referência desse autor sobre algum escrito de H. Arendt; e, quando enfrentamos, pela primeira vez, os dois textos, parece que nada há para se dizer, que só deveríamos nos limitar a traçar os contornos de uma “inversão espacial”. É assim que Foucault, o autor preocupado com os mecanismos obscuros e cotidianos de poder, parece situar-se no lado oposto dessa mulher obcecada pelo âmbito da vida pública, que não reserva quase nenhum lugar para o espaço do cotidiano e do privado. Enquanto, para H. Arendt, os fenômenos preocupantes aparecem a nível das estruturas estatais totalitárias, no nível do “macro poder”, para Michel Foucault, as dificuldades iniciam-se justamente ali, onde as redes de poder se fazem capilares, onde emergem essas estratégias miúdas que percorrem e dominam cada um dos âmbitos do nosso cotidiano. Para este último, o que precisa ser analisado é justamente essa microfísica do poder e as minúcias de seu exercício, mais do que o poder monstruoso do Leviatan.

Ainda, frente a estas diferenças radicais e substanciais, acreditamos que é lícito perguntar-se conjuntamente por esses dois modos de tematizar o poder. E se esse desafio tem algum sentido, provavelmente só seja o de vincular entre si duas tradições distantes, mas que possuem um mesmo ideal libertador. Ambas sentem idêntica preocupação por garantir e ampliar os espaços do exercício de nossa

autonomia, e também dividem um mesmo interesse em estabelecer vínculos sólidos e claros entre a reflexão política e o âmbito da ética.

Se começarmos por perguntar-nos pelas diferenças que existem entre a noção weberiana de poder e essa microfísica do poder que Michel Foucault tentou cartografar, quem sabe tenhamos uma primeira aproximação a respeito dos possíveis vínculos que podem ligar este último com o pensamento de H. Arendt. Tal como o sintetiza Habermas no referido texto, o pensamento weberiano restringe o âmbito do exercício do poder à ordem da ação instrumental. A esse espaço definido pelo modelo teleológico de ação, onde é possível selecionar quais são os meios apropriados para induzir nos outros os comportamentos desejados. “E essa capacidade de disposição sobre os meios, que permite influenciar a vontade de outrem, é que Max Weber chama de poder”<sup>1</sup>. Certamente, nos textos genealógicos, Michel Foucault centrou sua atenção nesse mesmo espaço de manipulação e controle dos grupos e dos indivíduos, mas, no entanto, essa mecânica de poder era percorrida e analisada com a finalidade de colocar às claras, seu cinismo e sua alta de legitimidade. Ainda que Foucault reconheça, em diversos textos, sua dívida com o pensamento de Weber, são muitas as distâncias que separam esses dois autores. Se o último se propunha a fazer uma análise não valorativa dos mecanismos de exercício do poder, o primeiro pretendia dissecá-los, com a finalidade de “eventualizar” as evidências que nos falam do poder como de um fato inevitável e natural. Por outro lado, o conceito foucaultiano de poder não se limita a uma denúncia de sua força repressiva e proibitiva, tende, ao contrário, a mostrar que este não possui somente a força do “não”. Contrariamente ao que pensamos, o poder é eminentemente produtivo: produz saberes, formas de resistência ou de submissão, e nos produz, como sendo estes sujeitos que somos. Modela nossa existência, ao mesmo tempo em que estabelece barreiras taxativas e infranqueáveis entre dois mundos: o âmbito do normal e o âmbito do patológico e do desviado.

Referindo-se a Parsons, Habermas dirá que repete a concepção teleológica weberiana de poder, só que agora num nível já não individual, mas de “sistemas” capazes de mobilizar recursos eficazes para alcançar certos objetivos. É por isso que o conceito de

poder por ele utilizado, é mais amplo que o de Weber, pois pressupõe e integra as noções de consenso e aprovação dos participantes, sua “disposição a apoiar uma liderança política” em função da consecução de fins coletivos. Agora, o que Habermas esclarece é que esta forma de consenso não pode ser assimilada à concepção arendtiana de entendimento mútuo. Neste caso, o que está em jogo é um tipo de consenso (para H. Arendt, ilegítimo) produzido sob uma forma de violência instrumentalmente exercida. De nenhum modo se faz referência a essa capacidade da qual nos fala Arendt, de “gerar consenso numa comunicação voltada para o entendimento mútuo (...) porque um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins”<sup>2</sup>.

Se tentarmos nos aproximar da noção de poder de Michel Foucault, atendendo a essa ordem da aceitação e do consenso, veremos que parece situar-se mais próximo de Arendt que de Parsons. Ainda que seu interesse esteja centrado na importância destes mecanismos de poder eficazes para modificar os hábitos, as condutas, os gestos e os movimentos com o objetivo de tornar os sujeitos mais obedientes e produtivos; o que ele procura é analisar os mecanismos de poder justamente ali onde se produz a aceitação de normas - o âmbito do consentimento e do consenso. Na realidade, o que se quer esclarecer são estes mecanismos, através dos quais podem ser aceitas essas normas coercivamente impostas. Nem sempre essa coerção se identifica com a violência física sobre os corpos, às vezes ela adota a forma silenciosa e cautelosa de um olhar coletivo e anônimo, que por sua presença nos induz a concordar com certas pautas de comportamento não desejadas. Assim, tanto em “Vigiar e Punir” quanto em “O Olho do Poder”, Foucault demorou-se na análise dessa máquina de poder edificada sobre a “dupla olhar-ser olhado” que J. Bentham designa pelo nome de “Panóptico”. Onde está a maior eficácia desta máquina de olhar sem ser olhado? Está justamente na velocidade e na simplicidade com que pode gerar consenso e aceitação de pautas que queiram ser impostas. Como diria Bentham, a vantagem do panóptico é evidente, pois graças ao isolamento dos guardas, a forma das celas, ao modo em que é projetada a luz, e a outras precauções, se pode “tirar dos presidiários até a própria idéia de uma rebelião ou de um projeto de evasão,

porque não se fazem projetos quando não se tem a possibilidade de executá-los: os homens acomodam-se naturalmente sua situação, e uma submissão forçada produz pouco a pouco uma obediência maquinal.<sup>3</sup> Estamos distantes do horror dos suplícios, no entanto, estamos frente a uma mecânica de poder que quer obter aceitação e consenso de um modo que não é menos violento. Se é possível obter alguma forma de consenso com essa “útil idéia de arquitetura” que pode ser empregada em prisões, hospitais, casas de recuperação, escolas ou fábricas, ele será produzido na base de uma nova forma de violência que é exercida instrumentalmente com o objetivo de modificar a vontade dos participantes.

## DA VIOLÊNCIA AO PODER

Habermas nos fala da noção de poder de Hannah Arendt como sendo algo inteiramente oposto à concepção weberiana de poder. É que para ela, a questão que nos ocupou até aqui não é, de fato, a do poder, mas sim a questão da violência. A ação e a razão instrumental são formas (como as estratégias bélicas) de exercício sistemático da violência e da dominação. Para ela, o poder situa-se em outro espaço, num âmbito que não tem a ver com interesses e objetivos, nem com o sucesso ou a eficácia. O poder legítimo só pode ser pensado fora do marco da coerção, no âmbito do entendimento recíproco e do acordo comum: naquela “imposição singularmente não-impositiva” que só pode dar-se através do exercício da comunicação e do diálogo. É por isso que a efetividade do consenso não se radica na conquista de objetivos mas na aspiração a um acordo conquistado através da fala.

Certamente, a noção arendtiana de poder parece-nos, pelo menos a princípio, estranha. Ocorre que há algum tempo, nos habituamos a pensar que o poder é algo que está indissolúvelmente vinculado à violência, à coerção e ao domínio. É por isso que o melhor modo de tematizar esse conceito, que parece fugir de nossas mãos, é pela confrontação com a ação teleológica referida a fins. H. Arendt situa-se no âmbito da razão comunicativa e não no registro da razão

calculadora; assim, quando se fala de poder, não se quer dizer manipulação da vontade do outro, mas simplesmente, formação de uma vontade comum, que pela via da comunicação possa chegar a um entendimento recíproco que é alheio a toda imposição. Nesse espaço da ação comunicativa é onde o poder se produz, a partir do momento em que os participantes renunciam à vitória de uns sobre outros e se orientam nessa complexa direção que é a do entendimento mútuo. Para isso, será preciso fazer uso da palavra e do diálogo, pois: “o mundo não é humano por ter sido feito por homens, e não se faz humano porque nele se ouve a voz humana mas só quando ele chega a ser objeto de diálogo. Por muito que as coisas do mundo nos afetem, por muito que possam nos emocionar e estimular, não se fazem humanas para nós até o momento em que possamos debatê-las com nossos semelhantes. Tudo o que não pode chegar a ser objeto de diálogo, pode muito bem ser sublime, horrível ou misterioso, pode até encontrar uma voz humana, através da qual possa aparecer no mundo; no entanto, isso não é verdadeiramente humano. Humanizamos o que passa no mundo e em nós mesmos na fala, e com essa fala, aprendemos a ser humanos.”<sup>4</sup>

O âmbito do falar e do dizer, a ordem do discurso, não aparece ali como um instrumento para instigar os outros a realizar um comportamento determinado, mas com o propósito de estabelecer vínculos inter-subjetivos que sejam alheios à lógica da coerção. O discurso, que já não é usado “perlocutoriamente” mas “ilocutoriamente”, será um elemento indispensável para a conformação e o exercício do poder, pois este (sempre para H. Arendt) não é mais do que um efeito coletivo da fala, onde o entendimento recíproco é um fim em si mesmo, para todos os participantes<sup>5</sup>. Se o discurso tinha alguma utilidade para a ação teleológica referida a fins, era a de ser um instrumento para manipular a vontade dos outros; assim, a linguagem se tornava um elemento operativo para a consecução desses objetivos que a ação instrumental procurava.

Lembremos que, para Michel Foucault, um diagrama (ou configuração) de poder é sempre bilateral, compõe-se de uma eficaz conjunção entre o âmbito do discursivo e o âmbito do institucional ou não-discursivo. E que será justamente pelos discursos que as redes

de poder podem construir esses instrumentos de manipulação e controle, que são os regulamentos e as normas. Segundo Foucault, existe certo cinismo próprio do poder pelo qual se obstina em dizer tudo o que conhece, em anunciar suas estratégias, objetivos e expectativas. Por isso, será atendendo ao âmbito do efetivamente dito, mais do que na preocupação por desvendar razões ocultas e mudas, que poderemos cartografar esses mecanismos pelos quais o poder se exerce. Certamente, Foucault refere-se aqui a esse âmbito que, segundo Arendt, é o âmbito da violência, a essa ordem que é própria da razão estratégica ou instrumental. No entanto, o domínio do discursivo terá também um lugar relevante, quando se quer problematizar o espaço da resistência. Assim, quando Foucault organiza o GIP (Grupo de Investigação sobre Prisões) tomará como ponto de partida, um simples e pontual objetivo que não será outro senão “dar a palavra aos prisioneiros”, deixar que eles falem e digam, que enunciem suas próprias necessidades e que elas sejam ouvidas. O que parece estar em jogo é a aceitação de um princípio que é próprio do pensamento de H. Arendt, quando diz que aquilo que nos humaniza não é “a possibilidade da palavra, nem a palavra em si mesma, mas a palavra dita, intercambiada, aceita”<sup>6</sup>.

De fato, para Michel Foucault, o discurso tem a imensa operatividade de ser o aliado e o sustento do poder, ao tempo em que torna, viável a configuração e especificação de formas de resistência. “Há que se admitir um jogo complexo e instável, onde o discurso pode, às vezes, ser instrumento e efeito do poder, mas também obstáculo e ponto de partida para uma estratégia oposta. O discurso transporta e produz o poder, o reforça, mas também o destrói, o torna frágil e permite detê-lo”<sup>7</sup>. Por isso, para Foucault, é pelo discurso que pode configurar-se o âmbito do poder, mas também pode gerar-se o espaço da resistência. Acreditamos que é nesse espaço da resistência que H. Arendt e Foucault podem aproximar-se. É que, para Foucault, a resistência não é o outro lado do poder, não é sua negação absoluta, mas pelo contrário, resistência e poder nunca podem ser inteiramente alheios um ao outro. Como afirma em “A Vontade do Saber”: “onde há poder, há resistência, e, não obstante ou melhor: por isso, esta nunca fica em posição de exterioridade em relação ao poder”<sup>8</sup>. A

resistência não aparece ali onde o poder guarda silêncio, mas é seu perpétuo adversário. Pois, onde o poder se exerce, onde se querem modelar os corpos e reger os atos, sempre existem linhas de fuga, espaços que se subtraem ao poder e a ele se opõe. A resistência não tem a forma da passividade e da aceitação, nem está destinada à “infinita derrota”, entretanto, pode ser tão efetiva como o poder no qual se inscreve como um “irredutível elemento enfrentador. É justamente porque aqui e ali emergem esses focos de resistência que podem tornar viável o estabelecimento de limites, mais ou menos claros, mais ou menos definidos, nas formas em que efetivamente o poder se exerce. Apenas dificilmente, e em momentos pontuais da história, chegam a se produzir essas rupturas radicais, estas partições binárias que modificam inteiramente o futuro de uma época. Frequentemente, os pontos de resistência são móveis e transitórios; porém, podem mudar as linhas divisórias que percorrem o corpo social, podem “abrir riscos no interior dos próprios indivíduos, mudando-os, traçando neles, em seu corpo e em sua alma, regiões irredutíveis”<sup>9</sup>. Para que estas resistências sejam operativas e eficazes, será preciso que tenham a mesma flexibilidade que o poder, que não sejam unitárias, mas plurais, que se construam ali onde o poder se exerce, que “sejam como ele, múltiplo e integrável em estratégias globais”<sup>10</sup>. Desde essa perspectiva, a viabilidade de uma ação revolucionária e plenamente transformadora resulta da integração destes focos de resistência pontuais, assim como é através da integração institucional das redes de poder que o Estado consolida seu domínio e sua força coercitiva.

Habermas criticará em Hannah Arendt seu desconhecimento do valor da ação estratégica, que ela reduz à ação bélica. Isso impede que possa pensá-la como uma forma específica de exercício do poder, que não pode reduzir-se à violência. No tópico “Poderes e Estratégias” deveremos voltar a discutir este tema. Digamos agora que, se nos permitirmos fazer estas extensas referências à noção foucaultiana de resistência”, é porque acreditamos que aquilo que H. Arendt entende por poder - um modo de ação que se opõe termo a termo a esta razão instrumental e manipuladora própria da “violência” - bem pode ser entendido por referência a esse conceito.

## SOBRE A RESISTÊNCIA

Assim, se nos perguntarmos como é que o poder se exerce para Hannah Arendt, veremos que este pode tornar-se efetivo por meio de: (a) ordenamentos que garantam o exercício da liberdade política; (b) resistência contra aquelas forças, que ameaçam a liberdade política; e, (c) atos revolucionários que fundam as novas instituições da liberdade<sup>11</sup>.

Como vemos, o poder (segundo a concepção arendtiana) aparece sempre sob a forma da resistência e se faz efetivo, justamente ali, onde a “violência”, as forças, que ameaçam a liberdade, se tornam evidentes. É por isso que essa autora poderá usar os exemplos históricos de exercício do poder, que nos falam dos maiores esforços já realizados por gerar espaços de autonomia e auto-determinação, defronte aos abusos de uma violência concertada e organizada. Referir-se-á então aos “Townhall meetings americanos em 1776, às *sociétés populaires*”, em Paris, entre 1789 e 1793, às sessões da Comuna Parisiense, em 1871, aos Soviets, na Rússia, em 1905 e 1917 e aos Conselhos Revolucionários, na Alemanha de 1918”<sup>12</sup>. Em cada um desses exemplos de democracia direta, o que se reivindica é “o poder da convicção comum”, o que interessa é afirmar: “a desobediência com relação às instituições que perderam sua força legitimatória; a confrontação do poder, gerada pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento, mas impotente, o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar um novo começo”<sup>13</sup>.

Se, para fundar a aproximação que queremos explorar entre H. Arendt e Foucault, recorrermos exclusivamente aos textos genealógicos deste último, é provável que não achemos elementos suficientes. Nossa proposta é tomar, como ponto de partida para essa análise, as reflexões éticas desse último autor. Pois, ainda que os vínculos existentes entre “genealogia” e “estética da resistência” não estejam explicitamente formulados, acreditamos que, a partir dos escritos éticos, inaugura-se um novo e rico horizonte teórico de investigação que ainda não foi bem explorado. Assim, no escrito

“Porque estudar o poder?: a questão do sujeito”, Foucault retoma uma velha questão para analisá-la (agora) a partir de uma nova perspectiva teórica. Trata-se de inverter a análise dos mecanismos de poder como horizonte efetivo de produção da subjetividade. Tenta-se mostrar que diante das redes de poder que atuam sobre nossos corpos e sobre nossos hábitos, fazendo deste “nós” que somos, uma subjetividade modelada, existe outro âmbito em que podemos nos reconhecer como indivíduos não sujeitados. “Esse novo modo de investigação consiste em tomar como ponto de partida as formas de resistência aos diversos tipos de poder<sup>14</sup>. Privilegiamos dentre as diversas forças de resistência, uma que parece caracterizar as lutas atuais: “atualmente são as lutas contra as formas de submissão - contra a submissão da subjetividade - as que prevalecem cada vez mais, embora as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido.”<sup>15</sup>. O que preocupa aqui a M. Foucault é analisar a modalidade que adota essa forma de resistência, que se opõe às estratégias que querem isolar os indivíduos um dos outros e atá-los à sua individualidade, com a finalidade de assegurar e garantir sua sujeição e submissão.

Quando H. Arendt analisa a ação comunicativa, parte dessa mesma certeza: é no isolamento, na retirada sobre si mesmo, sem mediação alguma com o mundo e com os outros, que se garante e se efetiva o exercício da violência. É que “a humanidade nunca se adquire na solidão, somente pode alcançá-la quem arrisca sua vida e sua pessoa aos riscos da vida pública”. Cada um de nós é, na verdade, um ator que faz parte dessa trama complexa de relações que compõe a história. O que preocupa H. Arendt é poder derivar, a partir da ação comunicativa, as estruturas gerais de uma subjetividade (que é sempre uma intersubjetividade) não mutilada. Mas, para poder analisar esta estrutura, terá que atender à sua outra face, a esses espaços que produzem nossa subjetividade como “sujeitada”. É este o objetivo perseguido por Arendt em seus estudos sobre o totalitarismo, mas também, é esse âmbito de uma subjetividade mutilada o que lhe preocupa na “Condição Humana”, quando se refere à existência do homo-laborans. Como tentamos mostrar, a estratégia de análise de M. Foucault é semelhante. É possível afirmar que, nos textos genealógicos, quis revelar essas estratégias que produzem a nossa

subjetividade como “mutilada”, esses mecanismos pelos quais nos constituímos como efeitos do poder. Invertendo esta estratégia, em seus últimos textos, ele se propõe a analisar o âmbito da ética, o âmbito onde nos constituímos como indivíduos não sujeitos às redes de poder, isto é, aquele domínio da subjetividade não mutilada, onde se rejeita “tudo o que liga o indivíduo consigo mesmo, para assegurar assim sua submissão”<sup>16</sup>.

Enquanto Arendt tenta analisar essas estruturas que definem as condições de normalidade dos sujeitos, no sentido específico da dignidade da existência humana, Foucault se preocupa por isolar as estratégias que configuram o âmbito do “pretendidamente normal”, ali onde se estabelecem as partições e exclusões entre o normal e o patológico. Porém, se tomarmos em consideração os últimos estudos de Foucault, poderemos voltar sobre essas estratégias para analisá-las como sendo o outro lado das lutas que “afirmam o direito à diferença e sublinhar tudo aquilo que possa fazer aos indivíduos verdadeiramente “individuais”. Tratam-se de estratégias de resistência que, no entanto, se enfrentam a tudo aquilo que possa isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, desprendê-lo da vida comunitária, obrigá-lo a voltar-se sobre si, ou atá-lo a sua própria identidade”<sup>17</sup>.

## A CONDIÇÃO HUMANA FRENTE À MORTE DO HOMEM

Em “As Palavras e as Coisas”, Foucault anuncia a iminência de uma morte esperada. O homem - nos dirá aí - está destinado a desaparecer como nos limites do mar, um rosto de areia”<sup>18</sup>. Essa afirmação, que sucedia ao anúncio nietzschiano da “Morte de Deus”, provocou uma série de polêmicas, mas também alguns infrutíferos debates. Hoje, há quase trinta anos da publicação desse controvertido e fascinante texto, podemos voltar sobre seu rastro e, quem sabe, descobrir que esse prognóstico, simplesmente, nos quis advertir a respeito de um deslocamento. Falando de uma imperceptível, mas efetiva mutação em nossas formas de olhar e de dizer, advertia-nos sobre os riscos implicados nessas análises teóricas que reproduzem os esquemas conceituais próprios do século XIX. É certo que não era

somente ele quem se esforçava por anunciar esses riscos implicados num uso decimonômico das categorias de **razão, liberdade e sujeito consciente**. Adorno e Horkheimer, entre outros, já tinham formulado críticas semelhantes, ainda que, provavelmente, sem a força metafórica desta morte anunciada.

Quando iniciamos uma leitura retrospectiva de Foucault (a partir daqueles textos preocupados com a ética), sentimo-nos convidados a encontrar rupturas em seu pensamento, a marcar descontinuidades e, porque não, contradições entre aquele que nos anos 60 falava da morte do homem, e esse que, vinte anos depois, fala das lutas que liberam os homens de suas sujeições. Frente a esta possível leitura preferimos remarcar as identidades, mostrar que é possível ler esses textos como prólogo e epílogo de uma história cuja trama pode resultar, para muitos, em algo inesperado. E que os saberes por ele analisados nessa arqueologia do saber - essas ciências humanas, que prometiam liberar o homem de suas sujeições pareciam não ser mais do que instâncias de objetivação e manipulação, tal como foi imediatamente mostrado quando, no período genealógico, propôs como objetivo esclarecer os vínculos entre o âmbito do discursivo e o âmbito das redes de poder. É assim que, numa entrevista que já é clássica, e que foi publicada sob o nome de "Foucault responde a Sartre", esse autor nos fala do grande mito que percorre as ciências humanas: "atuar de tal modo que esse conhecimento do homem tenha o efeito de libertar a esse sujeito de suas alienações e daquelas determinações que ele não pode controlar, podendo, assim, graças ao conhecimento que possuía dele próprio, converter-se, pela primeira vez, em dono e detentor de si. Dito de outro modo, convertia-se o homem em objeto de conhecimento para que ele pudesse converter-se em sujeito de sua própria liberdade e de sua própria existência"<sup>19</sup>.

Eis aqui a grande aspiração e o grande fracasso do século XIX: esses saberes que queriam revelar a essência do homem, a natureza humana, criaram, entretanto, um grande monstro manipulador que podia, então, controlar aqueles sujeitos que, submetidos a observação, finalmente podiam ser quantificados, qualificados e isolados. O horizonte do humanismo, a fé na liberdade e na razão, nos

falam de uma teologização do homem; pois, agora, podem situar-se no coração do próprio homem aqueles “tesouros que antes correspondiam a Deus”. Então, aquilo que Foucault anuncia quando nos fala da morte do homem, não é mais do que uma negativa em achar essa imagem teologizada da humanidade. Imagem que foi gerada pelos saberes preocupados por tematizar o homem, ao mesmo tempo como objeto de conhecimento e como sujeito de sua própria consciência e liberdade. É por isso que, quando Nietzsche anuncia a chegada do super-homem “o que anuncia, na realidade, é a vinda de um homem que já não terá nenhuma relação com esse Deus cuja imagem encarna”<sup>20</sup>.

Frente a esta caracterização da morte do homem, nos encontramos com a preocupação de Hannah Arendt pela humanidade, que é, para ela, a única condição capaz de dignificar nossa existência: “esse espaço é espiritual; nele aparece o que os romanos chamavam de *humanitas* compreendendo com este termo, algo surpreendentemente humano, no “sentido em que se impõe sem ser objetivo”<sup>21</sup>. Segundo parece, trata-se de uma forma de tematizar a humanidade que é inteiramente divergente da preocupação foucaultiana pela morte do homem. Entretanto, a condição humana da qual H. Arendt nos fala, nada tem a ver com esta natureza humana que o século XIX havia teologizado. Ela parece estar interessada em desvendar aqueles vínculos que se tecem entre os homens com a finalidade de ampliar, o máximo possível, o espaço de liberdade e autonomia. Do mesmo modo, se nos perguntarmos pelo conceito de liberdade que ela prega, concluiremos que este deve muito pouco às utopias decimonônicas, assim também é pequena a dívida que vincula sua “condição humana” com a infrutífera busca de uma natureza.

De fato, como explica Habermas no artigo referido, o pensamento de H. Arendt se inscreve num horizonte teórico que não tem a ver com as preocupações humanistas da modernidade. Sua dívida é com o pensamento grego, e mais especificamente, com o pensamento aristotélico. É ali onde Habermas se distancia: “É porque H. Arendt estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político que constrói dicotomias conceituais rígidas (...)

não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado Moderno”<sup>22</sup>. Assim, se as teorizações de H. Arendt têm alguma operatividade, se elas podem ser transformadas num instrumento válido, isso será possível se desvincularmos o conceito de poder “comunicativamente produzido” da teoria aristotélica da ação. É que, para Habermas, o conceito comunicativo de poder permite que prestemos atenção a certos “fenômenos-limites do mundo moderno” que as teorias políticas clássicas ignoraram de modo sistemático. Mas, eis aí também a operatividade do pensamento foucaultiano, pois a partir dele se fez possível ampliar o restrito espaço teórico que preocupava ao pensamento político clássico: horizonte limitado à tematização dessas questões relativas à soberania, à obediência e à instância da lei.

Porém, ainda que H. Arendt tenha conseguido deslocar a atenção para questões a respeito das quais a teoria política parecia insensível; Habermas entende que o conceito de poder por ela defendido leva a “contra-sensos”, quando tentamos aplicar essas categorias próprias do pensamento grego às sociedades modernas.

O conceito de poder que Arendt edifica deriva-se diretamente da noção grega de **práxis**, e é neste ponto que Habermas encontra seu limite. O poder político se identifica (para ela) com esse âmbito da ação conjunta e do diálogo que é próprio da ordem da “vida ativa”. É por isso que o âmbito da ação propriamente humana se diferencia e distancia destas outras ordens da vida, que nos sujeitam à esfera da necessidade: o mundo do “homo-laborans” e o mundo do homo-faber”. Do mesmo modo, este espaço onde a condição humana se realiza, parece diferenciar-se do âmbito do “pensamento científico” calculante. “Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política”, nos diz Habermas. Mais ainda, poderíamos afirmar que a ação comunicativa tal como ela a entende, aparece como a única categoria específica referida ao propriamente humano. É em função dela que se estabeleceram as demarcações entre o âmbito da necessidade e a causalidade, com o âmbito desta liberdade ativa e inventiva, que é própria da condição humana. Habermas entende que por essa limitação do âmbito do político, Arendt se vê obrigada a sustentar um caminho que resulta inviável para qualquer sociedade moderna: “Um

estado, exonerado da elaboração administrativa de materiais sociais; uma política, depurada de questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem estar, um processo radical de formação democrática que se abstém em face da repressão social”<sup>23</sup>.

É factível que estes riscos somem-se a muitos outros, porém, eles parecem ser a consequência não desejada de uma política que não quer aceitar os códigos de um humanismo decimonômico que, em sua preocupação com a assistência e o bem-estar dos cidadãos, acaba convertendo-os em corpos a ser administrados. É aí onde o antihumanismo de Foucault, sua crítica à governabilidade, cada vez mais ampliada do estado em relação ao seu rebanho, parece encontrar-se com o humanismo de Arendt, que não tem dívida nenhuma com os mitos escatológicos próprios do século XIX, e que quer voltar ao pensamento grego para encontrar aquilo que os romanos chamavam de “humanistas”. Lembremos que, nos últimos dois volumes da história da sexualidade, Foucault empreendeu também uma viagem à antiguidade grega, não com o desejo de procurar um modelo de ética, mas com a intenção de possibilitar um tipo de análise sobre nosso presente, que possa fugir das ataduras que nos impõe o diagrama de poder em que habitamos. E isso com o propósito de facilitar-nos a tarefa de pensarmos diferentemente do modo com que as redes de poder nos querem modelar.

Algo semelhante parece preocupar Arendt, quando enfrenta o modelo grego da práxis, com uma figura paradigmática de nosso presente (figura que parece responder a todas as demandas da modernidade), a que chamara de “grande criminal do século”. De que figura se trata? Pois bem, não é outra coisa senão o “jobholders”, “o bom pai de família”, aqueles sujeitos que nos acostumamos a admirar pela sua benevolente preocupação para com o bem-estar dos seus, esses que parecem estar sempre obcecados com a sua própria segurança. Sujeitos ambíguos, cuja “docilidade se comprovou desde as homogeneizações do início do regime”. Segundo Arendt, se olharmos detidamente, “se tornara evidente que eles pareciam dispostos a abrir mão de sua convicção, de sua honra, de sua

dignidade humana para garantir a aposentadoria, o seguro de vida e a existência da mulher e dos filhos”<sup>24</sup>. É justamente essa figura que o humanismo moderno modelou cuidadosa e pacientemente, que mais facilmente se aliou, que mais rapidamente aceitou os horrores das modernas tiranias: o terrorista nazista Hierich Himmler pertence a este grupo, ele não é mais do que um “pequeno burguês com todas as aparências de respeitabilidade”.

O certo é que Arendt reivindica uma forma de análise, onde não há lugar para falar da bondade ou maldade da natureza humana, onde não há lugar para as perguntas por uma essência que nos unifique a uns e outros numa identidade universal e homogêneo como queria a teoria política clássica. “Para evitar mal entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana e a soma total de atividades e capacidades que correspondem à condição humana não constitui nada semelhante a natureza humana (...), nada nos dá o direito de ter por certo que o homem tem uma natureza ou essência no mesmo sentido que outras coisas”<sup>26</sup>. Pouco mais tarde, no mesmo texto, podemos ler uma afirmação que bem poderíamos adscrever ao Foucault de “As Palavras e as Coisas”. Ali constatamos que nosso entendimento falha quando tentamos responder a uma velha pergunta: quem somos? E isto porque nas tentativas de definir a natureza humana, terminam quase invariavelmente com a criação de uma divindade, (...) e o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levem a uma idéia que (...) se identifica com o divino, lança suspeitas sobre o conceito de “natureza humana”<sup>27</sup>.

Frente à impossibilidade de falar de uma natureza que nos unifique, Arendt prefere pensar a condição humana em função da categoria de “pluralidade”. “A pluralidade é a condição da ação humana, devido a que todos somos o mesmo, isto é, humanos, e portanto, ninguém é igual a qualquer outro que já viveu, vive ou jamais viverá”<sup>28</sup>. É porque existe diferença, mais que identidade essencial, que a ação e o diálogo não são luxos desnecessários e sim elementos constitutivos destes seres que somos. A condição humana pode realizar-se desde o momento em que participamos, através da ação comunicativa, do âmbito da vida ativa. E esse âmbito se define em função de duas dimensões que precisam ser isoladas. Uma, é a

dimensão “espacial” do mundo da vida e nos fala deste fato imprescindível que é a pluralidade humana, fato que marca a possibilidade infinita de multiplicar os pontos de vista dos participantes, ao tempo em que afirma a possibilidade de unificar essa pluralidade de perspectivas de percepção e de ação”<sup>29</sup>. A outra dimensão é a temporal, que se encontra determinada pelo “fato da natalidade humana”; ela não fala da simples reprodução biológica, mas da efetividade deste novo começo que se inicia com cada nascimento. Fala-nos da ação e da liberdade como capacidades, não de eleger entre alternativas dadas, mas de produzir o novo, de gerar algo que há tempos atrás não existia. “Nascer” significa, agir”; e “agir significa podertomar uma iniciativa e fazer algo imprevisto”<sup>30</sup>, implica liberdade, não no sentido liberal” de liberdade de pensamento, mas no sentido ambíguo de liberdade de ação, de transformação e de invenção. A liberdade volta a ser pensada aqui em termos políticos e será na literatura antiga onde Arendt encontrará o sustento teórico. Pois, para a antiguidade grega e romana, a liberdade não era problema de reflexão teórico-filosófica mas, sim, uma questão essencialmente política. O certo é que este conceito é para nós estranho, a partir do momento em que “a liberdade surge no horizonte de tradições cristãs mas também de uma tradição filosófica originariamente anti-política, fica então difícil, perceber que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir”<sup>31</sup>!. Desde esta perspectiva, a liberdade associa-se com atuar”, mas também, com começar, conduzir e “governar”. Em todas as suas formas nos remete à “ação” e à “produção” efetiva de algo novo, mas nunca a uma liberdade interior, de pensamento ou de “querer”, que poderia ser conquistada ainda num politicamente sombrio, como poderia ser o exemplo da sujeição própria da escravidão.

Para concluir este ponto, acreditamos que é imprescindível fazer referencia ao modo como Foucault tematizou estas duas dimensões da espacialidade e da temporalidade. Ele tematiza essas questões numa perspectiva que é oposta ao olhar de Arendt e que pode mostrar seu reverso. Enquanto essas dimensões são consideradas por ela como “a condição básica tanto do discurso como

da ação<sup>32</sup>, elas serão analisadas por Foucault a partir de uma outra perspectiva: como âmbitos que podem ser controlados e manipulados com a finalidade de construir e modelar os sujeitos.

Um bom exemplo disto é o panóptico de Bentham, máquina diabólica que, pela distribuição dos corpos no espaço, seu isolamento e sua visibilidade, assim como pelo controle dos tempos dedicados a cada ação, pretendia induzir condutas e transformar os hábitos dos sujeitos submetidos à observação. A pluralidade opõe-se aqui ao isolamento, à individualização e à homogeneização que o quadriculado do espaço podia garantir. A natalidade, a geração do novo e a invenção, opõem-se ao registro dos tempos e dos movimentos, mas também à especificação da duração das tarefas, à cronometragem e à repetição infinitamente reiterada dos gestos e dos movimentos. A espacialidade e a temporalidade regulamentadas e normalizadas produzem uma subjetividade mutilada que é a sujeição absoluta da condição humana. Ali prevalecem a aceitação e a passividade que são a contra fase do âmbito próprio da vida ativa. O certo é que, frente a estes âmbitos espaço-temporais de sujeição, de nada valerá a liberdade de pensamento ou do querer. O que Foucault pensará como inversão deste domínio será uma liberdade ativa que tem a forma de uma resistência ativa e eficaz, capaz de instaurar o novo onde existia a submissão da subjetividade. A ética encontra-se com a política, e, se esse encontro pode ser factível para este autor, é porque ele se negou a aceitar qualquer modelo de liberdade cristã e preferiu, em troca, recuperar a antiga associação da liberdade com a ação, mais especificamente, com a ação política que era própria do pensamento antigo.

## PODERES E ESTRATÉGIAS

Segundo Habermas, na medida em que a concepção comunicativa do poder se faz devedora da noção grega de práxis, parece inevitável que se estabeleçam limites e exclusões significativas que uma teoria política atual não pode ignorar. Assim, nos dirá que a sujeição de Arendt ao pensamento grego a obriga a pagar o preço de:

“(a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; (b) isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida, através do sistema administrativo; (c) não poder compreender as manifestações da violência estrutural”<sup>33</sup>.

Habermas dedicará os próximos itens deste artigo à análise de cada um desses limites mostrando, entretanto, que cada um deles é o outro lado de uma efetiva contribuição teórica que Arendt faz à teoria política. E isso que ocorre quando ela exclui o âmbito da ação estratégica, fora do espaço do poder legítimo. Se, na antiguidade grega, a ação estratégica ocorria fora dos muros da cidade, hoje ela deverá pertencer ao âmbito do não-político, ao espaço da violência. Para Arendt, a ação estratégica é equiparada à ação instrumental, porque se pensa exclusivamente a partir do exemplo do enfrentamento bélico. Eis aí onde Habermas denuncia um limite desse pensamento: de fato é preciso considerar que a ação estratégica faz parte do jogo do político. Ela não pertence exclusivamente ao âmbito definido por Arendt como “violência”, pois “os elementos da ação estratégica ganharam em volume e em amplitude nas sociedades modernas. Esse tipo de ação (...) é admitido como normal também no interior com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. O direito privado moderno concede a todos os proprietários de mercadorias certas esferas de ação estratégica que são formalmente iguais. No estado moderno (...) a luta pelo poder político é normalizada pela institucionalização da ação estratégica”<sup>34</sup>.

Habermas refere-se aqui à competência legítima entre partidos, associações ou sindicatos, que Arendt inclui em sua análise por considerar que não é no âmbito da política partidária, mas sim no âmbito dos conselhos onde o poder legítimo encontra sua modalidade privilegiada de exercício. É por isso que se opõe “a representação versus a ação e a participação”<sup>35</sup>, a primeira como característica dos governos partidários, e as outras como estratégias próprias dos conselhos. A representação, segundo seu entender, anula a ação propriamente política, isto é, dialógica entre iguais, enquanto a substitui por uma limitada margem de liberdade, onde o eleitor só tem o poder restringido de “apoiar ou recusar, ou recusar-se a ratificar uma escolha que é feita sem sua participação”. Essa escolha pode levar

a abusos flagrantes de autoridade “através dos quais o relacionamento entre representante e eleitor e transformado num negócio de compra e venda”<sup>36</sup>.

Para Habermas, o limite do pensamento de Arendt evidencia-se quando ela não pode dar uma resposta à questão de como reverter estas situações anômalias e ilegítimas. Pois, se o que o poder legítimo quer é confrontar-se com as instituições que perderam sua força legitimatória, se quer gerar uma nova ordem política por oposição a um aparato estatal violento e impotente, deverá montar estratégias capazes de efetivar essa confrontação e essa oposição. Como afirma Habermas, não é possível excluir do âmbito do político o “elemento da ação estratégica”. E, se ela pode ser pensada como “violência” é só quando se faz um uso restringido desse conceito que, no entanto, forma parte integrante do exercício do poder. “Definiremos a violência exercida por meio da ação estratégica como a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender seus próprios interesses”<sup>37</sup>. E, de fato, esta forma de violência exercida estrategicamente e regulada pelas instituições do estado moderno, forma parte do jogo do político como um elemento “normal”.

Dizíamos acima que Habermas mostrará neste texto os limites do pensamento de Arendt, mas que também se preocupará em assinalar que estes limites são algo assim como a contra-face de uma contribuição efetiva que ela faz à reflexão política. Neste caso, trata-se de se negar a aceitar, como lógico e evidente, que o âmbito próprio do agir político seja o âmbito da ação estratégica. Ainda que muitos teóricos políticos, “de Hobbes até Schumpeter” e passando por Weber, confundiram o poder com reação estratégica bem sucedida”, H. Arendt pôde “fazer valer com razão o argumento de que as confrontações estratégicas em torno do poder político nem produziram nem preservaram as instituições nas quais o poder está arraigado”<sup>38</sup>. Como Arendt mostrou, para que as instituições políticas sejam legítimas, devem resultar do consentimento e do reconhecimento, porém, nunca do exercício da violência. “Nenhuma liderança política pode substituir o poder pela violência; e só pode obter o poder através de um espaço público não deformado”<sup>39</sup>. Como afirma Habermas em seu artigo, a noção arendtiana de poder e sua referência à práxis são

imprescindíveis na hora de pensar no modo de “gestação” do poder, e isto é verdadeiro, ainda que, para falar dos modos de exercício do poder ou de sua preservação, devemos seguir recorrendo à noção por ela negligenciada, de ação estratégica.

É certo que a analítica foucaultiana do poder, assim como sua análise genealógica referida à resistência se preocupam em debelar os mecanismos cotidianos, as táticas e as estratégias que fazem possível que o poder seja efetiva e materialmente realizado. O que preocupava a Foucault era estabelecer como se vinculam e se reforçam as relações de poder segundo “a lógica de uma estratégia global que retrospectivamente adquire o aspecto de uma política unitária e voluntária”<sup>40</sup>. Sua grande preocupação foi a de poder fugir destas teorias que só pensam o poder em termos de soberania e de lei. Ao invés disso, ele prefere falar de um campo de relações de força, de mecanismos e enfrentamentos estratégicos. Recuperando a seu modo a tradição maquiavélica, sugere deixar de lado o personagem do príncipe, mas não subestimar sua preocupação pelas relações de poder: “Decifrar os mecanismos de poder a partir de uma estratégia imanente das relações de força”. Foucault coincidiu com Arendt, em que a ação estratégica identifica-se com a ação bélica e que esta é um espaço efetivo de exercício de dominação e violência; porém, sem dúvida, não coincidiram na possibilidade de fazer extensiva essa forma de análise ao âmbito da resistência. Para Foucault, não há dúvidas: para que as resistências sejam efetivas e viáveis, devem ser tão estrategicamente organizadas como o poder ilegítimo ao qual elas se opõem. Para poder defrontar-se com o poder, devem ser tão fortes quanto ele, devem estar estruturadas a partir de mecanismos e táticas eficazes, pois, “é sem dúvida, a codificação estratégica dos pontos de resistência, o que torna possível uma revolução (um novo início), um pouco como o Estado repousa na integração institucional das relações de poder”<sup>41</sup>.

Segundo mostramos acima, esta posição defendida por Foucault, ainda que seja absolutamente alheia à reflexão arendtiana, parece estar mais ou menos próxima da crítica de Habermas: onde ele sugere que é impossível excluir a análise da ação estratégica de uma problematização do poder moderno. Porém, Habermas poderia

objetar que “não é de forma alguma evidente que alguém possa ter condições de gerar poder legítimo só pelo fato de estar habilitado a impedir outros de realizarem seus interesses”<sup>42</sup>. Dir-nos-á que somente existe poder legítimo em circunstâncias peculiares (num processo coercitivo de comunicação) e que este deve ser gerado num mito que é alheio à ação estratégica, tanto quanto é alheio à violência. Trata-se de reforçar a distinção arendtiana de poder e violência, referindo-se à distinção entre poder legítimo e ilegítimo. Como tentamos mostrar, é factível identificar o conceito arendiano de “poder” com o conceito foucaultiano de “resistência”. Será então factível pensá-lo também como “poder legítimo”, pois para Foucault, com mais certeza que para outros autores, é necessário que a resistência tenha a mesma forma do poder, que se estruture como ele, muito embora, não com a pretensão de submeter os outros a uma subjetividade que queremos impor, mas simplesmente com a intenção de tornar viável a pretensão de modelar-nos da forma mais bela possível.

De fato, esta última afirmação nos situa fora da genealogia. Nos escritos propriamente genealógicos deparamos-nos com uma incapacidade absoluta para pensar o fenômeno da resistência, pois esta é assimilada quase sem distinção à forma do poder que parece ter adquirido uma força inesperada, para reduzir-nos e modelar-nos, porém, sem permitimo-nos esclarecer de onde e para que emergem estes espaços efetivos e reais de fuga. A pergunta sem resposta era: por quê obstinamos em escapar das redes de um poder que circula através de nós mesmos, ao mesmo tempo em que nos transformamos em sujeitos?. Esta resposta só será dada mais tarde e, ainda que a genealogia afirme a efetividade da resistência, e só a partir das análises éticas que se pode entender essa figura sem sobreposição com as estratégias de poder. A ética é quem abre a possibilidade de pensar a resistência a partir de um ângulo que é inteiramente alheio à ação estratégica. É então quando se inicia a reflexão sobre isso que somos, sobre a íntima relação de eu comigo mesmo, através da qual me vinculo com os outros então, no momento de falar sobre ética, Foucault elegeu, como também elegeu H. Arendt, voltar até o pensamento grego.

Tal como afirmará Deleuze, é a partir da “vontade de Saber” que Foucault parece ter o sentimento de estar se fechando nas relações de força. Então, surge um novo eixo problemático: como transpor a linha, como sobrepassar as relações de força; e isto só poderá ser respondido nos dois últimos volumes da “História da Sexualidade”. Ali se propõe reduplicar a relação entre as forças, olhar para esse vínculo do eu consigo mesmo - a ética com a finalidade de recuperar um âmbito capaz de resistir, de subtrair-se, de fugir das redes de poder, capaz de “fazer com que a vida e a morte se voltem contra o poder”<sup>43</sup>. Foram os gregos os que inventaram essas tecnologias que produzem e modelam a existência, como se fosse uma obra de arte, os que estabeleceram as regras, a um mesmo tempo éticas e estéticas, para constituir modos ou estilos de vida. Eles geraram assim, formas de autoprodução do eu, que diferem e se opõem àquelas que os dispositivos de poder nos querem impor, formas históricas que nos falam de um diálogo com o diagrama de poder no qual se inscrevem..

Esse diagrama de poder falava somente da vida ativa dos cidadãos que compunham a **pólis**. Falava das relações simétricas de amizade e reciprocidade no tempo em que excluía do âmbito dos iguais as mulheres, os escravos, os trabalhadores e os enfermos (escravos de seu sofrimento). Para esses, foi reservado outro tipo de vínculo assimétrico e violento, que permitia demarcar de modo claro o espaço do privado e o espaço do público. Foucault, igual a Arendt? deteve-se a analisar esse espaço de diálogo gerado entre semelhantes, abrindo a possibilidade de formular uma questão: até onde é possível ampliar este âmbito de diferenças entre iguais, até onde e de que modo é possível estender este domínio da ação e do diálogo - o exercício da vida ativa. Deste modo, ambos puderam tematizar o âmbito da política a partir de uma perspectiva completamente alheia aos pressupostos políticos clássicos, preocupados com a soberania e o consenso. Ambos partiram de uma mesma certeza que Arendt enunciou com inusitada clareza. “se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”<sup>44</sup>, pois a exigência última da soberania é precisamente a de que é preciso renunciar a nossa liberdade em benefício de um suposto “bem comum”. Esta

negativa a repetir a análise política clássica exige, para Arendt, afirmar a validade do domínio da práxis, enquanto para Foucault, coincidindo com Habermas, exige que possam ser integrados os domínios da ação estratégica com o espaço ético da liberdade ativa e da resistência.

## CONTRA O ESTADO ADMINISTRADOR

A segunda crítica de Habermas a Arendt refere-se à separação, para ela taxativa, entre o âmbito do político e os sistemas administrativos que vinculam ao Estado com a esfera do econômico e do social. Os riscos de entender a política desse modo são muitos e, sem dúvida, já conhecidos. Todo o pensamento liberal caracterizou-se em divorciar os triunfos políticos das conquistas sociais e econômicas, com a inevitável consequência de desinteressar-se pelos fenômenos da assistência e do bem-estar. Porém, o certo é que H. Arendt parece estar menos preocupada com os riscos que acompanham, inevitavelmente, a um esquema liberal e restrito do político do que com as possibilidades de manipulação sobre os indivíduos que parecem surgir no estado de assistência. É por isso que Habermas pode dizer que Arendt insiste, com razão, “em que a superação técnico-econômica da pobreza não significa de forma alguma que a liberdade pública esteja assegurada em termos prático políticos”<sup>45</sup>. Pois, é justamente essa liberdade pública que se constrói através da comunicação entre iguais o que Arendt considera como a conquista própria da ação política.

É evidente que a crítica de Habermas é, neste ponto, incontestável. É evidente que Arendt nos enfrenta com uma limitação extrema da noção de política ao desvinculá-la artificialmente dos fenômenos sociais e econômicos. Acaso as lutas que aqui e ali se multiplicam em função da conquista de melhorias econômico-sociais não são, também, e ao mesmo tempo, formas de resistência, formas de exercício de um poder político legítimo? Eis aí em que os conceitos de poder e política de Arendt podem se tornar inaplicáveis e inoperantes. É, então, que Habermas sugere que nos desloquemos desde a teoria da ação até a teoria sistêmica. Para ele, as questões relativas ao

Estado administrador podem ser melhor tematizadas por referência ao esquema teórico parsoniano, pois, ao circunscrever e limitar o âmbito do político, “e com seu aparelho conceitual restrito à teoria da ação, Arendt coloca-se numa posição inutilmente desvantajosa, com relação às análises sistêmicas habituais hoje em dia”<sup>46</sup>.

Entretanto, ainda que Habermas saliente esse limite do pensamento de Arendt, também reconhece, ao mesmo tempo, que a teoria sistêmica deixa de ser operativa na hora de dar resposta a essas questões que preocupam à teoria da ação comunicativa. E isto pode ser constatado, especificamente, na hora de tematizar a questão da “gestação” do poder legítimo”. A resposta sistêmica a esta questão limita-se a afirmar que: “a gestação do poder se apresenta como um problema que pode ser resolvido na medida em que a liderança política exerce maior influência sobre a vontade da população”. Isto é, para Arendt, simples e concretamente, o aumento da violência estatal e de suas estratégias manipuladoras. É assim que, ainda quando Parsons quer estabelecer uma distinção entre uma liderança sólida e construtiva (digamos legítima) e uma liderança ilegítima, não existe na sua teoria nenhum elemento para sustentar essa diferença que Arendt tentou clarificar, pensando no espaço do poder político legítimo como sendo derivado das estruturas “inatas de intersubjetividade”.

Como vimos, a teoria arendtiana do poder torna-se operativa só quando nos interrogamos a respeito da legitimidade de sua origem, porém, parece deixar de ser útil quando se trata de tematizar a complexa estrutura administrativa que caracteriza os Estados modernos. Mais uma vez encontramos-nos com um argumento que também foi explicitado de modo semelhante por Michel Foucault, num artigo que tem o nome de: “A Governabilidade”.

Ali, Foucault tenta tematizar a relação estado-governo, traçando a genealogia de seu encontro e mostra que as funções que antigamente eram próprias, por um lado, do estado, e por outro, do governo de uma instituição ou de uma casa, começaram a superpor-se e a confundir-se, transformando o estado num instrumento administrativo de controle, cujo alvo principal é a população, cujo instrumento teórico é a economia política e cuja implementação só

pode ser assegurada pela existência de mecanismos de segurança policiais e militares confiáveis. Nesse texto, Foucault quis traçar a genealogia destas estratégias que possibilitaram que “o estado de justiça da idade média se torne um estado administrativo, a partir do século XVI e desde então, passe a estar, pouco a pouco, governabilizado”<sup>47</sup>.

É por isso que este autor pode considerar que o “importante para a modernidade, isto é, para nosso presente, não é tanto a estatização da sociedade mas, sim, a “governabilidade” que é interna e exterior ao estado”<sup>48</sup>. É só aí que a população começa a ser olhada “estatisticamente” e se converte num sujeito de necessidades e demandas que, ao mesmo tempo, se converte em um “corpo” a ser gerenciado. Foi assim que surgiram as grandes estratégias de bio-poder, tendentes a controlar a natalidade, a mortalidade, a saúde, a sanidade dos corpos e das instituições. Agora, a finalidade do estado parece ser a de garantir o bem-estar para sua população, acrescentando suas riquezas e diminuindo suas preocupações, porém sem que isto signifique acrescentar ou ampliar a margem de decisão, nem a margem de liberdade de cada um dos indivíduos que compõem esta estatística populacional.

Foucault levará esta análise ao limite e mostrará que estes novos saberes tão preocupados com o bem-estar da população, como a assistência social ou o saber médico, pressupõem e se fundam em estratégias efetivas de poder-violência. Aqueles saberes precisam, para assegurar seu exercício, de certos mecanismos mais ou menos eficazes para manipular os sujeitos que fogem da categoria médico-jurídica de “normalidade” com a finalidade de modelar sua vontade segundo metas precisas e socialmente eficazes.

Arendt empreende uma crítica implacável contra esses elementos da sensibilidade que são a compaixão e a piedade, pois no momento em que estes se tornam os motores da ação política, imediatamente geram sua contra-face: a hipocrisia e o domínio do terror. Um bom testemunho desta mutação, Arendt o encontrará na Revolução Francesa; momento em que se inicia uma reflexão teórica tendente a ampliar o domínio do estado e do político. É aí que o estado assume estas funções administrativas que hoje o caracterizam. “É

verdade que os assuntos sociais e econômicos haviam se insinuado no setor público antes das revoluções do final do século XVIII e a transformação do governo em administração, a substituição da gestão pessoal por medidas burocráticas e até mesmo a transmutação de leis em decretos, tinham sido as características principais do absolutismo. Mas, com a queda da autoridade legal e política e o advento da Revolução, era o povo quem estava no foco<sup>49</sup>. E foi justamente nesse momento em que o povo, com seu sofrimento e com sua abrumadora miséria, irrompe no âmbito do político, que se legitima o estado administrador. A revolução, então, muda seu objetivo: contra a tirania já não se reivindica a liberdade (a condição humana submetida pela práxis, mas sim, e após a glorificação do sofrimento, se reivindica o fim da escassez. Os direitos que justificam a luta já não são a dignidade e a participação efetiva, mas sim aqueles que falam do “vestuário, da alimentação e da reprodução da espécie”<sup>50</sup>. As urgentes carências às quais estava submetido o povo, aquelas que validavam o sentimento íntimo de compaixão, produziram em troca sua contra-face: a hipocrisia. E isso aconteceu no momento preciso em que as urgências sociais transformavam-se no motivo exclusivo da ação política.

É que, “dessa forma, o papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas sim libertar o processo vital dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se o objetivo”<sup>51</sup>. Desde então, o Estado Moderno promete o fim da escassez e da miséria; porém, esta promessa não cumprida fala de outra perda que, entretanto, não é reclamada: o fato de saber que o poder político legítimo já deixou de ser esse poder de criar instituições de liberdade capazes de quebrar as relações de opressão e sujeição que nos prendem a nossos semelhantes. Foucault soube mostrar como essas instituições de assistência que surgem depois da Revolução Francesa, conseguiram gerar mecanismos de controle e sujeição antes inimagináveis, em nome da segurança, do bem-estar e da assistência aos necessitados.

Diferentemente de Arendt, Foucault soube mostrar que essa conjunção entre o político e o administrativo própria dos Estados Modernos, foi capaz de tirar qualquer barreira nítida ou infranqueável entre o público e o privado, entre o estatal e o não-estatal. Pois para ele, é a própria governabilidade quem se considera ao mesmo tempo interna e exterior ao estado, como hoje se pode perceber nas estratégias policiais e manipuladoras dos mecanismos não estatais de assistência, como por exemplo, os seguros de saúde ou a segurança privatizada.

### A MANEIRA DE CONCLUSÃO

O certo é que nem Arendt nem Foucault podem opor ao estado administrador alguma proposta operativa que nos fale da possibilidade de quebrar as constrictões e as estratégias manipulatórias desses esquemas assistenciais, porém, que possam também abrir a possibilidade de enfrentar a velha questão da superação técnico-econômica da pobreza. A preocupação que compartilham os dois é a de poder assinalar os riscos implicados na aceitação passiva do moderno Estado de Bem-Estar, embora sem a formulação de estratégias alternativas capazes de ampliar o horizonte de exercício de nossa autonomia. É certo que Foucault nos adverte que ainda hoje predominam as lutas contra as mais variadas formas de submissão da subjetividade, e que seria um erro imaginar que as velhas lutas contra a dominação e a exploração desapareceram. Contudo, é necessário que nos questionemos sobre os motivos pelos quais essas lutas perderam sua força transformadora, e deixaram de existir como focos eficazes de resistência política.

Tanto Arendt quanto Foucault parecem ter excluído a preocupação pela superação da escassez do âmbito de sua reflexão teórica: a primeira, quando contrapõe o âmbito da necessidade ao espaço próprio da ação política, e, o segundo, quando desatende as lutas contra a exploração e miséria. O certo é que ambos parecem ficar preocupados exclusivamente com certas formas pontuais de manipular aos outros, onde não fica nenhum lugar para essa violência

silenciosa que se exerce dia-a-dia, através dessas velhas e patéticas almas que são a miséria e a fome. A preocupação de Arendt parece ser semelhante à de Foucault, os dois questionam a falta de operatividade de um Estado benfeitor que, perante a velha promessa não cumprida de garantir o bem-estar de sua população só se contenta em reforçar esses mecanismos capazes de assegurar sua sujeição.

Talvez seja por referência ao horizonte do possível e pela conseqüente necessidade de ser implacável com este presente no qual habitamos, que tanto Arendt quanto Foucault, preferiram correr o risco de pensar numa via que Habermas considera inviável para qualquer sociedade moderna. Acreditamos que é factível estender a crítica que Habermas faz a Arendt também a Foucault. Pois os dois pensavam que valia a pena refletir em torno de “uma instituição de liberdade pública, que independa da organização do bem-estar, a um processo radical de formação democrática da vontade que se abstenha de toda a repressão social”<sup>52</sup>. Ainda, correndo o risco de se posicionarem num caminho inviável para qualquer sociedade atual, Arendt e Foucault elegeram deter-se a pensar dentro da fenda desta impossibilidade. Ambos assumiram o risco de levar a crítica do presente até as suas últimas conseqüências. E ambos elegeram retornar ao pensamento grego para encontrar os instrumentos teóricos de uma crítica que conduzirá Arendt à afirmação da práxis, do diálogo e da ação como fundamento do poder legítimo; e que levará Foucault a encontrar na ética, entendida como “arte de viver”, um ponto de apoio para a construção dessas resistências que se levantam contra as mais variadas formas de submissão da subjetividade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) HABERMAS, Jürgen: “O Conceito de Poder de Hannah Arendt”, em B. Freitag e S. P. Rouanet (Comp.): “Habermas”, Ed. Ática, São Paulo 180. p. 100
- (2) *Ibidem* p. 102
- (3) BENTHAM, Jeremias: “El Panóptico”, ed. La Piqueta. Madrid 1983. p. 40
- (4) ARENDT, Hannah: “Vidas Políticas”. Taurus. Madrid 1980. p. 25
- (5) HABERMAS, op. cit. p. 103
- (6) SAVATER, Fernando: “La Humanidad en cuestión” em “La Herencia ética de la Ilustración”. Ed. Crítica. Barcelona 1991. p. 93

- (7) FOUCAULT, Michel: "Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber". Ed. Siglo XXI. Madrid. 1978. p. 115
- (8) Ibidem p. 116
- (9) Ibidem p. 117
- (10) FOUCAULT, Michel: "Poderes y Estrategias" em "Microfísica del Poder". Ed. La Piqueta. Madrid 1980. p. 172
- (11) HABERMAS, Jurgen: cit. op. cit. p. 103
- (12) Ibidem p. 109
- (13) Ibidem p. 107
- (14) FOUCAULT, Michel: "Por que estudiar el poder: la cuestión del sujeto" em "Materiales de Sociología Crítica". Ed. La Piqueta. Madrid 1986. p. 29
- (15) Ibidem p. 31
- (16) Ibidem p. 31
- (17) Ibidem p. 30
- (18) FOUCAULT, Michel: cfr. "Las Palabras y las Cosas". Ed. Siglo XXI. Madrid 1978.
- (19) FOUCAULT, Michel: "Foucault responde a Sartre" em "Saber y Verdad". Ed. La Piqueta. Madrid 1986
- (20) Ibidem p. 42
- (21) ARENDT, Hannah: "Vidas Políticas". op. cit. p. 30
- (22) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 109
- (23) Ibidem. cfr. p. 110
- (24) Ibidem p. 107
- (26) ARENDT, Hannah: "La Condicion Humana". Paidós. Barcelona 1993. p. 24
- (27) Ibidem p. 25
- (28) Ibidem p. 22
- (29) HABERMAS, Jurgen: cfr. op. cit. p. 104
- (30) Ibidem. 104
- (31) ARENDT, Hannah: "Que é Liberdade?" em "Entre o Passado e o Futuro". Ed. Perspectiva. São Paulo 1992. p. 213
- (32) ARENDT, Hannah: "La Condición ... op. cit. p. 200
- (33) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 110
- (34) Ibidem p. 112
- (35) ARENDT, Hannah: "Da Revolução". Ed. Ática. São Paulo 1990. p. 218
- (36) Ibidem p. 221
- (37) Ibidem p. 112
- (38) Ibidem p. 112
- (39) Ibidem p. 104
- (40) FOUCAULT, Michel: "La Voluntad de ..." op. cit. p. 119
- (41) Ibidem p. 116
- (42) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 112
- (43) DELEUZE, Gilles: "Pourparle". Ed. Minuit. Paris 1990 p. 243
- (44) ARENDT, Hannah: "Que é Liberdade?" op. cit. p. 212
- (45) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 109
- (46) Ibidem p. 113

(47) FOUCAULT, Michel: "La Gubernamentalidad" em "Espacios de Poder". Ed. La Piqueta. Madrid. 1981 p. 25

(48) Ibidem p. 25

(49) ARENDT, Hannah: "Da Revolução" op. cit. p. 72

(50) Ibidem p. 48

(51) Ibidem p. 51

(52) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 110

**LA ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN  
OBJETIVA  
(UN ESTUDIO SOBRE LA NOCIÓN POPPERIANA DE  
ANÁLISIS SITUACIONAL)**

**Gustavo A. CAPONI**

Departamento de Filosofia/CFH  
Universidade Federal de Santa Catarina

**ABSTRACT:**

In **The Open Society and its Enemies** and in **The Poverty of Historicism** Popper argues for the idea that there is no essential methodological distinction between human and natural sciences. Each of them, he claims, endeavours to elaborate and test causal explanations of the phenomenal world. However, in later writings, he revises this viewpoint. The very notion of "situational (or logical) analysis", which had been previously introduced to characterise a simple heuristic device employed in the elaboration of explanations of human actions, is more and more identified with the notion of "objective understanding". Such a notion is thought of as referring to the method which is peculiar to human sciences. My aim here is to show that the peculiarity of this method lies in the fact experience is no longer investigated by means of "the principle of causality"; rather, it is investigated by means of what Popper calls "the principle of rationality" or "the principle of the adequacy of actions"

**RESUMEN:**

En **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** y **La Miseria del Historicismo** Popper defiende la idea de que no hay ninguna

diferencia metodológica esencial entre ciencias humanas y ciencias naturales. Cada una de ellas, nos decís, procura construir y contrastar explicaciones causales de los fenómenos que estudian. Pero, en escritos posteriores, esa posición es revista y, la misma noción de "análisis (o lógica) situacional" que inicialmente había sido propuesta para caracterizar un mero recurso heurístico usado en la construcción de explicaciones de la acción humana, comienza a ser identificada con la de "comprensión objetiva"; y esta aludiría al método propio de las ciencias humanas: un método cuya peculiaridad consistiría (según queremos mostrar) en que, en el marco del mismo, la experiencia ya no es interrogada en los términos propuestos por el principio de causalidad sino en función de lo que Popper denomina "principio de racionalidad" o "principio de adecuación de las acciones".

#### RESUMO:

Em **A Sociedade Aberta e seus Inimigos** e **A Miséria do Historicismo** Popper defende a idéia de que não há nenhuma distinção metodológica essencial entre as ciências humanas e as naturais. Cada uma delas, segundo ele, esforça-se por elaborar e contrastar explicações causais dos fenômenos que estuda. Entretanto, em trabalhos posteriores, tal posição é revista. A mesma noção de "análise (ou lógica) situacional", que fora inicialmente proposta para caracterizar um mero recurso heurístico usado na elaboração de explicações das ações humanas, começa a ser identificada com a noção de "compreensão objetiva". Tal noção referir-se-ia ao método próprio das ciências humanas. O meu objetivo aqui é o de mostrar que a peculiaridade de tal método reside no fato de que a experiência não é mais interrogada na base do "princípio de causalidade", mas sim na base do que Popper denomina "princípio da racionalidade" ou "princípio da adequação das ações".

#### PRESENTACIÓN

La noción de "Análisis (o Lógica) Situacional" aparece, o se insinúa, en distintos momentos del corpus popperiano sin nunca

recibir un tratamiento detallado y sistemático. Con todo, y pese a su carácter fragmentario y oblicuo, las referencias y comentarios formulados por Popper en relación a la misma nos permiten considerarla como una clave plausible para, desde la propia perspectiva metodológica falsacionista, entender ese “modo histórico de interrogar los fenómenos” que tantos autores - desde Droysen y Dilthey, pasando por Collingwood y Von Mises, y llegando hasta Habermas y Von Wright (y aún partiendo de presupuestos epistemológicos claramente diferenciados) - han coincidido en señalar como aquel que define a las ciencias humanas y las distingue de las ciencias físico-matemáticas.

Pero, aún cuando nuestro objetivo no sea otro que mostrar como, por el recurso a esa noción, Popper pretendió reformular la clásica distinción entre “comprensión” y “explicación” de un modo tal que permitiese pensar a las ciencias humanas dentro de los marcos metodológicos propios de su filosofía de la ciencia; también es preciso reconocer que esa intensión, no solo nunca fue claramente planteada, sino que, además, quedó desdibujada tras las apelaciones que este autor siempre hizo a la (por él así denominada) “unidad de método” que existiría a entre ciencias naturales y humanas. Y, por eso, hoy no podemos referirnos a esa posible clave falsacionista para entender el “modo histórico de interrogar los fenómenos” sin antes mostrar cómo fue que la misma pudo ir cobrando perfiles mas precisos en la medida en que, a lo largo de la evolución del propio pensamiento de Popper, la tesis relativa a la unidad del método científico fue debilitándose y tornándose en poco mas que una trivialidad.

Aludimos, concretamente, al largo periplo que va desde la postulación (en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos y La Miseria del Historicismo**) de un isomorfismo lógico entre los modos en que ciencias humanas y ciencias naturales intentan tornar inteligibles los fenómenos que unas y otras estudian; hasta la tímida insistencia en que el método de toda disciplina científica, sea ella “natural” o “humana”, no es otro que el de no dejar de someter a la crítica y al examen experiencial a todas y a cada una de las alternativas de solución que se proponen para los problemas que en ella se suscitan.<sup>1</sup>

Pero, si bien nuestro trabajo será en gran medida un recorrido por ese desplazamiento conceptual operado en el propio desarrollo de la reflexión metodológica popperiana, el mismo tampoco podrá limitarse a una exégesis de lo dicho. Sin reservarnos el derecho de anteponer lo que Popper **hubiese** podido decir por sobre lo que efectivamente dijo, esta tentativa de elucidar una concepción falsacionista de la “comprensión” sería estéril y no podría ir más allá de la constatación de algunas contradicciones y confusiones en el discurso de nuestro autor. Preferimos, por lo tanto, dejar a estas como precario punto de partida y no como pobre conclusión.

## POPPER Y EL PROBLEMA DE LA EXPLICACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS

Por lo menos nominalmente, Popper siempre suscribió a la clásica distinción neokantiana entre ciencias generalizadoras o teóricas y ciencias históricas. Así, tanto en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** como en **La Miseria del Historicismo** (pero fundamentalmente en este último caso) sus referencias a la unidad del método científico se ordenan en virtud del tratamiento dado a tal distinción. Es decir: por un lado, se examina la posibilidad de que existan diferencias metodológicas significativas entre ciencias humanas teóricas tales como, supuestamente, lo serían la economía y la sociología<sup>2</sup> y ciencias naturales del mismo tipo (como la física, la química y la fisiología); y, por otro lado, e hace algo similar en relación a las ciencias históricas humanas y naturales.

En tal sentido, y en lo atinente a las ciencias teóricas en general, Popper nos dirá que las mismas (sean ellas humanas o naturales) no siguen otro método que aquel que él denomina “método hipotético deductivo” o “Método de Hipótesis”.<sup>3</sup> Pero, la caracterización que de tal método se nos propone excede en mucho a la inocente afirmación de que, tanto en ciencias humanas como en ciencias naturales, lo único que podemos hacer es arriesgar y contrastar conjeturas siempre injustificables; y lo que se nos dice es que tal

método “siempre consiste en ofrecer una explicación causal, deductiva y en experimentar por medio de predicciones”.<sup>4</sup>

La idea, en definitiva, es que tanto las ciencias humanas teóricas como sus semejantes naturales no persiguen otra finalidad que la construcción y la evaluación de explicaciones causales cuya estructura lógica queda perfectamente representada por aquel modelo “nomológico deductivo” de explicación expuesto ya en la **Lógica de la Investigación Científica**. En esta obra, recordemos, se nos decía que “dar una explicación causal de un acontecimiento quiere decir deducir un enunciado que lo describe a partir de las siguientes premisas deductivas: una o varias leyes universales y ciertos enunciados singulares - las condiciones iniciales -”<sup>5</sup> y es ese mismo modelo de explicación (y predicción) el que será propuesto en **La Miseria del Historicismo**<sup>6</sup> para caracterizar ese “método hipotético deductivo” o “método de hipótesis” supuestamente común a todas las ciencias teóricas.

Pero lo curioso de todo esto es que, salvo ciertas vagas e insuficientes alusiones al uso de modelos en economía<sup>7</sup> como las que encontramos en aquella última obra, en ningún momento Popper intenta mostrarnos como es que ese “modelo nomológico deductivo de explicación” o ese “método hipotético” funciona o podría funcionar en alguna de esas putativas ciencias humanas de carácter teórico; y, salvo la citación de esa supuesta ley de la socióloga del poder militar a la que se alude en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** (“Si de dos ejércitos con paridad de armas y jefes, uno tiene sobre el otro una tremenda superioridad en el número de hombres, deberá obtener siempre la victoria”<sup>8</sup>) tampoco se nos suministran ejemplos creíbles de enunciados legaliformes en base a los cuales construir explicaciones y formular predicciones sobre los fenómenos sociales. Siendo que esa laguna en la argumentación de Popper no solo afecta a su posición sobre las así llamadas “ciencias humanas teóricas” sino que también menoscaba su caracterización de las ciencias humanas históricas.

Es que, según la posición de nuestro autor en aquellos tiempos de lucha contra el historicismo, la única diferencia importante entre ciencias teóricas e históricas en general (sean ellas humanas o naturales) estribaba en algo así como una mera y simple diferencia de

“interés” que existiría entre los dos tipos de disciplinas<sup>9</sup>; y, según su perspectiva, unas y otras (es decir: ciencias teóricas e históricas) tendrían como objetivo común la construcción y la evaluación de explicaciones nomológico-deductivas de los fenómenos. Pero, mientras las ciencias teóricas se demorarían más en el establecimiento y en la contrastación de los enunciados legaliformes que componen tales explicaciones; las ciencias históricas estarían orientadas a la descripción pormenorizada y particularizada tanto del propio hecho a ser explicado (*explanandum*) como de las causas que (leyes mediante, claro) habrían conducido hasta él (es decir: las condiciones iniciales que, junto con los enunciados legaliformes o nomológicos, compondrían el *explanans* de una explicación). Es que, según nos dice el propio Popper:

Mientras las ciencias teóricas se interesan principalmente por la búsqueda y la experimentación de leyes universales, las ciencias históricas dan por sentadas toda clase de leyes universales y se interesan especialmente en la búsqueda y experimentación de proposiciones singulares. Por ejemplo, dado un cierto “*explicandum*” singular - un acontecimiento singular -, buscaran las condiciones iniciales singulares que (junto con toda clase de leyes universales, que seguramente serán de poco interés) explican ese “*explicandum*”. O también pueden experimentar una hipótesis singular dada, usándola, junto con otras proposiciones singulares, como condición inicial y deduciendo de estas condiciones iniciales (otra vez con la ayuda de toda clase de leyes universales de poco interés) algún nuevo pronóstico que pueda describir un acontecimiento ocurrido en el distante pasado y que puede ser confrontado con pruebas empíricas, quizá con documentos o inscripciones, etc.<sup>10</sup>

Digamos, entonces, que mientras “al teórico le interesa encontrar y contrastar leyes universales”,<sup>11</sup> “al historiador le interesa dar con descripciones de situaciones que tienen lugar en ciertas regiones espacio-temporales finitas - es decir, lo que hemos denominado condiciones iniciales específicas - y contrastar o confrontar su o adecuación o precisión”.<sup>12</sup> La diferencia fundamental entre

ciencias teóricas e históricas radicaría así en “la diferencia que hay entre sus diversos intereses o problemas”;<sup>13</sup> es decir: en la diferencia que hay entre lo que el historiador y el teórico consideran problemático y digno de discusión.<sup>14</sup> Y de ahí la insistencia de Popper en el escaso interés que revestirían las leyes universales a las que se recurriría en la explicación histórica: esa falta de relevancia se debería mas al hecho de que las mismas no constituyen el foco central de la indagación (i.e, discusión) histórica, que a la trivialidad que, en ocasiones (y sobre todo en el caso de las ciencias humanas) Popper les atribuye.<sup>15</sup> Por lo demás - esto es: si dejamos de considerar la cuestión pragmática relativa a esa divergencia de intereses que existiría entre el historiador y el teórico; y nos limitamos a analizar la estructura lógica de las respuestas que uno y otro dan a las preguntas que se plantean -, podemos concluir que, según nuestro autor, la explicación histórica y la explicación teórica guardan un isomorfismo análogo al que existe entre esta última y la predicción. Así, y siempre en la perspectiva de Popper, el procedimiento del teórico puede representarse en el siguiente esquema lógico:

$U_0$	$U_0$	$U_0$	...
$U_1$	$U_2$	$U_3$	...
$I_1$	$I_2$	$I_3$	...
-	-	-	
$P_1$	$P_2$	$P_3$	... <sup>16</sup>

Donde “ $U_0$  es (...) la ley universal, la hipótesis universal que está a examen”, siendo que la misma “se mantiene constante a través de las contrastaciones y se emplea junto con otras varias leyes  $U_1, U_2, \dots$  y otras condiciones iniciales diversas  $I_1, I_2, \dots$  a fin de derivar diversas predicciones  $P_1, P_2, \dots$  que pueden ser confrontadas con hechos observables reales”.<sup>17</sup> Mientras tanto, “el procedimiento del historiador se puede representar con el esquema siguiente:

$U_1$	$U_2$	$U_3$	...
$I_1$	$I_2$	$I_3$	...
$I_0$	$I_0$	$I_0$	...
-	-	-	
$P_1$	$P_2$	$P_3$	... <sup>18</sup>

Donde " $I_0$  es la hipótesis histórica, la descripción histórica que ha de ser examinada o contrastada"; siendo que la misma "se mantiene constante a través de las contrastaciones y se combina con diversas leyes (...)  $U_1, U_2, U_3, \dots$  y con condiciones iniciales correspondientes  $I_1, I_2, I_3 \dots$  para derivar diversas predicciones  $P_1, P_2, P_3, \dots$ , etc."<sup>19</sup>

Y una buena ilustración para este modo de entender las relaciones existentes entre conocimiento histórico y teórico podría ser encontrada en una comparación entre una disciplina como la geología histórica y otras tales como la física y la química: el investigador interesado en la deriva continental, o en un proceso orogénico cualquiera, se ocupa en formular y en testar hipótesis relativas a sucesiones de acontecimientos específicos sin por eso dejar nunca de presuponer que los mismos han tenido lugar y se han concatenado en virtud de leyes físicas o químicas que él no se ocupará en discutir pero tampoco se permitirá desestimar o ignorar.

Pero, si lo que nos interesa es entender los procedimientos del investigador ocupado en reconstruir y comprender las tortuosas y desprolijas tramas de la historia humana, el esquema de Popper - tal como lo dijimos mas arriba - de poco nos sirve: si no hemos podido individualizar ese conocimiento nomológico que constituiría a disciplinas teóricas tales como la sociología y la economía; mal podremos entender como es que el mismo sería utilizado en el estudio de la historia social o económica. Y de hecho, en aquella conferencia de agosto de 1948 en donde Popper presentó su comparación entre ciencias teóricas e históricas en base a los esquemas citados poco mas arriba, las referencias que a esas ultimas se hacen no envuelven, en ningún momento, cualquier alusión específica a las ciencias humanas.

Es cierto, de todos modos, que en otro texto de esa misma época,<sup>20</sup> Popper insiste en aproximar los "métodos" de las ciencias naturales y las ciencias sociales; pero allí, en lugar de aludir al uso, en ambos tipos de ciencias, de enunciados nomológicos, nuestro autor prefiere referirse, simplemente, a "predicciones condicionales".<sup>21</sup> Y, si bien es verdad que la función que se les adjudica a estas ultimas es análoga a la que las leyes cumplian en el esquema propuesto en la **Lógica**..., resulta también significativo que Popper prefiera utilizar un

concepto claramente mas amplio y flexible que el de “enunciado legaliforme”. Pensemos, en este sentido, que aún cuando todo enunciado de este ultimo tipo constituya una predicción condicional (es decir: “afirman que ciertos cambios (...) están acompañados por otros cambios (...)”;<sup>22</sup> no cualquier predicción condicional constituye una ley. Una afirmación como “si mi marido se entera, me mata” es una predicción condicional que no presenta ninguna de las notas que el propio Popper siempre apuntó como inherentes a un genuino enunciado nomológico; es decir: ni es un enunciado estrictamente universal, ni deja de referirse a una clase concreta de objetos con una ubicación espacio temporal definida.<sup>23</sup>

De cualquier manera, y mas allá de esos indicios que, tal vez, ya preanuncien una posterior revisión de las tesis sobre ciencias sociales defendidas en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** y en **La Miseria del Historicismo**, es innegable que, en tales obras (y pese al reconocimiento de la distinción entre ciencias generalizantes y ciencias históricas en el que allí se insiste), Popper asume un claro “monismo metodológico” que aproxima sus posiciones a las de autores como Comte o Mill<sup>24</sup> e invita a contraponerlas con las de otros como Dilthey, Windelband y Rickert; y es por eso también que, en lo atinente a las ciencias humanas en general, y a la historia en particular, las ideas de nuestro autor han sido siempre emparentadas a las de Hempel y contrapuestas a las de Collingwood o Dray.<sup>25</sup>

Sin embargo, las tesis que acabamos de exponer no constituyen, ni por aproximación, la última palabra de Popper sobre las ciencias sociales. Así, treinta años después de la publicación de **La Sociedad Abierta sus Enemigos** y en ocasión de escribir su célebre **Autobiografía Intelectual**, nuestro autor se referirá a la polémica generada por los puntos de vista sobre la explicación histórica que allí y en la **Miseria del Historicismo** se exponen, diciendo que él nunca había considerado aquel análisis de la cuestión como demasiado importante y que, en contrapartida, lo que él consideraba importante - esto es: la idea de análisis situacional “necesitaria aún unos cuantos años para madurar”.<sup>26</sup> Mientras tanto, nos dice Popper, “la tesis que no era importante (...) ha ayudado, bajo el nombre de “el modelo deductivo”, a generar una voluminosa literatura”.<sup>27</sup>

Pero, esa confusión de la que Popper se queja en **Búsqueda Sin término**, tal vez pueda entenderse en función de que, en aquellos escritos, la “lógica situacional” o “método cero” era (vagamente) presentada sólo como un recurso metodológico posible (aunque tal vez muy importante y con certeza distintivo de las ciencias sociales) en base al cual construir explicaciones nomológico causales de la acción humana; y esto se patentiza cuando, en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos**, leemos que:

“La mayor parte de las explicaciones históricas hacen un uso tácito, no tanto de las leyes sociológicas y psicológicas triviales, sino de lo que llamamos (...) la ‘lógica de la situación’; es decir, que además de las condiciones iniciales que describen los intereses y objetivos personales y demás factores de la situación (...) suponen tácitamente, a modo de primera aproximación, la ley general trivial de que las personas cuerdas actúan, por lo común, en forma más o menos racional”.<sup>28</sup>

De ese modo, y sobre todo si pasamos por alto el hecho de que Popper no se demora en ninguna precisión relativa a la forma o al contenido de esa ley general ni tampoco hace nada semejante en relación al carácter de los “demás factores” que definen una situación; podemos decir que, en su perspectiva, el análisis situacional da lugar a un tipo peculiar de explicación nomológico-deductiva cuya estructura general sería esta:

Ley General sobre la racionalidad de la acción humana

EXPLANANS

Condiciones Iniciales (Descripción de la meta perseguida por el agente cuya acción queremos explicar y de otros elementos que definen la situación.

EXPLANANDUM: Descripción de la acción a ser explicada

Y, de hecho, si nos remitimos a ciertos textos de Popper que son de quince a veinte años posteriores a los hasta aquí considerados, encontraremos elementos que se prestarían para

mejorar esa presentación nomológico-deductiva del "análisis situacional". Pero, la verdad es que tales textos no serían otros que aquellos escritos y conferencias de los años sesenta en los cuales nuestro autor, habiendo "madurado" esa última noción (recordemos el pasaje de **Búsqueda Sin Termino** comentado poco mas arriba), esboza una caracterización del método de las ciencias sociales que, a diferencia de la hasta aquí examinada, se aproxima al dualismo metodológico inicialmente condenado, sin por eso renunciar a las exigencias del falsacionismo.

### Una Concepción Falsacionista de la Comprensión

El primero de los textos referidos no es sino aquel que constituyó la conferencia inaugural de la tan célebre como confusa "polémica sobre el positivismo en la sociología alemana" en la cual, además de Adorno y del propio Popper, también terciaron autores como Dahrendorf, Albert y Habermas; y el mismo, como se recordará, se compone de veintisiete tesis en las que, además de resumir sus posiciones epistemológicas más generales y fundamentales, nuestro autor esboza algunas ideas relativas a la especificidad metodológica de las ciencias humanas. Con todo, esta última cuestión solo es discutida en las últimas seis (o aún en las últimas tres) tesis; siendo que todas las anteriores se ocupan, en general, de temas que dicen tanto al respecto de las ciencias humanas como al respecto de las ciencias naturales. Y en estas, incluso en lo atinente al modelo nomológico-deductivo de explicación, parece insistirse en el monismo metodológico de **La Miseria del Historicismo**.

En cambio, ya en la tesis XXIV, las cosas toman otro rumbo. Habiendo dedicado las tres tesis anteriores a discutir y a afirmar la primacía y la autonomía de la sociología en relación a la psicología; en esta, Popper habrá de afirmar que: "La Sociología es también autónoma en un segundo sentido, es decir, en el sentido de ser lo que a menudo se ha llamado 'sociología comprensiva'".<sup>29</sup> Y, así la idea de "comprensión" (Verstehen), que había sido explícitamente impugnada en el apartado octavo de **La Miseria del Historicismo**, es rehabilitada en el discurso popperiano sin que medie ninguna revisión

explícita de las posiciones anteriores. Comienza a perfilarse de ese modo lo que James Farr habrá de llamar “Popper’s Hermeneutics”.<sup>30</sup>

Se trata, con todo, de un primer atisbo bastante confuso en donde, sin mayores precisiones y tal vez aludiendo a los trabajos epistemológicos de Von Mises, Popper nos dice que “la investigación lógica de los métodos de la economía política lleva a un resultado aplicable a todas las ciencias de la sociedad”,<sup>31</sup> y, ese resultado “evidencia que hay un método puramente objetivo en las ciencias sociales al que cabe muy bien calificar de método objetivamente comprensivo o de lógica de la situación”.<sup>32</sup>

Como podemos constatar, la misma idea de “Análisis (o Lógica) Situacional” que en los escritos de los años cuarenta había sido usada para aludir a un putativo recurso metodológico que facilitaría la construcción de explicaciones nomológicas en ciencias humanas, aparece ahora homologada a la propia noción de “comprensión”. Y es que, según Popper parece proponernos en estas balbuceantes tesis sobre las ciencias humanas, “comprender” una acción individual (este y no otro sería el objeto privilegiado de tal operación conceptual) “consiste en analizar la situación de los hombres que actúan lo suficiente como para explicar su conducta a partir de la situación misma”,<sup>33</sup> es decir: mostrando como, dada una cierta “ecuación” entre las metas del agente, sus valores y las informaciones con que cuenta, el curso de acción por él escogido puede ser considerado como el más indicado, el más oportuno o el más adecuado para resolver la situación-problema en la que el mismo se encuentra. Así, ante una acción satisfactoriamente analizada en estos términos, el historiador o el sociólogo podrían decir: “sin duda que mis objetivos y mis teorías son diferentes (a las de Carlomagno, por ejemplo); pero si hubiera estado yo en su situación - una situación analizada en estos y aquellos términos -, y teniendo en cuenta que la situación incluye objetivos y conocimientos, hubiera actuado, y también hubieras actuado tú, sin duda, de manera semejante”.<sup>34</sup>

Pero atención: “el método de análisis situacional es (...) un método individualista (...) pero no un método psicológico”.<sup>35</sup> “La comprensión objetiva radica en nuestra conciencia de que la conducta era objetivamente adecuada a la situación”;<sup>36</sup> y para llegar a ella es

preciso que esta última quede “analizada con la suficiente amplitud como para que los momentos de inicial apariencia psicológica - como, por ejemplo, deseos, motivos, recuerdos y asociaciones - hayan quedado convertidos en momentos de la situación”.<sup>37</sup> Así: “El hombre que alimenta tales o cuales deseos es convertido en un hombre cuya situación se debe a que persiga tales o cuales fines objetivos. Y un hombre con tales o cuales recuerdos y asociaciones es convertido en un hombre a cuya situación corresponde que venga objetivamente pertrechado de esta o aquella teoría o de esta o aquella información”.<sup>38</sup>

Con todo, y pese a que esos reparos en relación a cualquier fundamentación “psicológica” de las ciencias humanas ya habían sido anticipados en el decimocuarto capítulo de **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** y en la trigésimo segunda sección de **La Miseria del Historicismo**, todavía en 1961, Popper aún carece de elementos conceptuales suficientes como para tornar realmente claro el modo en que esta usado la noción de “objetivo” y la forma en que la contrapone a la de “subjetivo” (o “psicológico”); y lo que le está faltando no es otra cosa que aquella distinción entre “pensamiento en sentido subjetivo” (es decir: el pensamiento entendido como proceso o fenómeno psíquico individual) y “pensamiento en sentido objetivo” (es decir, el pensamiento en tanto estructura pública institucional) que él mismo propondrá en algunos de los ensayos que componen **Conocimiento Objetivo**.<sup>39</sup>

Por eso, y aún cuando no quepa aquí una argumentación en favor de esa distinción (la misma tomaría demasiado engorrosa y extensa nuestra exposición), es necesario que, por lo menos, no demoremos en la tentativa de aclarar la naturaleza y los alcances de la misma; y, en tal sentido, lo que primero debemos apuntar es que, según Popper, esas dos acepciones de la palabra “pensamiento” no remiten, simplemente, a una demarcación entre meros modos de hablar, sino a una “distinción real” entre dos tipos de entidades o fenómenos. Así, si consideramos una frase pronunciada por alguien en el transcurso de una conversación (un fenómeno físico propio de lo que Popper llama Mundo I); siguiendo a nuestro autor, podremos distinguir entre la creencia, las imágenes mentales y los sentimientos de confianza o duda expresados en esa frase (fenómenos todos ellos

pertenecientes al Mundo II) y lo enunciados o teorías allí comunicados (estructuras estas que son propias del Mundo III): los primeros constituyen pensamiento en sentido subjetivo, y los segundos pensamiento en sentido objetivo. Las creencias, y las imágenes y sentimientos a ellas asociados, son meros estados o contenidos mentales subjetivos (es decir: privados); y los enunciados o teorías son estructuras o contenidos lógicos objetivos (es decir: públicos) que, por esa razón (y a diferencia de lo que ocurre con los contenidos mentales), pueden ser abordados y comunicados intersubjetivamente. Por eso, aún cuando no podamos compartir con otros las imágenes o representaciones mentales que asociamos a la teoría que acabamos de concebir; sí podemos, sin embargo, comunicarles su contenido lógico (es decir: aquello que entrará en consideración cuando discutamos su verdad). Y esto último es de central importancia para entender lo que podríamos caracterizar como el aspecto “puramente epistemológico” de la teoría objetivista de la comprensión propuesta por Popper.

Nos referimos, concretamente, a la idea de que tanto en las ciencias humanas como en las ciencias naturales, nuestras tentativas de comprender o explicar los fenómenos deben dar lugar a teorías (es decir: estructuras de Mundo III) que puedan ser intersubjetivamente comunicables y accesibles; y esto, en el caso de esa operación que llamamos “comprensión”, significa que el resultado de la misma, en la medida en que pretenda ser considerado científico, deberá consistir, no en un estado psicológico particular, sino en una hipótesis cuyo contenido lógico pueda ser evaluado por una comunidad de sujetos indefinidamente ampliable.<sup>40</sup> No se trata, sin embargo, de negar o de discutir que pueda existir un conocimiento privado e incommunicable (y, por lo tanto, “no científico”) del otro (tal vez la madre lo tenga en relación a su hijo recién nacido y los amantes el uno en relación al otro); sino de subrayar que, si tal conocimiento subjetivo existe, el mismo no podrá nunca ser considerado como punto de partida o de llegada de una indagación científica.

Pero, la idea de comprensión que Popper nos propone es “objetivista” no solo en lo que atañe al resultado de dicha operación; sino también (y he aquí lo que podríamos caracterizar como el aspecto

“ontológico” de esta concepción) en lo que respecta al tipo de fenómeno o entidad a la que la misma se dirige. La pregunta aquí es esta: “De que tipo de entidades hablan esas teorías que construimos para intentar comprender nuestras acciones?”; y la respuesta de Popper es clara: de entidades propias del Mundo III. Es que, al subrayar que la acción de un individuo debe ser comprendida, no en virtud de elementos subjetivos tales como motivos, deseos, expectativas, asociaciones o sentimientos, sino en función de elementos objetivos (léase: intersubjetivamente accesibles) tales como metas, teorías, informaciones, preferencias, y sistemas de valores o de normas socialmente instituidos; Popper nos está diciendo que el objeto de la comprensión en ciencias humanas lo constituyen contenidos de pensamiento en sentido objetivo y no estados de ánimo cuyo carácter íntimo o privado los tornaría tan intersubjetivamente inaccesibles o incomunicables como pueden serlo un dolor de muelas o un sentimiento de angustia. Y no confundamos, como Lakatos lo hizo, esa esfera del pensamiento, de la mente o (si se quiere) del espíritu objetivo (*objective mind*), con el mundo de las formas inteligibles postulado por Platón: el Mundo III no es un “*topos uranos*”, un orden ahistórico de virtualidades lógicas o conceptuales, es la trama de invenciones y artificios producidos por la mente humana y que, sin embargo, escapa a su control y aún a su conocimiento. El Mundo III es, en definitiva, el mundo de aquello que Cassirer llamó “*formas simbólicas*” (es decir: lo componen no solo teorías, argumentos y problemas; sino también valores, sistemas de normas y signos, herramientas, instituciones y obras de arte); y, por lo tanto, no es, como Lakatos creía, un interior y racional que se oponga a la accidentada historicidad exterior de nuestra cultura y de nuestra vida social: es, en todo caso, esa misma exterioridad.

Cuidémonos, por otra parte, de no cometer en relación a este segundo aspecto del “objetivismo” popperiano, un error análogo al que podríamos haber cometido en relación a aquel primer aspecto antes referido; es decir: no leamos en esta tesis de Popper más de lo que en ella hay. La misma, ni supone la negación de la existencia de cosas tales como fenómenos mentales (lo que implicaría negar la existencia de conocimiento o pensamiento en sentido subjetivo); ni se basa en nada semejante a los quisquillosos argumentos del segundo

Wittgenstein en relación a la imposibilidad de un lenguaje privado: el pensamiento de Popper siempre ha sido ajeno a ese tipo de extremos o de sofisticaciones, y su concepción objetivista de la comprensión solo se basa en la constatación de que cuando intentamos comprender la acción de otro no podemos (pero tampoco preciamos) hacer otra cosa que conjeturar sobre el carácter y el contenido objetivo de las metas, teorías, preferencias y sistemas normativos a los que su accionar obedece. Siendo que el modo en que dichos contenidos son vividos y sentidos por el propio agente queda aislado en la inaccesible intimidad de su subjetividad.

Se trata, en realidad, de una idea peligrosamente simple cuyo supuesto fundamental es el de que todos, o casi todos, los contenidos de nuestra vida anímica (inclusive aquellos que no están “embutidos” en entidades del mundo l) poseen (aunque sea virtual, parcial, indirecta y vagamente) un correlato formulable en términos de pensamiento en sentido objetivo; y que, por lo tanto, la operación de comprender puede ser entendida como limitada a un análisis, lo mas detallado posible, de esos correlatos. Lo demás (es decir: lo privado, lo vivenciado y sentido en la intimidad del sujeto) queda recluido en la esfera de lo incomunicable; y esto lo sabe el psicanalista que, en lugar de soñar lo soñado por el paciente, escucha un relato, un discurso, tramado en base a códigos, metáforas e imágenes que forman parte de un patrimonio socialmente construido e instituido.

Es cierto, de todos modos, que entre un vago y difuso sentimiento de miedo y una hipótesis (falsa o verdadera, fundada o infundada) relativa a algún peligro o amenaza, existe una brecha muy grande. Pero, de hecho, cuando afirmamos que alguien esta temeroso, no pretendemos sentir su miedo; sino que, simplemente, le atribuimos la creencia (falsa o verdadera, fundada o infundada) de que algún peligro o obstáculo amenaza, de algún modo, sus planes o su propia integridad.. Y, aunque multipliquemos y complejicemos indefinidamente nuestra descripción y caracterización de la naturaleza de ese miedo, la misma nunca dejará de ser una reconstrucción supersimplificada y superesquemática<sup>41</sup> de sus correlatos objetivos; es decir: nuestra tentativa de comprensión nunca dejará de ser una aproximación conjetural (indefinidamente perfectible y rectificable) a

un punto ideal que, tal vez, también sea un imposible lógico: el correlato objetivo completo y acabado de un contenido subjetivo.

Digamos, entonces, que (según Popper), el resultado (siempre parcial y revisable) de esa operación llamada "comprensión" o "análisis situacional" no es un estado o contenido anímico particular (en el cual, por ejemplo, seríamos capaces de sentir o vivenciar lo mismo que aquel sujeto cuya acción queremos comprender); sino una reconstrucción conjetural e intersubjetivamente evaluable (es decir: una estructura teórica propia del Mundo III) de la "situación-problema" en el marco de la cual la elección de un determinado curso de acción pudo ser considerada como adecuada, útil u oportuna. Pero, dado que por "situación-problema" no entendemos otra cosa que las metas, las preferencias y las informaciones (falsas o verdaderas) que sobre su entorno y sus posibilidades contaba el agente cuya acción queremos comprender, podemos afirmar que el "análisis situacional" tiene como resultado una estructura de Mundo III (un contenido de pensamiento objetivo) que se refiere a otras estructuras de Mundo III (otros contenidos de pensamiento objetivo) que definen la situación (en este sentido: objetiva) del agente: "tal como él la veía".<sup>42</sup>

Por eso, puede decirse que: "la actividad de comprender consiste esencialmente en operar con objetos del tercer mundo"<sup>43</sup>; siendo que esto queda claro en el modo en que Popper presenta y reformula aquel pasaje de **Idea de la Historia** en el cual, al analizar los procedimientos de un historiador que está estudiando el Código de Teodosio y pretende "comprender" determinado edicto de un emperador, Collingwood nos dice que, para tal menester, ese historiador...

"(...) tiene que representarse la situación que el emperador trataba de dominar, y tiene que representársela tal como el emperador lo hacía. Luego tiene que ver por su cuenta, tal como si la situación del emperador fuera la suya propia, la manera como podría resolverse semejante situación; tiene que ver las posibles alternativas, y las razones para elegir una con preferencia a las otras y, portanto, tiene que pasar por el mismo proceso que el emperador al decidir sobre ese caso particular. De esta suerte re-crea en su

propia mente la experiencia del emperador; y solo en la medida en que haga esto, tiene algún conocimiento histórico, en cuando distinto del meramente filológico del significado del edicto".<sup>44</sup>

Collingwood, nos dice Popper, "pone el acento en la situación de un modo muy semejante a como yo hago hincapié en lo que denomino situación problemática"<sup>45</sup> pero aún así, nos aclara, subsiste una diferencia fundamental:

"Collingwood deja bien claro que lo esencial al comprender la historia no es el análisis de la situación misma, sino el proceso que tiene lugar en la mente del historiador y que consiste en la evocación, en la repetición simpatética de la experiencia original. Para Collingwood, el análisis de la situación no es mas que una ayuda - aunque indispensable - para esta evocación. Mi punto de vista es diametralmente opuesto. Considero que el proceso de evocación psicológica no es esencial, si bien admito que algunas veces puede ser de utilidad para el historiador (...) **Lo que considero esencial no es la evocación, sino el análisis situacional**".<sup>46</sup>

Y este "no es mas que una conjetura histórica" que, en el caso que Collingwood propone y Popper discute, constituye una metateoría acerca del razonamiento del emperador";<sup>47</sup> es decir: constituye un contenido de conocimiento objetivo que, por estar "a un nivel distinto del razonamiento del emperador, no lo evoca, sino que trata de reconstruyendo razonada e idealmente, omitiendo elementos esenciales y, quizá, ampliándolos".<sup>48</sup> En definitiva, lo que el historiador "tiene que hacer no es evocar experiencias pasadas, sino disponer argumentos objetivos en pro y en contra de su análisis conjetural de la situación";<sup>49</sup> es decir: lo que el historiador tiene que hacer es ofrecer elementos documentales que apoyen o corroboren sus hipótesis sobre las metas, preferencias, e informaciones que, conjeturalmente, orientaban la acción de un determinado agente. Por otro lado, quien discorde con la conjetura propuesta no deberá invocar alguna suerte de repugnancia subjetiva por la misma; sino exhibir elementos documentales que la contraríen o proponer interpretaciones alternativas

de la evidencia documental ya presentada. Pero, al decir esto último, no estamos diciendo nada original; sino simplemente describiendo aquello que los historiadores hacen sin tener que apelar, en nuestra descripción, a ninguna "psicología de la comprensión".

Es cierto, de todos modos, que la presentación que Popper hace de Collingwood tal vez exagere o de demasiado relieve a los elementos subjetivos de la misma; y, en este sentido, cabe señalar que esa "interioridad" del hecho histórico, ese "pensamiento", que este último autor propondría como objeto propio de la historia, era menos un fenómeno psicológico que un contenido lógico más próximo aún de la noción fregeana de "gedanke" que de la popperiana de "Mundo III". Pero, lo que Popper critica de Collingwood es menos su concepción del objeto del conocimiento histórico que su caracterización subjetivista del tipo de conocimiento al cual el historiador debe llegar y de las operaciones involucradas en la prosecución de tal meta. Y no se trata de una cuestión trivial: la insistencia de Popper en el carácter objetivo del conocimiento histórico no solo nos permite entender al mismo sin apelar a una transnochada epistemología de las facultades cognitivas; sino que también nos da lugar a que lo consideremos como tan dable al control intersubjetivo (y en tal sentido "tan científico") como lo es nuestro conocimiento teórico (o explicativo) sobre la naturaleza.

## Un Modelo Lógico para la Comprensión

Pero, si la operación de comprender acciones puede ser caracterizada con independencia de cualquier apelación a procesos psicológicos o facultades intelectivas particulares, entonces también podemos pensarla y presentarla como un tipo de inferencia o argumento en donde de la descripción (conjetural) de ciertos "hechos" (como, por ejemplo, lo son las preferencias, las metas y las informaciones con que opera el agente) se infiere o se deduce una descripción de aquello que quiere ser comprendido. O dicho de otro modo: si la comprensión constituye una operación teórica análoga, semejante o, inclusive, idéntica a la explicación (es decir: si en ella no hay nada que no sea formular conjeturas y realizar algún tipo de inferencia lógica a partir de la mismas); entonces debe ser posible representarla con un

modelo lógico, no idéntico o semejante, por lo menos, análogo a aquel modelo nomológico deductivo (o de "Ley Cubriente") utilizado para mostrar la forma de toda genuina explicación causal. Y, si bien el propio Popper no se tomó el trabajo ni de presentar ni de sugerir, aunque mas no sea, un esbozo de como podría ser dicho modelo, otros autores (también interesados en una caracterización lógica o formal de la comprensión) si lo hicieron; siendo posible recurrir a sus diferentes resultados para, a partir de los mismos, esclarecer las tesis que aquí discutimos.

Tal sería el caso, por ejemplo, de Georg Henrik Von Wright. Este autor (basándose un poco en la vaga noción de "explicación racional" invocada por Dray y otro poco en las reflexiones de Elizabeth Anscombe sobre el silogismo practico aristotélico) propone un modelo de inferencia (inicialmente denominado "razonamiento practico" y mas tarde "explicación intencional")<sup>50</sup> que, según su propio decir, "viene a representar para la explicación teleológica y para la explicación en historia y ciencias sociales, lo que el modelo de subsunción teórica representa para la explicación causal y para la explicación en ciencias naturales".<sup>51</sup>

Se trata, sin embargo, de una estructura silogística muy simple (y por cierto bastante débil) cuya conclusión (c) es una descripción de la acción que queremos comprender o, en cierto sentido, explicar, y cuyas premisas son:

(A) Una descripción de las metas del agente cuya acción queremos entender (aquello que Von Wright llama intención"<sup>52</sup>) y

(B) Una descripción no solo de las informaciones y de las teorías; sino también de las pautas axiológicas a las que obedece la decisión de dicho agente (aquello que Von Wright engloba bajo el termino un tanto estrecho de "actitud epistémica"<sup>53</sup>).

Así, y siguiendo a Von Wright, podemos representar a ese razonamiento con el siguiente esquema:

- (A) "A tiene intención de p (e.g., ir mañana al teatro)
- (B) A juzga que a menos que q (e.g., reserve una entrada con antelación), no será capaz de p.
- (C) Por consiguiente, A da los pasos precisos para q."<sup>54</sup>

En el mismo, nos dice este autor, la intención y la actitud epistémica son aducidas “como determinantes de la acción del agente” (es decir: como constituyendo “conjuntamente una razón o fundamento - suficiente - para hacer q.”); y, en virtud de eso, la realización de q es presentada como formando parte, “a los ojos de A”, de las exigencias de la situación”.<sup>55</sup>

Con todo, no es preciso ni aludir a eventuales coincidencias terminológicas entre Popper y Von Wright, ni multiplicar las paráfrasis, las transposiciones y las analogías entre las nociones de “análisis situacional” y la de “explicación intencional”, para percibir la solidaridad y la proximidad que existe entre ambas; y, por ello, creemos que es lícito traducir el esquema de Von Wright en términos popperianos para, en función de eso, obtener lo que podríamos denominar “el modelo lógico fundamental del análisis situacional” o de la “comprensión objetiva”. Siendo que el mismo, si ya no es redundante explicitarlo, sería aproximadamente así:

- (A) La meta de A es p.
- (B) En base a las teorías, informaciones y pautas axiológicas de A, q es el mejor (técnicamente) y mas aceptable (moralmente) medio o recurso para lograr p.
- (C) .. A opta por (o intenta, o decide) realizar p.

Y no perdamos de vista, por favor, que este esquema, lejos de pretender representar (aún por aproximación) la forma de los procesos de pensamiento o de deliberación que se producen en la mente del agente cuya acción queremos comprender, solo nos presenta la estructura general de esas idealizaciones conjeturales que construimos para tornar inteligible dicha acción. Así, si veo que un amigo, pudiendo elegir solo entre una corbata gris y una negra, en el momento de completar su atuendo para una cena escoge la primera alternativa, puedo intentar comprender su opción en virtud de este razonamiento:

- (A) La meta de A es combinar correcta y sobriamente los colores de su atuendo
- (B) Según los criterios de “corrección” y “sobriedad” que (presumo) el comparte conmigo, la combinación gris-azul es superior a la alternativa

negro-azul; y según la información que (supongo) el maneja (ya que, según me consta, no es daltónico) su saco, su pantalón y su camisa (tal como puedo observar) son azules en distintas tonalidades.

(C) .. A solo podría optar por la corbata gris.

Pero, ese no tiene por que haber sido el “razonamiento” (es decir: el proceso de pensamiento en sentido subjetivo) de A. En realidad, lo mas seguro es que A no haya realizado ninguna deliberación y que su accionar haya sido casi “automático” o “instintivo”; y, sin embargo, eso constituye un argumento definitivo en contra de nuestra tentativa de comprensión. Es que, tal como Popper diría, la misma no se refiere a fenómenos de Mundo II sino a contenidos de Mundo III; decir: no intenta reconstruir escurridizos fenómenos psicológicos, sino explicitar metas, preferencias, teorías y pautas axiológicas bajo cuya consideración una decisión puede considerarse como adecuada. Pero, los intrincados, o tal vez obvios, mecanismos a partir de los cuales el propio agente se representó ecuacionó esos contenidos, queda definitivamente afuera del alcance de nuestra “comprensión objetiva” de su acción.

De todos modos, lo que aquí nos preocupa es menos el problema de las “condiciones de verdad” de nuestras tentativas de comprensión, que la cuestión relativa a la estructura y a los presupuestos de esa operación; y, si un esquema tan simple y claro como el aquí hemos presentado nos sirve para algo, no es tanto para dirimir esa cuestión sino mas bien para mostrarnos una dificultad que la misma envuelve y que hasta ahora no se nos había patentizado. Nos referimos al hecho que la idea popperiana de “comprensión objetiva” supone algo mas que la mera referencia a metas y pautas cognitivas o axiológicas del agente; y ese “algo mas” (ahora hasta parece una perogrullada decirlo) es la presunción de que toda acción responde, o se adecúa, a un marco de referencia constituido por tales pautas y metas.

Es que, cualquier tentativa de comprender una acción  $q$  en función de una meta  $p$  y de una actitud epistémica (y o axiológica)  $T$  (tal como la teoría de que sin realizar  $q$  no sería posible - o lícito - llegar a  $P$ ) parece suponer una premisa tácita  $R$  que, en una primera formulación, podría ser enunciada como lo hizo Jaegwon Kim: “si una

persona A desea P y cree que haciendo q lo conseguirá; entonces, ceteris paribus, hará q".<sup>56</sup> Aunque, si preferimos una formulación menos "subjetiva" o "psicologista" podemos, por lo pronto, optar por esta: "Siempre que un agente A escoge un curso de acción q es porque, en función de los elementos de juicio por él considerados, esa es la mejor alternativa para conseguir una meta p".

Pero, lo curioso de todo esto es que, llegados a este punto, parecería que hubiésemos caminado en círculo: salimos a buscar un modelo de inferencia alternativo al modelo nomológico-deductivo de explicación y, cuando creemos encontrarlo y nos disponemos a explicitar y describir su estructura, el mismo comienza a mostrar perfiles que lo asemejan (o hasta lo identifican) con el modelo cuya supuesta inadecuación había motivado nuestra búsqueda. Y cuando decimos esto es porque estamos pensando que esa premisa R podría no ser otra cosa que una formulación (un poco distorsionada por nuestra torpeza o algo menguada por nuestra pereza) de aquel enunciado nomológico L1 que, según Churchland, está implícito en nuestras explicaciones causales de la acción:

(x) ( $\phi$ ) (A) {Si [1] x quiere  $\phi$ , y

[2] supone que, en esas circunstancias, a es un medio para realizar  $\phi$ , y

[3] también supone que, en esas circunstancias, no hay otro medio disponible de realizar  $\phi$  igual o más aceptable que A, y

[4] x no tiene otra meta (...) que, en esas circunstancias, pueda desplazar su deseo de conseguir  $\phi$ , y

[5] x sabe como hacer A, y

[6] x puede hacer A,

entonces, [7] x hará A.<sup>57</sup>

Así, y siguiendo la línea de pensamiento que Churchland nos permite, podríamos llegar a concluir que, tanto la "explicación intencional" referida por Von Wright como la "comprensión objetiva" aludida por Popper, no son otra cosa que modos vagos, incompletos e inexactos de caracterizar cierto tipo peculiar (pero muy usual) de

explicación nomológico-causal cuya forma general sería, aproximadamente, esta:

**Ley universal:** L1

**EXPLANANS:**

**Cond. Iniciales (A):** descripción de la meta del agente (Cláusula [1] de L1)

**Cond. Iniciales (B):** descripción de las actitudes epistémicas, técnicas y axiológicas del agente (Cláusulas [2], [3], [4], [5] y [6] de L1)

**EXPLANANDUM: (C)** Descripción de la acción que queremos explicar (Cláusula [7] de L1)

Hasta parecería que, al fin y al cabo, la posición sobre la comprensión en ciencias sociales que Popper sugirió en los textos de los años sesenta no habría hecho más que empañar sus ya bien encaminadas tesis de los años cuarenta; siendo que, además, el modelo explicativo propuesto por Churchland serviría para abonar la idea, ya apuntada en **La Miseria del Historicismo**, según la cual el análisis situacional no debía ser considerado como otra cosa que un importante y, tal vez, ineludible recurso heurístico para construir genuinas explicaciones nomológico causales de la acción intencional. E inclusive, esta última opinión podría ser subsidiada por algunas de las consideraciones sobre el “principio de racionalidad” que Popper desarrolló en el último de sus textos metodológicos sobre ciencias sociales que aquí hemos de analizar, nos referimos, concretamente, a “La Racionalidad y el Status del Principio de Racionalidad”.<sup>58</sup>

### **El Status del Principio de Racionalidad**

Pero, es también en ese texto en donde podemos encontrar algunas claves para, aún sin dejar de atender a la dificultad planteada por la presunción de esa premisa tácita R a la que antes aludíamos, seguir pensando a la “comprensión objetiva” como una operación

teórica distinta e independiente de la explicación causal. En el mismo, y de un modo directo, Popper se pregunta por la existencia y la naturaleza de un principio tal que cumpla en la comprensión de la acción un lugar análogo al que las leyes ocupan en la explicación de los fenómenos naturales; y lo que responde es que ese principio existe y no es otro que el ya "conocido bajo el nombre de "principio de racionalidad".<sup>59</sup> Siendo que lo que el mismo afirmaría no es otra cosa que aquella premisa tácita R según la cual: "Los individuos obran siempre de un modo adaptado a la situación en que se encuentran";<sup>60</sup> entendiéndose, por supuesto, que los fines y las actitudes de tales individuos son los elementos que definen esa situación.<sup>61</sup> O como lo explica John Watkins: "Un individuo está inmerso en una situación-problema objetiva; tiene ciertos fines (...) o quizá un fin único, y hace una apreciación fáctica (que puede ser una apreciación errónea) de su situación problema. El principio de racionalidad dice que actuará de un modo 'apropiado' para su(s) fine(s) y apreciación situacional".<sup>62</sup>

La cuestión principal sin embargo, reside menos en la formulación de dicho enunciado que en la determinación de su estatuto epistemológico; y es atendiendo a eso que Popper habrá de caracterizarlo como "un principio casi vacío"<sup>63</sup> que, teniendo "poco o nada que ver con la afirmación de orden empírico o psicológico según la cual los hombres actúan siempre, o en general, de un modo racional",<sup>64</sup> "no desempeña el papel de una teoría empírica explicativa, o de una hipótesis contrastable."<sup>65</sup> Es que, cuando se trata de comprender la acción, lo que contrastamos y discutimos no es esa afirmación; sino nuestras conjeturas sobre las metas y las actitudes (epistémicas, axiológicas y técnicas) del agente cuya acción queremos comprender. Es decir: lo que sometemos a test y eventualmente rectificamos o eliminamos son las premisas A y B de la explicación intencional y no la premisa tácita R; y, por eso, Popper se permite decir que "lo que puede ser refutado por una contrastación empírica es nuestro análisis de una situación empírica concreta"<sup>66</sup> y el propio "principio de racionalidad".<sup>67</sup> O como, otra vez, lo explica John Watkins: "predecimos que una persona actuará de un cierto modo a partir de nuestra comprensión de sus fines y creencias situacionales

junto con el principio de racionalidad; y cuando no actúa así, no adherimos al principio de racionalidad y revisamos nuestras hipótesis acerca de sus fines y creencias".<sup>68</sup>

Y es así que este principio "no es tratado en las ciencias sociales como el sujeto de una categoría cualquiera de contrastaciones".<sup>69</sup> Estas, "cuando existen, sirven para juzgar un modelo determinado, un análisis situacional particular, del cual constituye parte integrante el principio de racionalidad";<sup>70</sup> y, por eso, "si la contrastación permite decidir que un cierto modelo es inferior a otro" (es decir: que una reconstrucción situacional es superior a otra) "debemos constatar que los dos modelos funcionan basados en el principio de racionalidad, de tal manera que tenemos ninguna posibilidad de someter a contraste el principio mismo".<sup>71</sup>

Claro que, llegados a este punto, cabría preguntarse si lo que Popper nos está diciendo no sería suficiente como para concluir, a la manera de Von Mises,<sup>72</sup> que el "principio de racionalidad" es un enunciado válido a priori. Pero, pese a que él mismo plantea la cuestión con la mayor claridad,<sup>73</sup> su respuesta será terminantemente negativa y se basará en la un poco desconcertante afirmación de que tal principio (inicialmente caracterizado como incontrastable y empíricamente irrefutable) no puede ser pensado como válido a priori porque, se hecho, es falso.<sup>74</sup> Y decimos que este argumento puede resultar algo desconcertante porque, al parecer, supondría la impensable posibilidad de dar con evidencia empírica que nos permitiría contrastar o, aún, refutar una afirmación que, según decíamos, es empíricamente incontrastable e irrefutable.

Sin embargo, al contra argumentar de esa manera, estaríamos pasando por alto que el plano en donde se desarrolla la reflexión de Popper no es lógico (es decir: no atañe a la forma y al contenido de los enunciados que componen nuestras teorías); sino metodológico: se ocupa de nuestros modos de proceder en relación a tales enunciados.<sup>75</sup> Y es en este último sentido que Popper dice que el "principio de racionalidad" no es refutable: lo utilizamos como un marco o una guía para formular y contrastar otras hipótesis sin que él nunca sea sometido a test; pero eso no significa que el mismo no sea en absoluto testable sino simplemente que nuestros modos de

tratarlo y usarlo excluyen la posibilidad de una contrastación directa. Es decir: "tratamos el principio de racionalidad como si fuera un principio lógico o metafísico que escapa a la refutación, infalsable o válido a priori. Pero esta apariencia es engañosa";<sup>76</sup> y, según Popper, surge de una "buena política" o "buena práctica metodológica"<sup>77</sup> que consiste en renunciar a acusar a dicho principio de cualquier dificultad empírica suscitada por nuestra reconstrucción situacional. Así ante cualquier evidencia empírica que pudiese venir a ser usada en su contra, lo único que estamos dispuestos a hacer es a modificar nuestras hipótesis sobre las metas y actitudes del agente; para, de ese modo, mantenerlo todavía como la base de nuestro análisis situacional. Y, según Popper, el principal argumento en favor de esa política radica en el hecho de que tales hipótesis sobre la situación concreta del agente cuya acción queremos comprender, son, por lo general, mucho más informativas y contrastables que el propio principio de racionalidad. En tal sentido, y como afirma John Watkins, "la política de adhesión al principio de racionalidad a la vista de predicciones refutadas puede ser justificada también desde un punto de vista refutacionista".<sup>78</sup>

"En cualquier ciencia se requiere usualmente un cuerpo considerable de premisas para que se puedan derivar lógicamente predicciones refutables. Generalmente, no será demasiado difícil reemplazar una premisa existente sin disminuir la refutabilidad empírica del sistema. Sin embargo, puede haber también premisas de las que parezca prácticamente imposible prescindir sin que disminuya seriamente la refutabilidad del sistema o sin que convierta incluso en un sistema incontrastable. A tales premisas se les puede llamar principios, es decir, componentes privilegiados que se consideran como irrefutables en interés de la refutabilidad de todo el sistema".<sup>79</sup>

Hasta podría decirse, incluso, que nuestro modo de proceder en relación al "principio de racionalidad" no es tan diferente al que, según Lakatos, seguimos en relación a esas hipótesis fundamentales de un programa de investigación científica que, por decisión

metodológica y para preservar el poder heurístico de dicho programa, mantenemos y conservamos frente a toda evidencia contraria a las mismas. Pero, este recurso a la "metodología de los programas de investigación científica" podría oscurecer el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre con los enunciados que integran el núcleo duro de los programas lakatosianos, el principio de racionalidad, según Popper y Watkins lo presentan, constituye el centro de una estrategia de indagación para la cual no existen alternativas plausibles a la vista; y, por eso, se hace difícil pensar en el surgimiento de evidencia empírica contraria al mismo: la (en apariencia) inocente y prudente idea de que el "principio de racionalidad" constituye una simple y muy general aproximación a la realidad que, sin ser estrictamente verdadera, permite y fomenta la construcción de modelos útiles en la explicación de la acción choca, de ese modo, contra la dificultad de que pueden ofrecerse ejemplos nítidos en donde, desechando el principio en cuestión, quepa preservar las hipótesis que describen la situación analizada.

En tal sentido, y como el propio Popper nos dice, "no debemos perder de vista que no podemos contrastar una teoría mas que en bloque, y que la contrastación consiste en encontrar la mejor entre dos teorías que pueden tener muchos elementos comunes"; pero, si en las ciencias sociales, como nuestro autor reconoce, el principio de racionalidad forma parte de todas (o casi todas) las teorías que podemos comparar,<sup>80</sup> no queda claro como es que pueden tener lugar instancias de contrastación en donde el mismo, dejando de ser un presupuesto de la propia discusión, pase a ser parte de aquello que esta siendo discutido. Es como si el principio de racionalidad fuese un marco indispensable, o un horizonte intransponible, para toda tentativa de comprender la acción; pero no en el sentido en el cual podría serlo un supuesto que por su trivialidad nadie pone en tela de juicio, sino mas bien como si se tratase de aquello que propone la forma o las pautas de toda discusión o indagación que, en relación al sentido de la acción, quepa plantear y desarrollar.

Pero atención: al permitarnos pensar de ese modo, ya no volvemos a considerar al principio de racionalidad en los términos propuestos en **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** (esto es: como

si fuese una suerte de enunciado nomológico, entre inexacto y trivial, al cual - tal vez por no contar con una alternativa mejor - siempre recurrimos en la explicación de la acción); y comenzamos a entenderlo como una genuina "máxima regulativa de la investigación social"<sup>81</sup> cuyo lugar en la comprensión de los asuntos humanos podría ser pensado como análogo al que, según Popper, el "principio de causalidad" ocuparía en la explicación de los fenómenos naturales.

Y cuando decimos esto no estamos aludiendo a otra cosa que al tratamiento que nuestro autor da a este último principio en **La Lógica de la Investigación Científica**. Allí, y en ocasión de presentar el "modelo nomológico causal" de explicación, Popper nos dice que, en el marco de una reflexión metodológica, no es necesario introducir ninguna afirmación relativa a la aplicabilidad universal de dicho modelo tal como lo sería un principio de causación universal entendido, sea como un enunciado empírico, sea como una regla relativa a la constitución de la propia experiencia;<sup>82</sup> sino que basta con aceptar la decisión o cláusula metodológica de que "no abandonaremos la búsqueda de leyes universales y de un sistema teórico coherente, ni cesaremos en nuestros intentos de explicar causalmente todo tipo de acontecimientos que podamos describir".<sup>83</sup>

Es decir: la metodología no solo no precisa de recurrir a una frágil o imposible justificación empírica (como las propuestas por Mill y Schlick) del principio de causalidad; sino que tampoco requiere de una fundamentación metafísica del mismo. Pero, cuando decimos esto último, solo pensamos en una trasnochada "ontología determinista" o, simplemente, "causalista", sino que también aludimos, en general, a cualquier tentativa de presentarlo, en virtud de argumentos trascendentales, como un principio constitutivo de toda experiencia posible. Sea este el caso de Kant y de su "segunda analogía de la experiencia"; como el del Wittgenstein del *Tractatus*, para quién: "lo que se puede describir puede ocurrir también, y lo ha de excluir la ley de causalidad es cosa que tampoco puede describirse".<sup>84</sup>

De lo que se trata, en resumen, es tanto de prescindir de cualquier tentativa de prometer el mundo de nuestras hipótesis causales (es decir: de garantizar a priori su inteligibilidad); como de eludir toda pretendida justificación de los eventuales, dudosos y

frágiles éxitos conseguidos en nuestros esfuerzos por explicar y predecir los fenómenos en términos nomológico-deductivos. Pero, si se evitan tales recursos no es tanto porque se los considera problemáticos, o, incluso, ilegítimos; sino más bien por considerarse que, en el marco de una reflexión metodológica, solo necesitamos de una norma que nos conmine a procurar una explicación causal aceptable para todo fenómeno natural registrado y observado. Siendo que, torpemente formulada, esa regla metodológica sería más o menos así:

“Dada la descripción (C) de un fenómeno X, se debe formular y testar un conjunto de hipótesis tal que contenga: (1) la descripción (B) de un otro fenómeno Y y (2) la formulación de enunciado nomológico no ad-hoc (A) que establezca una conexión deductiva entre X e Y, de modo tal que  $[(A.B) \rightarrow C]$ ”.

Pero, mucho más importante que dar con una formulación más o menos elegante o precisa de esa “máxima regulativa de la investigación experimental”, es percatarse de que la misma, lejos de pretender ofrecernos una guía para resolver problemas científicos, lo que hace es instituir la forma y el principio generador de tales problemas. Nos da, por decirlo de alguna manera, la pauta de lo que se espera que sepamos; pero no nos dice como saberlo. Nos propone, en definitiva, un modo de preguntar: aquel que es propio y definitorio de la ciencia experimental y que podríamos llamar “modo experimental o, aun, “modo nomológico-causal de interrogar los fenómenos”.

En el marco del mismo, y ante un hecho cualquiera, el científico ha de preguntarse bajo la mediación de que leyes, que causa lo produjeron; siendo que la respuesta que se espera de una pregunta semejante constituye lo que se denomina una explicación del fenómeno”. Pero claro: no siempre interrogamos a la realidad en términos nomológicos-causales; es decir: no siempre pedimos explicaciones de los fenómenos. En ciertas ocasiones, indagamos al mundo desde otra perspectiva; y, dejando de considerar a las cosas como efectos determinados por un marco de leyes naturales y una conjunción de condiciones iniciales, comenzamos a abordarlas como respuestas o soluciones a determinadas “situaciones-problemas”.

Siendo este el caso, por lo menos, de las ciencias humanas. En ellas ya no se atiende a esa misma regulativa (o decisión metodológica) que no exige explicar causalmente a los fenómenos; sino que se sigue el imperativo de una otra decisión metodológica que bien podríamos llamar "principio de racionalidad" o, aun usando otra expresión de Popper, "principio de adecuación de las acciones". Y el mismo, si se nos permite, podría ser formulado así:

"Dada la descripción (C) de un curso de acción q escogido por un agente A, se debe formular y testar un conjunto de hipótesis tal que contenga: (1) la descripción (A) de una meta P empíricamente imputable a A y (2) la enumeración (B) de un conjunto de informaciones, teorías, preferencias y pautas axiológicas, también atribuibles a A, bajo cuya consideración q podría ser pensado como la mejor (o mas correcta) alternativa disponible para conseguir p."

Pero atención: esta versión metodológica del principio de racionalidad ya no cumple ni la función de aquel L1 formulado por Churchland, ni tampoco la de aquella torpe e inexacta aproximación a lo real de la que Popper nos hablaba. Su papel no es el de completar la "explicación intencional explicitando una premisa tácita R que permitiría predecir una acción en virtud de hipótesis sobre metas y actitudes epistémicas; sino el de decirnos cual debe ser la forma de tal "explicación". Lejos de ayudarnos a "comprender", el principio de racionalidad nos dice en que consiste la comprensión y estipula que es lo que debemos saber para poder afirmar que hemos comprendido un cierto curso de acción. Por eso, si esta "máxima regulativa de la investigación social" no sirve como complemento del modelo de "explicación teleológica" propuesto por Von Wight, es simplemente porque su función es mostrarnos la forma y sancionar la suficiencia del mismo, al indicarnos que comprender no es otra cosa que conocer las pautas epistémicas y axiológicas bajo cuya consideración una acción puede ser pensada como adecuada a un cierto fin.

Siendo que, en este sentido, las analogías entre ambas formulaciones metodológicas de los principios de causalidad y racionalidad son obvias y saludables: la primera define la operación discursiva requerida para tornar inteligible un fenómeno natural y, de

ese modo, le marca el rumbo a la ciencia de la naturaleza; la segunda, por su parte, hace otro tanto con la operación requerida para tornar inteligible una acción y, de ese modo, marca el rumbo de las ciencias humanas. La primera, en suma, nos dice que es “explicar”; y la segunda, en cambio, nos dice que es “comprender”. Pero ninguna de las dos, insistimos, se propone como recurso para tales operaciones: ni el principio de causalidad refuerza la explicación, ni el principio de racionalidad completa la comprensión.

Notemos, además, como de ambas reglas se siguen, de un modo tácito, sendos criterios para evaluar la suficiencia de los elementos de juicio con que contamos para explicar los fenómenos naturales y para comprender la acción humana. Así, mientras en lo referente al primer caso, el principio de causalidad nos indica que aquello que aducimos para explicar un fenómeno debería ser suficiente para predecirlo; en lo referente al segundo caso, el principio de racionalidad parece decirnos que: “si el curso de acción efectivamente escogido por un determinado agente no se muestra adecuado a los objetivos y actitudes que hipotéticamente le imputamos; entonces, este último conjunto de hipótesis debe ser rectificado o complementado con información adicional. Y esto significa que, si comprendo una acción, entonces debo poder anticiparla. Siendo que mi dificultad para lograr esto último puede ser considerada como un índice de mi falta de comprensión.

Con todo, abundar en las analogías puede ser menos provechoso que llamar la atención sobre las diferencias entre las operaciones de comprender y explicar que estos principios permiten establecer. Así, y del mismo modo en que ya dijimos que el principio de racionalidad no debe ser considerado como un tipo peculiar (o precario) de ley científica, también debemos insistir en que la comprensión no debe ser entendida como una clase especial (tal vez “parcial”) de explicación causal: comprender no es determinar las causas (o aún los motivos o estímulos) que desencadenaron un comportamiento. Las metas, las teorías y las pautas axiológicas o normativas bajo cuya consideración una acción puede ser juzgada como “adecuada a la situación”, no son causa eficiente de la misma; y por ello no se requiere de ningún enunciado nomológico que las

vincule de modo necesario. La comprensión no exhibe una conexión causal sino teleológica; y era a eso que aludíamos cuando nos referíamos a esos contextos en donde la experiencia ya no es pensada en términos de relaciones (nomológicamente mediadas) de causa-efecto, y si en virtud del par "solución-problema".

Pero atención: ese desplazamiento en el modo de categorizar la experiencia tampoco debe ser pensado en términos de auxilio o de complemento. La comprensión no está llamada a completar, a socorrer, o, aún, a suplantar a la explicación causal cuando esta se enfrenta con fenómenos muy complejos o especiales: ambas operaciones responden a intereses diferentes, a dos modos distintos de interrogar los fenómenos; y una nunca puede servir para responder las preguntas que piden por la otra. Cuando dejamos de considerar un comportamiento en términos puramente físicos o fisiológicos (es decir: cuando dejamos de pensarlo como un movimiento o una reacción pasible de explicación) y comenzamos a entenderlo como una acción digna de comprensión, no es porque carezcamos de recursos para responder las preguntas del físico o del fisiólogo; sino porque las propias preguntas han cambiado. Lo que queremos saber, lo que ignoramos, ya no es lo mismo; y lo que ha cambiado es, antes que nada, la propia forma de nuestra interrogación: he ahí, pues, la primera y fundamental diferencia entre comprensión y explicación que aquí queremos presentar y subrayar.

Por fin, y retomando al juego de analogías entre los principios de causalidad y de racionalidad en el que antes nos demoramos, insistamos en el hecho de que los mismos permiten caracterizar y distinguir las operaciones de explicar y de comprender sin incurrir en disquisiciones relativas a la constitución de la propia experiencia. Al ser enunciados puramente metodológicos, estas "máximas regulativas" de la investigación experimental y social definen sendos procedimientos discursivos sin presuponer nada en relación a los objetos a que cada una se dirige: ni el principio de causalidad promete una naturaleza legaliforme y, portanto, explicable; ni el principio de racionalidad promete una humanidad racional y, por lo tanto, comprensible.

O dicho de otro modo: ninguno de los dos principios pretende garantizar la inteligibilidad del mundo o la pertinencia de

nuestras maneras de interrogarlo; y esto, en el caso específico del principio de racionalidad, significa que el mismo no responde, ni pretende reponder, a la pregunta “como es posible una ciencia humana?” Pero no podía ser de otro modo: la mera formulación de esa pregunta ya supone un optimismo epistemológico que es absolutamente ajeno al falsacionismo; es decir: supone logros y resultados incuestionables cuya condición de posibilidad sería preciso elucidar.

Recordemos, además, que, según nuestro autor, “ninguna teoría del conocimiento puede pretender explicar por que tienen éxito nuestros intentos de explicar las cosas”;<sup>85</sup> y esto, en el caso de las ciencias humanas, significa que ninguna tesis epistemológica (sea ella trascendental o metafísica) puede pretender explicar por que nuestras tentativas de comprender la acción parece del todo desafortunadas.

### **Comentario Final**

No cabría, sin embargo, concluir estas reflexiones sobre el modo falsacionista de entender la distinción entre explicación y comprensión sin señalar que la formulación metodológica del principio de racionalidad que aquí hemos propuesto, no solo sirve para definir esa operación que Popper denominó “análisis situacional” o “comprensión objetiva”; sino que también nos muestra la forma en que procede eso que nuestro autor denominó “ingeniería social”.

Recordemos, en este sentido, que, con ese termino, Popper alude a esas tecnologías que, en lugar de orientarse a la manipulación y control de fenómenos físicos, químicos o biológicos, se dirigen a la manipulación y control de instituciones. Pero estas, solo actúan y solo pueden ser modificadas y controladas en función de los individuos que en y por ellas actúan; y, por esa razón, cualquier tentativa de direccionar o de afectar de algun modo la estructura o el funcionamiento de las mismas, solo puede efectuarse modificando, reorientando y controlando la acción de tales individuos. Siendo que, tal como los economistas, los administradores, los expertos en marketing y los publicistas lo saben, eso se consigue de tres formas:

la primera es modificando la trama de actitudes epistémicas y de preferencias de los agentes cuyo modo de actuar se quiere modificar o controlar, la segunda es proponiendo alternativas de acción compatibles con tales actitudes; y la tercera es induciendo o imponiendo nuevas metas para la acción de tales agentes.

El ingeniero social, digámoslo entonces de un modo claro, tampoco piensa al mundo humano como una trama de estímulos y reacciones nomológicamente articuladas, sino que se dirige al mismo en función del marco propuesto por el propio principio de racionalidad. Es decir: supone que la acción humana siempre se adecúa a una situación resultante de metas, preferencias e informaciones; y es sobre o en base a estas que opera. Cabe afirmar, por lo tanto, que toda esa pléyade de saberes baconianos menores que hoy se dirigen a la gestión y al control de los mas diversos aspectos de la existencia humana, se estructura en función de una perspectiva compartida no solo con la economía sino tambien con las mas ilustres y académicas Geisteswissenschaften. Así y del mismo modo en que podemos distinguir un modo teórico (científico) y un modo **instrumental** (tecnológico) de la interrogación **experimental**; también es posible, y oportuno distinguir entre un modo teórico (científico) y un modo **estratégico** (tecnológico) de la interrogación **Histórica**.

Desterro, Primavera de 1995.

## NOTAS

(1) POPPER, Karl (1961)./ "**La Logica de las Ciencias Sociales**", in POPPER, K. et al. La Logica de las Ciencias Sociales, Grijalbo: Mexico, 1978. § 6.

(2) POPPER, Karl (1945). **La Miseria del Historicismo**, Alianza: Madrid, 1973. § 30.

(3) Ibid., p. 146.

(4) Ibid., p. 146.

(5) POPPER, Karl (1935). **La Lógica de la Investigación Científica**. Tecnos: Madrid, 1980. p. 57.

(6) POPPER, Karl (1945). **La Miseria del Historicismo**, op. cit., § 28 y § 29.

(7) Ibid., p. 156.

(8) POPPER, Karl (1945). **La Sociedad Abierta y sus Enemigos** (2<sup>a</sup> parte), Orbis: Buenos Aires, p. 427.

(9) Ibid., p. 426.

(10) POPPER, Karl (1945). **La Miseria...**, op. cit., p. 159.

- (11) POPPER, Karl (1948). "El Cubo y El Reflector: dos teorías acerca del conocimiento", en **Conocimiento Objetivo**, Tecnos: Madrid, 1974, p. 319.
- (12) *Ibid.*, p. 319.
- (13) *Ibid.*, p. 319.
- (14) *Ibid.*, p. 319.
- (15) Por ejemplo: POPPER Karl (1945). **La Sociedad Abierta y sus Enemigos**, op. cit., p. 427.
- (16) POPPER, Karl (1948). "El Cubo y el Reflector..." op. cit., p. 319.
- (17) *Ibid.*, p. 320.
- (18) *Ibid.*, p. 319.
- (19) *Ibid.*, p. 320.
- (20) POPPER, Karl (1948). "Predicción y Profecía en las Ciencias Sociales", en **Conjeturas y Refutaciones**. Paidós: Buenos Aires, 1967. p. 387 e ss.
- (21) *Ibid.*, p. 390.
- (22) *Ibid.*, p. 390.
- (23) POPPER, Karl (1935). **La Lógica de la Investigación Científica**, op. cit., § 13 y § 15.
- (24) POPPER, Karl (1945). **La Miseria del Historicismo**, op. cit., p. 145.
- (25) **Por ejemplo:** Georg H. von Wright (1971). **Explicación y comprensión**. Alianza: Madrid, 1980. p. 45. RICOEUR, Paul (1983). **Tempo e Narrativa** (vol. I); Papirus Editora: Campinas, 1994. p. 181. HABERMAS, Jürgen (1967). "La lógica de las ciencias sociales" en **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Ed. Tecnos: Madrid, 1988. p. 107 y ss.
- (26) POPPER, Karl (1974). **Busqueda sin Terminio**, ed. Tecnos: Madrid, 1977. p. 158.
- (27) *Ibid.*, p. 158.
- (28) POPPER, Karl (1945). **La Sociedad Abierta y...**, op. cit, p. 28.
- (29) POPPER, Karl (1961). **La Lógica de Las Ciencias Sociales**, op. cit., § XXIV.
- (30) FARR, James (1983). "Popper's Hermeneutics", **Philosophy of the Social Sciences**, vol. 13, n. 2 (june/83), p. 157-76.
- (31) POPPER, Karl (1961). **La Logica de las Ciencias Sociales**, op. cit., § XXV.
- (32) *Ibid.*, § XXV.
- (33) *Ibid.*, § XXV.
- (34) *Ibid.*, § XXV.
- (35) *Ibid.*, § XXV.
- (36) *Ibid.*, § XXV.
- (37) *Ibid.*, § XXV.
- (38) *Ibid.*, § XXV.
- (39) **Por ejemplo:** "Epistemología sin sujeto cognoscente" (de 1967) y "Sobre la teoría de la mente objetiva" (de 1968).
- (40) POPPER, Karl (1968). "Sobre la Teoría de la Mente Objetiva", en **Conocimiento Objetivo**, op. cit., p. 155.
- (41) POPPER, Karl (1961). "La Logica de las Ciencias Sociales", op. cit., § XXVI.
- (42) POPPER, Karl (1968). "Sobre la Teoría de la Mente Objetiva", op. cit., p. 169.
- (43) *Ibid.*, p. 157.
- (44) COLLINGWOOD, Rovin G. (1946). **Idea de la Historia**, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1986. p. 272.

- (45) POPPER, Karl (1968). "Sobre la Teoría de la Mente Objetiva", op. cit., p. 177.
- (46) Ibid., p. 177.
- (47) Ibid., p. 177.
- (48) Ibid., p. 177.
- (49) Ibid., p. 177.
- (50) WRIGHT, George H. Von (1976). "Réplicas", en Juha Manninen/Raimo Tuomela (editores). **Ensayos sobre Explicación y Comprensión**, Alianza: Madrid, 1980. 165.
- (51) WRIGHT, George H. Von (1976). **Explicación y Comprensión**, op. cit., p. 49..
- (52) WRIGHT, George H. Von (1976). "El determinismo y el estudio del hombre" en Juha Manninen/Raimo Tuomela (editores). **Ensayos...**, op. cit., p. 185.
- (53) Ibid., p. 186.
- (54) Ibid., p. 185.
- (55) Ibid., p. 186.
- (56) KIM, Jaegwon (1984). "Self-understanding and Rationalizing Explanations", **Philosophia Naturalis**, vol. 21, n. 2/4 (1984). p. 311.
- (57) CHURCHLAND, Paul (1970). "The logical character of action-explanations":. **The Philosophical Review** (1970), p. 221-222.
- (58) POPPER, Karl (1966). "La Rationalité et le statut du principe de rationalité", en **Les Fondements Philosophiques des Systemes Economiques**. Payot: Paris, 1966, p. 142 y ss.
- (59) Ibid., p. 144.
- (60) Ibid., p. 145.
- (61) Ibid., p. 145.
- (62) WATKINS, John (1970). "Racionalidad imperfecta", en R. Borges/F. Cioffi (editores). **La Explicación en las Ciencias de la Conducta**. Alianza: Madrid, 1974. p. 86.
- (63) POPPER, Karl (1966)., "La Rationalité et...", op. cit., p. 144.
- (64) Ibid., p. 144.
- (65) Ibid., p. 144.
- (66) Ibid., p. 144.
- (67) Ibid., p. 144.
- (68) WATKINS, John (1970). Op. cit., p. 87.
- (69) POPPER, Karl (1966). "La Rationalité et...", op. cit., p. 145.
- (70) Ibid., p. 145.
- (71) Ibid., p. 145.
- (72) MISES, Ludwig Von (1949-1966). **La Acción Humana** (Tratado de Economía). Union: Madrid, 1980. p. 64 y ss.
- (73) POPPER, Karl (1966). "La Rationalité et...", op. cit., p. 145.
- (74) Ibid. p. 145.
- (75) POPPER, Karl (1935). **La Lógica de la Investigación Científica**, op. cit., §6 y § 11; analizamos la cuestión en: Gustavo A. Capponi (1995). "Epistemología en clave institucional", Manuscrito, Vol. XVIII, nº 1 (CLEU/UNICAMP, abril 1995), p. 65-96.
- (76) POPPER, Karl (1966). "La Rationalité et...", op. cit. 146.
- (77) Ibid., p. 146.
- (78) WATKINS, John (1970). op. cit., p. 87.

- (79) Ibid., 89.
- (80) POPPER, Karl (1966). "La Rationalité et...", op. cit., p. 147.
- (81) FARR, James (1983). "Popper's Hermeneutics", op. cit., p. 172.
- (82) POPPER, Karl (1935). **La Lógica de La Investigación Científica**, op. cit., § 12.
- (83) Ibid., p. 59.
- (84) WITTGENSTEIN, Ludwig (1922). **Tractatus Logico-Philosophicus**, Alianza: Madrid, 1987, § 362 (Ver también: § 32 y § 6.36).
- (85) POPPER, Karl (1966). "El conocimiento como conjetura" en **Conocimiento Objetivo**, op. cit., p. 33-34.

# **CIVILIZAÇÃO E CULTURA: GÊNESE DE UM CONFLITO**

## **Elementos para re-pensar os diagramas da prática estatal moderna<sup>1</sup>**

**Fernando Juan Garcia MASIP**  
Universidade Federal da Bahia

### **RESUMO**

Diferentemente de Kant e Nietzsche, para quem há conflito entre os conceitos de cultura e civilização, para Freud os dois termos significam a mesma coisa. Além disto ele não vê o Estado como produto da civilização contra a cultura. O Estado é uma das instituições da cultura e, como tal, faz parte das forças que devem proteger o homem contra a natureza. Mas o Estado não realiza corretamente a sua tarefa de civilização na medida em que exige dos indivíduos muitos sacrifícios sem a compensação adequada. Neste sentido ele se alia àquelas forças que a cultura tenta coibir, a pulsão de morte e seus representantes, a pulsão agressiva e de destruição. Ele precisa, por conseguinte, ser reconduzido aos caminhos da Razão.

### **RÉSUMÉ**

Autrement que Kant et Nietzsche, qui voient des conflits entre les concepts de culture et de civilisation, pour Freud les deux termes signifient la même chose. En outre il ne voit pas l'État comme produit de la civilisation en opposition à la

culture. L'État est une institution culturelle et de cette façon il prend part aux forces qui doivent protéger les hommes contre la nature. Mais l'État n'accomplit pas sa tâche de civilisation à mesure que demande des individus beaucoup de sacrifices sans la juste compensation. En ce sens il s'allie aux forces que la culture cherche à reprimer, c'est-à-dire, la pulsion de morte et ses rejets, la pulsion agressive et la pulsion de destruction. Par conséquent il a besoin d'être reconduit aux chemins de la Raison.

O conflito entre os conceitos de **cultura** e de **civilização** foi, para Kant, um problema categórico-moral; para Nietzsche, uma questão de ética do desejável; e para o Freud do **Mal-estar na Cultura**, tal conflito inexistente. **Cultura** e **Civilização** são dois termos que, no entender deste último pensador, significam a mesma coisa.

Mas sempre foi deste modo? Os termos, propriamente ditos, possuem origens lingüísticas diferenciadas. Não só. Os termos pertencem a **Culturas** diferentes. Eles foram produzidos sob circunstâncias históricas e territoriais que buscavam significar experiências próprias e irreduzíveis.

E a questão do Estado está presente, de maneira significativa, no núcleo desse conflito.

## 1 - SÓCIO-GÊNESE DOS CONCEITOS DE CULTURA E DE CIVILIZAÇÃO

Norbert Elias, em sua obra **O Processo civilizacional**<sup>2</sup>, define o conceito de **civilização** como sendo expressão própria da "autoconsciência de Ocidente"<sup>3</sup>. Tudo aquilo que a sociedade ocidental moderna acredita ser, nos últimos três séculos, se condensa nesse conceito para diferenciar-se das sociedades mais primitivas. Porém Elias adverte que o conceito de **civilização** não tem o mesmo significado nas várias nações européias e nas diversas épocas históricas. Para as línguas inglesa e francesa, o conceito exprime o orgulho pela importância do papel das respectivas nações no progresso do Ocidente e da Humanidade. Já no alemão, o termo **Zivilisation** significa um valor secundário, vinculado a aspectos de exterioridade

ou de superficialidade da existência humana. O conceito forte em alemão é o de **Kultur**.

O conceito alemão de cultura faz sobressair as diferenças nacionais. Já o conceito de civilização, em contrapartida, atenua essas diferenças e acentua o que é comum a todos os homens para além das fronteiras nacionais ou territoriais. Na utilização do conceito de **Kultur**, Elias nos assegura que a nação que assim o utiliza é porque busca, repetidamente, reconstituir e consolidar sua identidade nacional também permanentemente submetida a reflexão e questionamento próprios. Conseqüentemente, o que estes conceitos põem em jogo são duas maneiras diversas de explicar a experiência espiritual e política de povos diferentes. O conceito de cultura, para os alemães, contém uma tradição e uma afetividade existenciais dificilmente transmissíveis para povos que possuem outro modo de se auto-definirem.

Segundo Elias pode-se procurar a oposição - na Alemanha - entre os conceitos de **Kultur e Zivilisation** no século XVIII. E é o próprio Kant que faz e define o teor desta oposição, no campo da reflexão filosófico-política.

Kant, no seu opúsculo **Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita** de 1784<sup>4</sup> afirma na sétima proposição que:

“Estamos **cultivados** em alto grau pela arte e pela ciência. Somos **civilizados** até em excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais.”<sup>5</sup>

Desse trecho Elias comenta como, para Kant, a **civilização** é sinônimo de boas maneiras. Inclusive o excesso desse cultivo civilizacional é propriamente superficial e secundário, no caso, para os alemães. Poder-se-ia afirmar que é um **galicismo, ou um maneirismo afrancesado**, o que muito desgostava à classe média alemã da época. O trecho de Kant prossegue da seguinte maneira:

“Mas falta ainda muito para considerar-nos **moralizados**. Com efeito, a idéia de moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso desta idéia, que se restringe apenas aos costumes no amor

matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a **civilização**.<sup>6</sup>

Vemos como, para Kant, o conceito de civilização está ligado a um efeito de ornamentação que tem como propósito guardar as aparências dos bons costumes. E isso não tem nada a ver com a moralidade propriamente dita. Pode-se ser imoral e civilizado, ao mesmo tempo. A moralidade é propriamente um valor **cultural**. Logo, oposto ao conceito de **civilização**.

O que é importante para o espírito alemão no dizer de Elias, é que o conceito de **Kultur** está ligado ao conceito de **Bildung**. Embora esta identificação não seja originária, pois os conceitos circulam antes do século XVIII de modo autônomo; posteriormente, eles vão se aproximando até se constituírem com um mesmo sentido significativo. A **Bildung**, segundo Elias, é traduzida como “formação ideal”, no sentido de realizações e de concretizações humanas, ou seja, culturais.

É interessante notar que, para Kant, o tema da **Bildung** aparece também, em outros trechos diferentes aos citados e comentados por Elias. É que a proposição sétima trata de como uma **comunidade** se dá sua própria constitucionalidade, ou seja, sua própria formação ideal. Para Kant a **Bildung** (a formação) dos cidadãos se produz depois de uma longa preparação interna das comunidades particulares. Uma preparação **moral**, evidentemente, e que somente será alcançada com uma constituição que seja a expressão da liberdade moral do conjunto dos indivíduos. Ora, esse ápice da formação moral e política da sociedade civil é **Kultur**. E não civilização. Pois a civilização, como já apontamos, é tudo aquilo que para Kant não seriam mais do que boas maneiras exteriores.

Mas o que significa **Kultur** para Kant? Lyotard nos diz que, para Kant, a cultura propriamente dita “é a aptidão de propor-se, em geral, fins.” Efetivamente, na sua **Crítica do Juízo**<sup>7</sup> Kant afirma:

“A produção da aptidão de um ser de acordo com quaisquer finalidades em geral (e conseqüentemente na sua liberdade) é a **cultura**. Logo, somente a cultura pode ser o fim último que temos razão de atribuir à Natureza em relação à

espécie humana (e no seu próprio bem-estar sobre a terra, ou o fato de ser o mais nobre instrumento para estabelecer ordem e harmonia na natureza desprovida de Razão, fora do homem).”<sup>8</sup>

Para Kant, o desejo natural do homem de procurar a felicidade - tal como estaria na **Ética a Nicómaco** de Aristóteles<sup>9</sup> - não é a finalidade da existência do homem. Mas, aristotelicamente falando, a cultura é onde se desdobra racionalmente o sentido contido na própria Natureza. Na Cultura é onde ele se torna **sentido**, pois é uma Natureza aculturada, significada, porque conhecida pelos homens. Sem essa significação, afirma Kant, estar-se-ia num **deserto**.

Nota-se a oposição entre as idéias de Natureza e de Cultura; entre desejo e moral, falando kantianamente. Sim, porque o homem somente pode ser uma finalidade da criação como ser **moral**<sup>10</sup>. O desejo somente tem sentido se ele se adequar a uma finalidade moral. Em Kant, não existe desejo **contra Natura**, mas desejo **contra Cultura**. A felicidade não é a realização dos desejos (naturais), a felicidade se atinge quando se consegue atingir a **moralidade**. Decorrente disso, segue-se que a cultura é, para Kant:

“**O homem submetido a leis morais**; é assim que pode valer, para nós, como verdadeiro o a **priori**, ao contrário dos fins da Natureza na ordem física que não podem ser conhecidos a **priori**; embora não possamos compreender, de forma alguma, que uma Natureza exista sem eles.”<sup>11</sup>

Kant está inserido no “espírito de uma época” que busca pensar e consolidar idéias **fortes** sobre a Cultura, a Civilização e a Natureza. Na Alemanha da época, conta Elias, o que se demarca é uma separação das origens sociais que dão nascimento aos conceitos de **Cultura e de Civilização**. A Civilização é um conceito da aristocracia afrancesada alemã, um termo empregado pela Corte para se referir aos feitos de uma camada superior de homens ocidentais europeus. Já o conceito de cultura é o resultado de uma proposição social contrária à Aristocracia emanada da classe média intelectualizada alemã. Deste modo, Elias afirma que a **civilização** tornou-se sinônimo de **cortesia** e **cultura** de **virtude autêntica**.

A classe média intelectualizada alemã cunha os conceitos de **Kultur** e de **Bildung** como especificamente nacionais, para se oporem às importações francesas e inglesas que dominavam as cortes européias. Percebe-se que a criação-consolidação desta oposição tem necessidades estratégicas político-nacionalistas de uma classe social ascendente.

O ser culto e o ser civilizado se chocam no espírito alemão do século XVIII. Escreve Elias:

“Superficialidade, cerimonial, conversação dirigida à exterioridade, por uma lado, e interioridade, profundidade de sentimentos, leitura, formação da personalidade individual, por outro - é a mesma oposição que Kant exprime na sua antítese, referida a uma situação social muito específica, entre o ser civilizado e o ser culto.”<sup>12</sup>

A Universidade tornou-se um “contracentro” que a classe média alemã - que não participava das decisões políticas da Nação - opunha à Corte. A Cultura universitária representava o próprio do novo espírito alemão em formação. E quem diz Universidade diz, no correto entender de Elias, o espaço de formação de uma nova camada de dirigentes políticos e públicos que irão tomando lugar no aparelho do Estado. E, com eles, irão para dentro do Estado as concepções de Cultura e de formação **nacionais** do espírito do povo alemão.

Estas condicionantes siciogenéticas dos conceitos referidos em alemão devem ser articuladas de maneira contraditória com a sociogênese francesa porque, segundo Elias, é dessa oposição que surgem não só diferenças inequívocas mas, também, sutis aproximações e derivações desses conceitos inter-nacionais.

No caso da sociogênese do conceito de **civilisation** na França, o autor explica como a intelectualidade burguesa e os grupos dominantes da classe média foram incluídos, relativamente mais cedo do que na Alemanha, nos círculos da sociedade cortesã e aristocrática do seu país. Deste modo, a burguesia intelectualizada francesa foi ocupando, já no **Ancien Régime**, lugares de destaque junto a protetores da corte e, ao mesmo tempo, junto aos negócios do

Estado. Esses grupos intelectualizados e administradores dos negócios públicos da Monarquia Absoluta são os que preparam a possibilidade de instituir um conceito forte de civilização, porque, inicialmente, em meados do século XVIII, segundo a pesquisa de Elias, o conceito de **civilisation** tinha uma conotação parecida com a de Kant. É Mirabeau pai que usa, pela primeira vez, esse termo no sentido de ser um jogo de aparências, de mascaramento educado da virtude (**politesse**), de abrandamento dos costumes de um povo. Escreve Elias:

“Conceitos como **politesse** ou **civilité** tiveram, antes de se ter formado e imposto o conceito de **civilisation**, exatamente a mesma função que este: exprimir a auto-consciência da camada superior da Europa em relação a outras camadas por ela consideradas mais simples ou mais primitivas e, ao mesmo tempo, caracterizar o comportamento específico através do qual essa camada superior se sentia distinta da gente mais primitiva e mais simples.”<sup>13</sup>

A questão primordial na França não é a de opor a esse conceito de civilização um outro mais forte e diferenciado (do tipo alemão **Kultur/Zivilisation**). A questão que Mirabeau pai inaugura é que ao conceito **fraco de civilisation** lhe seja oposto um sentido **forte** do próprio conceito de **civilisation**. Os intelectuais franceses não renegam o conceito, pois foi produzido por essa aproximação entre a burguesia e a aristocracia monárquica; tanto é deles como dos príncipes. O ponto de oposição consiste em dotar o conceito de uma força diferenciadora que faça jus à dominação burguesa que está em vias de se instituir. Existe, pois, uma **falsa civilização** e uma **civilização genuína, autêntica**. Essa é a preocupação em curso na França pré-revolucionária.

O conceito de civilização é um conceito que já traz em si mesmo uma carga política reformista no âmbito cultural francês de meados do século XVIII. Os fisiocratas, como Quesnay e Mirabeau, oferecem uma teoria do social determinado por rígidas leis análogas às da Natureza. Se os governantes não compreenderem estas leis e insistirem em determinar tudo desde sua posição de humanos falíveis, a barbárie ou a falsa civilização prevalecerão na França. É com o

entendimento e aceitação de que a economia, a política e a sociedade são o resultado de um macro-processo regido por leis próprias, que se poderá controlar o sentido do seu progresso para o bem-estar da população. O Absolutismo monárquico pensa ainda em querer determinar os rumos da sociedade quando, para os fisiocratas, isto se torna cada vez mais insustentável. Eis que no próprio seio do **Ancien Régime** posições como estas vão ganhando adeptos nas camadas administrativas do aparelho do Estado. Este já era composto por inúmeros funcionários originários da burguesia e da classe média. O próprio Mirabeau, detalha Elias, recomenda ao Monarca que siga as indicações do projeto fisiocrata, para evitar que o excesso de dinheiro circulante acabe com a indústria e as artes, e lance na pobreza e na decadência a **civilização**.

Mas a **civilisation**, neste segundo caso, é a civilização autêntica. A civilização que se opõe à barbárie e à falsa civilização dos bons costumes. Por outro lado, o conceito também adquire outro sentido mais profundo. É que a civilização torna-se um processo que deve ser prosseguido pela obra sócio-política. Esse processo de civilizar torna-se, para o projeto reformista um civilizar elasticado: deve-se civilizar também o Estado, a Constituição, a educação, a própria população, conseqüentemente.

Para a "cultura" francesa, o conceito de **civilisation** tomará, aos poucos, uma tonalidade **universalista**. Se no discurso da Revolução francesa o conceito não foi importante, como tinha sido nos anos pré-revolucionários, depois de esfriada a Revolução e com a burguesia no poder político do Estado, inicia-se uma retomada do conceito articulador do discurso expansionista e colonialista do Império. Napoleão iniciara sua campanha no Egito em 1798 lançando seus soldados na conquista de outros territórios em nome da **civilisation**.

Escreve Elias em resumo:

"O conceito francês de **civilisation** reflete o específico destino social da burguesia francesa na mesma medida em que o conceito de **Kultur** reflete o da burguesia alemã."<sup>14</sup>

A **civilisation** torna-se um instrumento conceitual universalizado pela burguesia francesa, que se opõe ao sentido particular e próprio de **Kultur** que a burguesia alemã lhe imprime. De qualquer modo, os alemães não farão muitas concessões ao conceito de civilização. Se em Kant era equivalente a valores não morais, a valores não autênticos, em Nietzsche acontecerá uma coisa parecida, mas em Freud a dicotomia desaparecerá, definitivamente, como veremos a seguir.

## 2 - NIETZSCHE: CULTURA CONTRA CIVILIZAÇÃO.

Deixando de lado - por enquanto - a análise sociogenética de Elias, mas utilizando-nos dos seus esclarecimentos, mergulharemos no sentido que esses dois conceitos significam para o pensamento de Nietzsche e em Freud. Em Nietzsche aparece de modo justificado, porque - como veremos - existe uma relação teórica explícita com o tema do Estado. Em Freud é mais difícil de se obter esta ligação imediatamente, porém no Ensaio **Considerações de atualidade sobre a guerra e a morte** de 1915 já se inaugura essa discussão, apesar de sempre ficar um pouco na sombra uma definitiva idéia sobre o Estado.

Paul-Laurent Assoun, no seu livro **Freud y Nietzsche**<sup>15</sup>, afirma que, para os citados pensadores, a civilização não somente está doente mas ela é a doença, na medida em que se tornou um obstáculo para a satisfação das pulsões. Só que para Nietzsche **Zivilisation** e **Kultur** são termos opostos, inscrevendo-se, assim, na tradição alemã que sustenta esta oposição desde o século XVIII. No caso de Freud, apesar do fato de que esta oposição parece existir nos mesmos moldes dessa tradição, os conceitos de **Zivilisation** e de **Kultur** se confundirão, prevalecendo o de Cultura. Cultura e Civilização serão uma mesma coisa para o Freud do **Mal-estar na Cultura**, sendo que o conceito de Cultura assimilará o de Civilização.

Para Nietzsche, a Civilização é doença, porém a Cultura não. Ele escreve na **Vontade de poder**<sup>16</sup>:

“Os pontos culminantes da cultura e da civilização estão separados um do outro: não devemos nos deixar induzir no erro sobre os profundos antagonismos da cultura e da civilização. Os grandes momentos da cultura foram sempre, moralmente falando, épocas de profusão e de corrupção; e, ao contrário, foram as épocas da domesticação voluntária e forçada do homem (“civilização”), épocas de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer alguma coisa diferente do que a cultura quer: talvez coisas contrárias...”<sup>17</sup>

Para Nietzsche, no dizer de Assoun, os momentos culminantes da Cultura foram a Antiguidade grega e a Renascença italiana. Os espíritos, nessas épocas, produzem profusamente e a corrupção se refere à empresa de liberação dos constrangimentos morais e civilizacionais. Estes são índices da domesticação do espírito. A **Zivilisation** é a doença do espírito humano. A **Kultur** - pelo contrário - a sua cura.

Entre as instituições que “representam” essa doença civilizacional está o Estado. Nietzsche afirma no **Crepúsculo dos ídolos**<sup>18</sup> que

“A cultura e o Estado - não nos enganemos sobre este ponto - são antagonistas: **Estado cultural** é simplesmente uma idéia moderna. Um vive da outra; um prospera da outra. Todas as grandes épocas da cultura são tempos de decadência política; o que é grande no sentido da cultura foi impolítico, até antipolítico...”<sup>19</sup>

O Estado é, deste modo, concebido como uma obra civilizacional política contrária à cultura. Quando o Estado se apossa dos processos culturais, quando os **politiza**, está entrando-se numa fase de decadência da **Kultur**. A face política da civilização - o Estado - é para Nietzsche um momento **apolíneo** do espírito humano:

“Tal é o primeiro efeito da tragédia dionisíaca que o Estado e a sociedade - todos os fossos que separam os homens - deixam o lugar ao todo-potente sentimento de unidade que reconduz o ser ao seio da natureza.”<sup>20</sup>

O apolíneo é a **força** que cria esses fossos, essas separações entre os homens. E a forma mais apolínea do Estado na época da Antiguidade grega está representada pelo espírito **dórico** que também cria uma arte horrível, segundo Nietzsche<sup>21</sup>.

A oposição entre cultura e Estado é um lastro da tese de Burkhardt que Nietzsche incorporou desde sua leitura de **A cultura da Renascença italiana** de 1860. Colli<sup>22</sup> comenta a respeito que, para Nietzsche, essa oposição das duas **forças** é sempre uma luta onde o Estado está do lado da civilização contra a cultura:

“A ciência grega não alcançou um grande desenvolvimento tecnológico porque não quis alcançá-lo. Com o silêncio a ciência assusta o Estado e é respeitada. O Estado somente pode viver, lutar e se fortalecer com os meios oferecidos pela cultura: é alguma coisa que ele sabe perfeitamente”.<sup>23</sup>

Deste modo, entendemos como a **cultura** pode viver sem o Estado, mas também entendemos como o **Estado** não pode viver sem a cultura. Transforma a cultura em sintoma civilizatório, guiando-a e aceitando-a nos modelos, nas normas e nas necessidades estatais. Colli está referindo-se àquele postulado de Nietzsche sobre o **Estado cultural** que somente é realizável pelo **solo** epistêmico-político da modernidade. Mas Colli refere-se a mais do que isso, refere-se ao fato de que, em qualquer época da cultura, a presença do Estado “tolera” a cultura, na medida em que esta seja institucionalizada segundo práticas estatais. No caso contrário, quando o Estado é débil, quando o solo epistêmico-político não fornece as condições para que o Estado faça da Ciência sua aliada incondicional - é o caso da Antiguidade grega e da Renascença italiana - os choques entre as esferas **cultural** e **civilizacional** se instituem: ou como respeito à cultura por parte do Estado ou como repressão àquela por este (como tantos exemplos existentes na história).

Para Kant - como já o analisamos - a **Kultur** se opõe à **Zivilisation** e ao mesmo tempo se opõe à **Natur**, assimilando-a numa **moralidade teleológica**. No caso de Nietzsche, e em franca oposição a Kant, a proposta que vai ser oferecida **intempestivamente** é a de uma Ética como “**Filosofia do desejável**”. Precisamente na Vontade de Poder, Nietzsche propõe a crítica ao “dever ser” de origem kantiana:

“Deve ser de outra maneira, “deveria chegar a ser de outro modo”: nesse caso, o **descontentamento** seria o fundo da ética.”<sup>24</sup>

Nietzsche se pergunta pelo “desejo” implícito que existe nesse descontentamento pelo que é e que impulsiona criticamente a sempre propor um “deveria ser”. Esse desejo, afirma ele no final do citado parágrafo, o desejo de dominar o Universo. A busca de um dever ser é a busca de uma universalização moral da vida dos homens:

“Aí se expressa uma necessidade que pede que nosso humano **bem-estar** corresponda ao plano do universo.”<sup>25</sup>

A Ética é uma filosofia do desejável. O desejo não é um objeto de conhecimento que se torna adequado à vida do homem quando da sua **moralização**. Quer dizer, quando da sua **universalização**. **Afirmar o desejo como ele é e não como ele deveria ser tal é a proposta nietzscheana.**

“Afirmar o que é - tal como é - é infinitamente mais sério, mais elevado do que qualquer “deveria ser assim” (...) pedir que alguma coisa seja de um outro modo a como ela é, equivale a pedir que **tudo** seja de uma outra maneira pois supõe uma crítica do todo. Mas a propria vida constitui semelhante desejo!”<sup>26</sup>

Em síntese, Nietzsche nos servirá, de agora em diante como estratégia comparativa com o posicionamento de Freud a respeito deste tríptico temático: **Cultura, Civilização, Estado**. Nietzsche estabelece, pois, uma oposição entre os poderes da cultura e da civilização e vê no Estado a forma institucional política da civilização, logo em oposição, também, à cultura.

### 3 - FREUD: CULTURA = CIVILIZAÇÃO.

Freud segue um outro percurso diferente do de Nietzsche para a resolução das relações dos termos conceituais desse tríptico temático que estamos propondo.

Inscrito na tradição **cultural** alemã, Freud vai também optar pelo conceito de **Kultur** para fundamentar seu posicionamento. O texto freudiano que, de alguma forma, inaugurou, de maneira mais organizada, a problemática da **cultura** foi **Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna**<sup>27</sup> de 1908. Nesse ensaio, Freud oporá, pela primeira vez<sup>28</sup> de modo articulado, a **cultura** e a **sexualidade**.

A sentença capital desse ensaio é:

"Nossa cultura descansa totalmente sobre a repressão das pulsões."<sup>29</sup>

**(Unsere Kultur ist ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut)**

A vida pulsional e, especificamente a pulsão denominada **sexual**, entra numa articulação contraditória com o mundo cultural. O problema para Freud, nessa época, é avaliar quais são os benefícios e os prejuízos que a existência - como constatação - dessa repressão, produto da cultura, trazem para o indivíduo moderno. O risco é o empobrecimento gradual da vida sexual; por outro lado, o risco é o advento da neurose e da perversão. Mas Freud não deixa de ver - apesar de lamentar - a necessidade de contenção das pulsões sexuais - repressão mesmo - das quais será reutilizada a energia para os usos sublimados que a sociedade requer para o andamento cultural. Sem repressão cultural não há "civilização" humana, mesmo que isso custe um alto preço para a vida sexual. Curiosamente, para Freud, a neurose e seu incremento nos indivíduos que compõem a sociedade, é um indicativo do **fracasso** da ação cultural. A neurose "preserva" em estado de crisálida as pulsões reprimidas. Não deixa transformá-las pela ação sublimatória que é o único modo aceito pela própria cultura para ela ser o que é. O excesso de repressão não faz mais do que reforçar e manter essas pulsões que deveriam ser desmontadas e reconduzidas pelo labor cultural da civilização moderna. Esses são os riscos.

O que vemos, de início, nas preocupações freudianas é que a **Kultur** se opõe à **Natur**. Entenderemos por **Natur** a própria natureza pulsional dos indivíduos. Mas também entenderemos que em Freud se prolonga uma polêmica bem mais profunda da **cultura**

**filosófica e científica** alemãs do século XIX, que opunha - precisamente - a Cultura e a Natureza.

Se, para Nietzsche, a **cultura** em oposição à **civilização** recolhe o que há de melhor do humano - evitando-se cair num naturalismo - para Freud, a cultura é a oposição à **natureza** humanizada.

Poucos anos depois, Freud retomou à esse tema no artigo **Sobre uma degradação geral da vida erótica** de 1912 - do mesmo período de reflexão do **Totem e Tabu** (1912-1913). Nele, repete a oposição entre pulsão sexual e cultura. Escreve:

“Deveremos, pois, familiarizar-nos com a idéia de que não é possível harmonizar as exigências da pulsão sexual com as da cultura...”<sup>29</sup>

A única “solução” possível no entendimento freudiano, deste conflito, é que as pulsões sexuais não satisfeitas derivem sublimatoriamente rumo à obra da cultura. É na cultura - paradoxalmente - e a favor da cultura que o homem moderno, insatisfeito sexualmente, encontrará o modo de satisfazer essas pulsões. Deste modo, nessa radical oposição quem deve levar a melhor é a cultura, contra os impulsos sexuais “naturais”, diferentemente de Nietzsche quem propõe a **Kultur** como aliada da **Natur** contra a civilização. Em Freud, as tendências pulsionais que derivam na cultura incluem-se na corrente da civilização humanizante.

Em **Totem e Tabu** de 1913, Freud tentará reconduzir essa oposição para uma primeira articulação não contraditória. Apoiando-se nas teses de Haeckel e de Darwin segundo as quais a **ontogênese** seria uma breve e imperfeita recapitulação da **filogênese**<sup>31</sup>, Freud vai justificar como o sujeito individual moderno - e em especial aquele afetado pela neurose - condensa no seu ser individuado toda a experiência da cultura humana desde sua pré-história. Isto significa que o neurótico submetido ao exame analítico permite esclarecer - tal como afirma Assoun<sup>32</sup> - as origens “naturais” do ser pré-histórico e seu périplo civilizatório até nossa época. O que **Totem e Tabu** - resumidamente - propõe é que a **história** do conflito entre a **Natur** e a (**kultur** se encontra gravada, registrada, em cada ser humano

individual, sendo que no neurótico tal conflito mais “fácil” de ser localizado, porque ele é a amostra **viva** do conflito no seus momentos e expressões mais primitivos. Deste modo, a **natureza** e a **cultura** encontram um jeito diferente de se amalgamarem na teoria “etnológica” de Freud. Escreve ele:

“(...) as neuroses são formações associativas que tentam realizar com meios particulares o que a sociedade realiza por meio do esforço coletivo. Se analisarmos as pulsões que constituem a base das neuroses, descobriremos que a influência (**Einfluss**) nelas determinante é exercida por forças pulsionais de origem sexual (**Triebkräfte sexueller**); por outro lado, as formações culturais (**Kulturbildungen**), baseiam-se em pulsões sociais, originadas da reunião (**Vereinigung**) de fatores egoístas e eróticos.”<sup>33</sup>

O conceito de “formações culturais” é o primeiro a chamar nossa atenção. Ele é utilizado por Freud exatamente naquele espírito a que Elias se referia para a definição do conceito de **Kultur** pela classe média intelectualizada alemã do século XVIII, ligado intimamente ao conceito de **Bildung**. Quer dizer, a cultura é o resultado de “configurações” (**Bildungen**) pulsionais sociais. No caso que Elias narrava, as **Bildungen** da referida intelectualidade alemã eram o resultado de um trabalho sobre o **espírito**, feito a partir do enriquecimento interior e da personalidade do indivíduo através de livros, ciência, filosofia, religião, arte, reflexão pessoal. Mas a neurose, no caso de Freud, origina-se em forças pulsionais de natureza sexual que se opõem às configurações culturais. Vemos, nesta operação, a oposição entre **natureza e cultura**: pulsões sexuais (**naturais**) contra configurações pulsionais sociais (**culturais**)<sup>34</sup>. Mais do que uma tragédia, Freud nos conta o drama do homem individuado moderno.

Em todo caso, é esse drama historicizado individualmente que recapitula o desenvolvimento “civilizacional” da humanidade. As questões centrais que Freud trata em **Totem e Tabu** sobre a horda primitiva e o assassinato do Pai originário não serão tratadas aqui.

Pulamos, de propósito, as **Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte** de 1915 porque é com esse ensaio que queremos encerrar o presente ensaio, por motivos

que serão expostos no momento pertinente. Por isso queremos passar diretamente ao **Futuro de uma Ilusão** de 1927 e ao **Mal-estar na Cultura** de 1930, onde o conflito entre **natureza** e **cultura** se esclarece definitivamente no pensamento de Freud.

No **Futuro de uma Ilusão** Freud afirma, taxativamente, bem no início do seu trabalho que:

“A cultura humana (**menschliche Kultur**), expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais - e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização (**und ich verschmahe es, Kultur und Zivilisation zu trennen**)-, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador.”<sup>35</sup>

Antes de prosseguir com os dois aspectos, paremos em torno dessa identidade que Freud estabelece entre **Kultur** e **Zivilisation**. A operação conceitual que ele faz ao procurar uma identidade entre esses termos, acaba com as oposições próprias à cultura alemã do século XVIII e prolongadas no século XIX tais como as encontramos em Nietzsche. Se a civilização e a cultura eram conceitos opostos em Kant, privilegiando-se a cultura como prática moral profunda e desprezando-se a civilização como sendo superficial; se em Nietzsche esta oposição fundamentava também a cultura como o ponto forte do espírito dionisíaco-natural frente a obra civilizacional-apolíneo-estatal, em Freud esta oposição é **de se desdenhar (Verschmahen)**, não é relevante; poderíamos afirmar, inclusive, que é inexistente. O termo **forte** utilizado por Freud na sua obra é o de **Kultur** mesmo. Quer dizer, Freud opta radicalmente pelo termo **Kultur**, não mais preocupado, como seus antecessores com a oposição à **Zivilisation**. No imaginário conceitual freudiano tal oposição é irrelevante e, precisamente por esse motivo, algumas questões - tais como a ligada ao problema do Estado - vão se resolver diferentemente de outros pensadores.

Acreditamos que a filiação freudiana à oposição **Kultur** contra **Natur** é mais forte devido ao surgimento, no século XIX, na Alemanha, de uma forte reação contra as Ciências da Natureza (**Naturwissenschaften**) que sustentam um conceito de **Natureza**

como centro epistêmico da sua reflexão; reação proveniente da instituição das Ciências do Espírito (**Geisteswissenschaften**), principalmente de uma **hermenêutica** histórica, que postula a crítica do conceito de Natureza como metafísico e impossibilitador de respostas no âmbito da obra propriamente cultural.

Curioso é que Freud opte por inscrever a Psicanálise no campo epistêmico das Ciências da Natureza. Como afirma Assoun<sup>36</sup>, essa opção é clara e contundente em Freud desde o **Projeto para uma psicologia científica** de 1895. Curioso, porque Freud dará seu apoio a uma teoria da Cultura e fará suas críticas à Cultura nessa opção epistêmica. Mas veremos, um pouco mais adiante, que Freud está mais **ambíguo** em relação a isto do que parece numa primeira aproximação.

Voltemos à continuação da citação do **Futuro de uma Ilusão**. Freud diz, a seguir, que a cultura humana tem dois aspectos que devem ser levados em consideração. Primeiramente, a cultura compreende todo o saber e o poder conquistados pelos homens para dominar as forças da natureza e extrair desta os bens naturais para satisfazer suas necessidades materiais. Em segundo lugar, a cultura é o conjunto das organizações necessárias à regulamentação das relações dos homens entre si e, especificamente, à distribuição desse bens naturais obtidos. Os dois aspectos estão intimamente ligados, pois os bens naturais satisfazem pulsões instintuais humanas e um homem considerado individualmente pode se transformar num bem natural para outro homem ou num objeto sexual.

Deste modo, a cultura é tudo aquilo que se eleva (**Erheben**) por sobre as condições animais; também é o saber e o poder que esta elevação deu aos homens (e por meio dos quais eles continuam a se elevar); e, em terceiro lugar, a cultura é a organização social que estes homens se deram para manter essa elevação garantida.

Assim, vemos como a luta conceitual se concentra não mais no binômio **Kultur/Zivilisation** - com a ajuda de Freud, o conceito de civilização é nocauteado definitivamente pelo de cultura -, mas no binômio **Kultur/Natur**. A cultura é tudo aquilo que diz respeito ao propriamente humano, no sentido de uma obra que o diferencia, elevando-o acima das outras espécies. A imagem de

transcendência e hierarquia da cultura por cima da natureza é eloqüente. A cultura não é imaginada como uma prolongação, uma transformação ou uma diferenciação simplesmente de grau (outras tantas imagens estariam contidas também nessas opções conceituais), ela é imaginada bem no espírito iluminista da Ciência moderna: como dona e senhora do mundo, que tem por missão elevar-se e controlar a Natureza.

A Natureza, assim posicionada, torna-se um ente perigoso - por **ser selvagem**<sup>37</sup> - e que, por isso mesmo, deve ser domesticado. No **Futuro de uma Ilusão** Freud desmonta os mecanismos psíquicos e culturais que asseguram a criação de **ilusões** com as quais os homens tentam esconder a verdadeira natureza das coisas. A questão é sabermos até que ponto a própria idéia de Natureza é uma Ilusão que opera para preencher o vazio conceitual de fenômenos que, na verdade, são governados mais por imagens paranóicas do que pelo "rigor científico". Se a Ilusão - tal como Freud a conceitua - se caracteriza pelo fato de ser derivada de desejos que se bastam por si mesmos, sem nenhuma comprovação por meio da experiência, o que nos assegura, como diz Rosset<sup>38</sup>, que essa idéia - a de Natureza - não seja mais do que um desejo de pertencer a um princípio transcendente ou se opor - como contra-desejo - a esse princípio transcendente, utilizando-se de um outro da mesma espécie que se lhe **oponha**<sup>39</sup>?

Baseando-nos nestes esclarecimentos, não é de surpreender, então, que Freud inscreva sua Ciência - a psicanálise - no território das Ciências da Natureza. Não é de surpreender o porquê dele acreditar que essa Natureza exista como natureza pulsional ou instintual, contra a qual a cultura vai se posicionar. Então, deve-se estudar essa natureza porque é o princípio do existente psíquico. É claro que, para Freud, a psicanálise não é uma Ciência natural nos mesmos termos de outras propriamente ditas. Ele considera a Psicanálise como uma Ciência Especial (**Spezialwissenschaft**). Ou seja, não deixa de se utilizar do rigor metodológico e científico das Ciências Naturais, porém sem fazer depender a teoria, o método e a técnica psicanalíticas dos objetos epistêmicos das Ciências naturais, porque o objeto epistêmico diferenciado é o inconsciente, que é como um reservatório natural. Um inconsciente pleno de vida naturalizada,

dentro do qual, e com o avanço teórico, Freud oporá teses dinâmicas e econômicas: as pulsões do **eu contra** as pulsões sexuais; o **Id contra** o qual se posicionam o Eu e o Super-Eu; a pulsão de vida **contra** a a pulsão de morte.

Não se pode afirmar que Freud não tenha uma comprovação, baseada na experiência clínica, de que os seus conceitos **funcionam**. Pelo contrário, funcionam. Neuróticos se curam. Mas a dinâmica pulsional continua a ser uma **natureza** “primitiva”<sup>40</sup> que pode ser entendida, compreendidos seus representantes desejantes, tomado consciente o inconsciente. Uma natureza “primitiva” até transformável - com sucesso ou não - pela obra cultural mas, sempre, como um Princípio Naturado **contra** o qual a Cultura se posiciona.

Encontramos esta possibilidade mais claramente expressada no **Mal-estar na Cultura** de 1930<sup>41</sup>:

“Mais uma vez, portanto, nos contentaremos em repetir (se referindo ao **Futuro de uma Ilusão**) que o termo ‘cultura’ designa a soma total das produções e das instituições que afastam nossa vida da dos nossos antepassados animais e que servem a dois intuítos, a saber: o de **proteger o homem contra a Natureza** e o de regular os seus relacionamentos mútuos.”<sup>42</sup>

Freud se pergunta por que é que os homens civilizados têm tamanha hostilidade para com as obras da cultura. Ele conclui que é devido ao fato de que esta opera profundas constringências à vida pulsional. Mas não tem jeito, aponta Freud, o preço que se paga culturalmente é o de restringirmos e frustrarmos grande parte de nossa vida pulsional para que a convivência social possa existir com mínimas condições racionais.

A imagem que prima em Freud é a de uma Natureza **perigosa** - porque **desconhecida** - nisso, sem dúvida, ele se inscreve na tradição (do pensamento moderno. A Natureza ameaça não somente o nosso convívio cultural mas também o nosso ser individual, apesar de que o mais “essencial” no homem seja precisamente essa Natureza individuada. Conseqüentemente, nós

interpretamos que, para Freud, a Natureza somente tem valor enquanto conhecida, enquanto objeto de conhecimento permitindo, deste modo, exercitar **controles** sobre ela. Mas a cultura precisa dar proteção (**Schutz**) ao homem **contra** o quê da Natureza? Contra o descontrole? Contra sua potência irracional? Contra os imperativos instintuais? A idéia de Natureza em Freud é a de uma **ameaça** permanente e recorrente, na medida em que não sejam desvelados os sentidos ocultos dessas **forças**<sup>43</sup>.

Por outro lado, a **Kultur** deve proteger o homem, mas Freud está consciente de que essa proteção exige enormes sacrifícios ao prazer e à satisfação instintual. Daí que para minorar o mal-estar devam-se encontrar soluções intermediárias onde a cultura não desapareça sob a força da Natureza mas, também, onde a Natureza seja contida e transformada razoavelmente pela força da cultura. Como diz Assoun<sup>44</sup> o problema freudiano é o de avaliar a equação culturo-pulsional seguinte: frustração/redução = privação (**Versagung/ Einrichtung = Entbeherung**). Sabemos já que para Freud<sup>45</sup> um Monismo epistêmico é impossível para a sustentação de sua teoria. Por isso os problemas levantados por ele tenderão sempre a se resolver em dualismos de forças que entram ou não em conflito. No caso que estamos analisando, esse conflito existe, pois a frustração da pulsão se faz necessária para a cultura existir. Ou, a cultura existe porque frustra as pulsões. A questão freudiana é a de saber até que ponto essa redução da expressão pulsional se torna privação mesmo o que, segundo a avaliação de Freud, pode-se constatar no caso das neuroses. Como encontrar um **mesón** (um justo médio como propunha Aristóteles<sup>46</sup>) que articule ambas as possibilidades de modo que nem a Natureza e nem a Cultura (nem um nem outro = ne-uter= neutro) determinem absolutamente o sentido do homem? A possível resposta correta a esse desafio nos parece ser, no **Mal-estar na Cultura**, não tanto a busca de um equilíbrio homeostático dessas duas forças, mas o controle de um dos aspectos da natureza pulsional: a pulsão de morte.

A Natureza pulsional também está constituída, em Freud, por duas forças: a pulsão de morte e a pulsão de vida. O que a cultura faz é tentar limitar a expressão representativa da pulsão de morte, os

instintos agressivos: essa coerção, porém, leva de tabela a pulsão erótica. O problema principal para Freud - na nossa interpretação - será como projetar uma **aliança** entre a **Kultur** e a pulsão erótica de tal modo que esta última contribua erotizando a obra cultural e deste modo satisfazendo-se também: Eros e Cultura contra a Morte e a Destruição. Deste modo, Freud racha o monismo da idéia de Natureza (sem ter que renunciar a essa idéia) e estabelece uma nova axiologia: Natureza má = pulsão de morte/Natureza boa = aculturada. Qual o destino possível - real - dessa aliança? Freud não tem certeza:

“Do meu ponto de vista, o destino da espécie humana será decidido pela circunstância de saber até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá fazer frente às perturbações de sua vida coletiva emanadas do instinto de agressão e de autodestruição.”<sup>47</sup>

A questão que falta resolver é como, para Freud, se articula o tema do Estado em relação aos binômios estudados: **Cultura/Civilização, Cultura/Natureza, Natureza aculturada/Natureza destrutiva.**

Contrariamente a Nietzsche, o Estado não é o aliado ou o produto da **Zivilisation** contra a **Kultur**. Para Freud, O Estado é uma das instituições da Cultura. Logo, em princípio, ele está dentro da órbita das forças que devem proteger o homem contra a Natureza. A questão central é que o Estado é uma instituição cultural porém, tal como Freud analisa no seu ensaio **Considerações atuais sobre a guerra e a morte** de 1915<sup>48</sup>, que não cumpre corretamente com a sua tarefa civilizacional. O Estado torna-se monopolista do exercício da violência de tal modo, diz ele, que passa a exigir do indivíduo, tanto nos tempos de paz como nos da guerra, sacrifícios que não obtêm uma compensação adequada por parte desse mesmo Estado. O Estado se afasta do seu verdadeiro e derradeiro caminho cultural, pois somente exige dos indivíduos e não cumpre aquilo que exige dos outros.

Assim, Freud, nessa primeira tentativa de elaborar o tema do Estado, mostrar-nos-á, que dentro da própria Cultura, existem também instituições que entram em choque com o projeto universal da civilização humana. Na nossa interpretação, o Estado estabelece

uma **outra aliança** - diferente da de **Eros e Kultur** - exatamente com aquelas forças que a cultura tenta coibir: a pulsão de morte e seus representantes, o instinto de agressão e de destruição. O desvio da função cultural do Estado - que seria a de proteger o homem contra a Natureza - parece sustentado por essa aliança que se faz entre ele e a pulsão de morte. Não nos parece que Freud queira, por esse motivo, justificar o desaparecimento do Estado ou sugerir a tomada do poder do Estado para transformá-lo. O que Freud faz é, em primeiro lugar, exercer a crítica a um dos objetos politicamente centrais de toda crítica Iluminista: o Estado. Porém, e como todo bom Iluminista, ele não prega a sua desapareição, mas a sua recondução pelos caminhos da Razão, que será o tema fundamental da carta a Einstein em 1932 **Por que a guerra?**<sup>49</sup> De teor Iluminista, Freud oporá às razões de Estado a Razão da Ciência. Esta é a única, no projeto freudiano, capaz de operar essa recondução do Estado pelo caminho da obra propriamente cultural. Seria como se Freud procurasse uma via - e infelizmente não há claros indícios disso - **para desfusional** a pulsão de morte do Estado e de reestabelecer a **aliança cultural-pulsional** correta entre o Eros e o Estado. De qualquer modo, o Estado deve trabalhar a favor do projeto civilizacional universalista da cultura humana. O desencanto de Freud para com os desvios é um sinal operativo de um questionamento que nos chega com força e que quisemos tornar problema.

## NOTAS

(1) O presente ensaio é, aproximadamente, o primeiro capítulo da minha dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, que leva por título **Por que o Estado? As práticas estatais à luz do conceito freudiano de pulsão de morte**; tese defendida e aprovada em novembro de 1993.

(2) Norbert Elias. **O Processo Civilizacional**. Vol. I e II. Publicações Dom Quixote. Lisboa. 1990. O Capítulo a que vamos nos referir leva por título: "Da sociogênese dos conceitos de **Civilização e Cultura**." pp. 58-100. Vol. I.

(3) op. cit. p. 59.

(4) Immanuel Kant. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Ed. 70. pp. 21-37. 1988.

(5) op. cit. p. 32.

(6) ibidem.

(7) Jean-François Lyotard. **El Entusiasmo. Crítica kantiana de la história**. Gedisa. Barcelona. 1987. p. 131.

- (8) Emmanuel Kant. **Critique de la faculté de juger**. Par. 83. "De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique." Gallimard. Folio. France. 1989.
- (9) Aristóteles. **Ética a Nicômaco**. Abril. Col. Os Pensadores. S. P. 1991.
- (10) Kant. op. cit. "De la téléologie éthique." p. 420.
- (11) *ibid.* p. 423.
- (12) Elias. op. cit. p. 72.
- (13) *ibid.* p. 90.
- (14) *ibidem.* p. 99.
- (15) Paul-Laurent Assoun. **Freud y Nietzsche**. FCE. México. 1984. Referimo-nos ao II capítulo do livro terceiro desta obra, intitulado: "Cultura y Civilización". pp. 216-235.
- (16) Federico Nietzsche. **La voluntad de poderio**. Edaf. Madrid. 1981.
- (17) op. cit. Parágrafo 121. p. 93.
- (18) Friedrich Nietzsche. **El ocaso de los ídolos**. SigloVeinte. Bs. As. 1982.
- (19) op. cit. Parágrafo 4. p. 54.
- (20) Frédéric Nietzsche. **La naissance de la tragédie**. D/Gonthier. France. 1979. Parágrafo 7. p. 51.
- (21) Georges Bataille **Sobre Nietzsche**. Taurus. Madrid. 1986. A este respeito, Bataille assinala a tendenciosa utilização de Nietzsche pelos nazistas. Nada mais anti-nietzscheano do que o III Reich: "El impulso inicial de Nietzsche procede de su admiración por los griegos, los hombres intelectualmente mejor acogidos de todos los tiempos. Todo se subordina en el espíritu de Nietzsche a la cultura, mientras que en el Tercer Reich, la reducida cultura tiene por finalidad la fuerza militar." p. 207.
- (22) Giorgio Colli. **Despues de Nietzsche**. Anagrama. Barcelona. 1978.
- (23) op. cit. p. 39.
- (24) Friedrich Nietzsche. **La voluntad de poderío**. op. cit., Par. 330. p. 198.
- (25) *ibid.* p. 198.
- (26) *ibidem.* p. 198.
- (27) Sigmund Freud. **Obras completas**. Vol. IX. Ed. Standard brasileira. 1976. pp. 185-210. No original, o título é **Die 'kulturelle' Sexualmoral und die modern Nervositat. Studiengabe**. Fischer Taschenbuch Verlag. Germany. 1982. Por ser a edição brasileira uma tradução não do original mais da tradução inglesa, respeita-se acriticamente o termo de **civilização** utilizado pelos ingleses com a conotação próxima que os franceses dão a esse conceito. Em castelhano, **kulturelle** foi corretamente traduzido pelo termo **cultural**.
- (28) Assoun no seu **Freud y Nietzsche**, p. 218, relata numa nota de rodapé que foi numa correspondência a Fliess de 1897 que aparece **pela primeira vez** uma alusão a essa oposição. Freud escreve que "deste modo o incesto é antissocial e a cultura consiste numa progressiva renúncia do mesmo."
- (29) A tradução de algumas sentenças é feita com a ajuda do original e da tradução espanhola. Por vezes a tradução brasileira é tão pouco expressiva que será deixada de lado, como nesse caso onde diz textualmente: "Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos." p. 192.
- (30) Sigmund Freud. **Sobre una degradación general de la vida erótica**. (1912). Aguilar. Madrid. **Obras completas**. 1973. Tomo II. pp. 1710-1717.

(31) Este tema da **recapitulação** já estava presente em Freud em obras tais como na **Interpretação dos sonhos** de 1900 e nos **Três ensaios para uma teoria sexual** de 1905. Vide Lucille B. Ritvo. **A influência de Darwin sobre Freud**. Imago. 1992. Em especial o capítulo 5: "A Ontogenia recapitula a Filogenia." pp. 102-131. Vide ibidem. ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à epistemologia freudiana**. Imago. 1983. Em especial o último capítulo: "Da conformidade das linguagens ao inédito do objeto." pp. 213-243. Subcapítulo 3: "O referente neo-darwinista. Freud e Haeckel."

(32) Assoun. **Freud y Nietzsche**, ibid.

(33) Sigmund Freud. **Totem e Tabu. Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos**. Ed. Standard Brasileira. Imago. vol. XIII. 1976. p. 96.

(34) Nesse período de desenvolvimento da teoria das pulsões, Freud fazia ainda uma oposição entre **pulsões do eu** e **pulsões sexuais**. Somente depois de escrever **Além do princípio do prazer** de 1920 é que ele postulará uma nova oposição: **pulsão de vida (eróticas)** contra **pulsão de morte**.

(35) Sigmund Freud. **O futuro de uma ilusão**. Edição Standard Brasileira. Imago. 1976. p. 16.

(36) Paul-Laurent Assoun. **Introdução à epistemologia freudiana**. op. cit.. Capítulo I da 1ª parte "O fundamento Monista".

(37) "Selvagem" é utilizado no sentido conceitual do século XIX equivalente a desconhecido e incontrolado, porém, também, originário.

(38) Clément Rosset. **A anti-Natureza**. Espaço e Tempo. SP. 1989. "A idéia de natureza nunca foi pensada, mas somente **oposta** a uma certa quantidade de fatos, atitudes e acontecimentos que ferem a sensibilidade de alguns homens." p. 23.

(39) Martin Heidegger. **Questions II**. Gallimard. Citado in Rosset. op. cit. "Quaisquer que sejam a força e o alcance atribuídos à palavra 'natureza', nas diversas épocas da história ocidental, em cada momento esta palavra contém uma interpretação do ente em sua totalidade - mesmo onde, aparentemente, só é entendida como noção antitética. Em todas essas distinções (Natureza-Sobrenatureza, Natureza-Arte, Natureza-História, Natureza-Espírito), a natureza não é unicamente signo de oposição, mas é propriamente primeira, porque sempre e primordialmente é por oposição à **natureza** que as distinções são feitas; por conseguinte, o que dela se distingue recebe sua determinação **a partir** dela." p. 19.

(40) As aspas indicam que tal primitivismo é obra conceitual de Freud e não nossa.

(41) Sigmund Freud. **O Mal-estar na Civilização**. Edição Standard brasileira. Vol. XXI. Imago. 1976.

(42) op. cit., p. 109 Os termos em cursivas são nossos.

(43) Quando Freud fala de Natureza, ele não está somente postulando um espaço lógico de oposição à cultura, como **não-cultura**, por exemplo. Para Freud, a vida pulsional inconsciente é o modo **naturado** como se exprimem as forças da Natureza no indivíduo humano.

(44) Assoun. **Freud y Nietzsche**. op. cit. p. 220.

(45) Vide orientação da nota 26 mais acima.

(46) Aristóteles. **A Ética a Nicomáco**. op. cit.

(47) Sigmund Freud. **O Mal-estar na Cultura**. op. cit. p. 170.

(48) Sigmund Freud. **Reflexões para os tempos de guerra e morte**. Edição Standard brasileira. Vol. VIX. Imago. 1976 (**Zeitgemasses über Krieg und Tod; Considerações atuais - Contemporâneas - sobre a guerra e a morte**)

(49) Sigmund Freud. **Por que a guerra?** Edição Standard brasileira. Vol. XXII. Imago. 1976. (**Warum Krieg**)

# SÊNECA, O FILÓSOFO

**Cleonice Furtado de Mendonça van RAIJ**  
Instituto de Letras - PUCCAMP

## RESUMO

Lúcio Aneu Sêneca é o grande filósofo do Império Romano, no século I da era cristã.

Sua doutrina filosófica encontra raízes no **estoicismo** que, em Roma, sofre profundas alterações, porque adaptado aos gostos da "Urbe" e aos ideais do homem ocidental.

O ético é, na filosofia senequiana, central, substantivo e quase que exclusivo: ao interesse moral se subordina todo outro.

O caráter filosófico moral da obra senequiana faz-se presente e atuante na nossa realidade sócio-cultural.

## RÉSUMÉ

Lucio Aneu Sénèque est le grand philosophe de l'Empire Romain, dans le 1er. siècle de l'ère chrétienne.

Sa doctrine philosophique trouve ses racines dans le stoicisme, lequel, à Rome, a subi des profondes altérations, une fois que le stoicisme s'est adaptée au goût de l'Urbis et aussi aux ideels de l'homme occidental.

L'éthique est, dans la philosophie de Sénèque un thème absolument central, substantif et presque exclusif: à l'intérêt moral tout autre intérêt est subordonné.

La caractère philosophique-moral de l'oeuvre de Sénèque est toujours présent et toujours actuel dans notre réalité socio-culturelle.

Lúcio Aneu Sêneca é, indiscutivelmente, uma figura singular do Império Romano no século I da era cristã.

Sua vida esteve ligada a marcantes acontecimentos: quase condenado à morte por Calígula; exilado sob o Império de Cláudio; educador de Nero e, mais tarde, uma espécie de primeiro ministro e, finalmente, vítima do próprio Nero.

Embora tenha desaparecido grande parte de sua produção literária, filosófica e científica, a que restou exerceu influência decisiva na formação ideológica da Europa nos séculos posteriores.

Mesmo considerando doutrinas diversas, é no **estoicismo** que Sêneca encontra sempre razões e argumentos para analisar e compreender a debilidade, a insegurança, as misérias e grandezas da condição humana.

No entanto, o pensamento filosófico senequiano distancia-se, por vezes, da Stoa, considerada a mais dogmática de todas as escolas filosóficas da Antiguidade.

Quais, então, os valores postulados por Sêneca que serviram de suporte à sua obra filosófica?

Qual o embasamento doutrinal de sua filosofia?

Roma foi o centro vitalizador do estoicismo dos primeiros séculos de nossa era, um estoicismo de doutrina grandemente afetada pelas condições sociais do período imperial.

Em conformidade com o caráter prático do espírito romano, o estoicismo abandonou as especulações puramente dialéticas, próprias da Stoa, centrando-se no elemento humano e colocando-se a serviço da Ética, de tal modo que tudo o que não se prestasse à ordenação moral da vida humana carecesse de valor.

O mundo culto, que abandonara a religião por considerá-la um tanto etérea, talvez tenha tratado de encontrá-la em uma filosofia de caráter eminentemente prático. A função da filosofia dentro da sociedade romana era, pois, fornecer princípios que servissem de embasamento à vida moral.

O supremo ideal era o amor aos homens, a prática da justiça e de todas as demais virtudes. A filosofia assumia, assim, um

novo valor: o prático. Tinha por finalidade levar o homem não apenas ao conhecimento das coisas, mas, acima de tudo, a viver bem, conforme a virtude.

Apesar do caráter inovador, dois dos seus seguidores - Epicteto e Marco Aurélio - representaram uma volta ao estoicismo clássico. Mesmo apresentando um espírito realista e prático, que prescindia das questões teóricas e abstratas, embora supostas implicitamente, pregaram algumas princípios básicos da Stoa: totalidade orgânica do Cosmo, profundo sentimento da não sobrevivência das coisas, assimilação de um monismo corpóreo, submissão à ordem do mundo, etc.

A par desses dois filósofos surge Sêneca que, com a força de seu espírito filosófico, cristaliza lentamente um espírito novo, poderoso, profundamente alterado e adaptado aos gostos da "Urbe", aos ideais do homem ocidental.

Educado e situado na tradição da Stoa, deve a ela as principais estruturas de sua formação filosófica. Com hábil estratégia, por vezes aparta-se de sua escola ora para buscar em outras doutrinas reforço para suas próprias razões, mostrando com isso que a verdade não é um monopólio dos mestres estóicos, mas acessível a todos os homens, ora distanciando-se por completo da Stoa, numa atitude que pode ser vista quase que como uma cisão frente às exigências da mesma.

Teve origem, desse modo, uma doutrina de características próprias - a "doutrina filosófica senequiana".

Sem se desligar completamente dos antigos valores romanos, Sêneca desenvolve uma filosofia objetivando conduzir moral e espiritualmente a sociedade, logo, centrada no homem, daí mais realista, mais humana.

Há um grande número de reflexões filosóficas nas três Consolações, que apontam o caminho tomado por ele, fornecendo os valores básicos assimilados: eticismo, voluntarismo, individualismo e realismo.

Sêneca despreza a dialética como condição prévia da moral.

Os problemas teóricos ocupam na filosofia senequiana lugar secundário. O pensamento deve estar, freqüentemente, a serviço da organização moral da vida humana:

“O que é o homem?”, é uma das questões que se colocam. “Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua; bata onde bater, se dissolverá. O que é o homem?”, indaga novamente. “Um corpo débil e frágil, desnudo, indefeso por sua própria natureza (...). Um ser precário, doentio, tendo começado a vida pelo choro”...

São fragmentos da **Consolatio ad Marciam** que analisam não só a brevidade da vida humana, mas, sobretudo, apontam uma contingência constitutiva. Daí a necessidade da aquisição de uma “ciência da vida”, pela qual o homem descartando-se da ansiedade angustiante de uma vida vazia, se propõe a encontrar-se e a aperfeiçoar-se na busca e reconhecimento das próprias limitações.

Toda a filosofia de Sêneca está centrada na Ética. Enquanto para os estóicos primitivos a grandeza da alma era uma conseqüência do conhecimento da Filosofia, da Verdade, para ele a vida moral é que proporcionava a sabedoria. Segundo os estóicos os deveres do homem eram determinados por um esquema de mundo teoricamente estruturado, isto é, as leis do Universo eram as determinantes da realidade e do valor ético. Sêneca, ao contrário, propunha que a reta conduta partisse de concretos exemplos de virtude, dados por pessoas virtuosas.

O ético é, na filosofia senequiana, central, substantivo e quase que exclusivo: ao interesse moral se subordina todo outro.

Por acreditar mais na consciência do dever ético que nas conclusões da Metafísica (que não apresenta soluções definitivas a nenhum dos problemas capitais de interesse para o homem) Sêneca não considera a mesma como suporte de sua doutrina. O filósofo entende que a dignidade humana não se apóia em nada exterior ao homem, mas na própria personalidade deste. A constituição do Universo não é fator determinante da realidade nem do valor ético. Qualquer que seja a estrutura metafísica do Cosmo, é possível

adaptá-la ao dever ético. Por outro lado, a obrigação moral e seu valor subsistem em si mesmos. A vida do homem e sua moral ocupam, pois, posição prioritária na filosofia senequiana.

Sêneca, imbuído de forte espiritualismo, constante e intensamente ocupa-se de aspectos relacionados à alma, da sua sobrevivência e da presença ameaçadora da morte. Não há tema algum que exercite mais sua fantasia que o da morte. Esta constitui para ele a máxima preocupação e a suprema realidade. Mostrando-a presente em todas as fases da vida, assim se expressa na **Consolatio ad Marciam**, XXI, 1:

“As coisas humanas são todas efêmeras e perecíveis e não ocupam senão ínfima parte do tempo infinito”.

É possível encontramos em sua obra filosófica a **crença** (embora, muitas vezes, assumida de forma vaga e sombria) **em uma vida futura** - a imortalidade da alma. Nessa doutrina Sêneca busca esperança e conforto que devem servir de alento ao coração ferido pela perda de um ente querido.

Na **Consolatio ad Marciam**, XXIV, 5, dirige-se a ela:

“Somente a imagem do teu filho se perdeu (...).

Ele mesmo é eterno e tem agora uma condição melhor”.

Definitivamente, na doutrina estoica não há lugar para a imortalidade pessoal. O que existe é uma contínua transformação. Toda parte será transformada em outra parte, esta será de novo transformada em outra, e assim ao infinito. No final há sempre a integração ao todo.

É de Março Aurélio esta afirmação “A morte não é mais que uma mudança de estado no qual a natureza do Todo se encontra”.

Ao contrário, no estoicismo senequiano, é acalentada a idéia da sobrevivência “individual”, “pessoal” da alma. Admite-se a possibilidade de um transcender humano e é exatamente neste ponto que podemos situar um dos aspectos mais fortes da ruptura com a Stoa.

O pressuposto de que a morte do corpo não destrói a alma, não a afeta, mostra a divergência de Sêneca relativamente ao

sistema metafísico da Stoa. A morte, no sentido de anulação absoluta da personalidade, é algo que o angustia, e é precisamente contra essa morte que sua vontade se rebela.

Rejeitando o monismo materialista, Sêneca introduz em seu pensamento um dualismo moral, numa tentativa de superar a oposição entre o mal e a Providência. Para ele a alma é uma partícula desprendida do pneuma universal: vem de Deus, princípio do bem, enquanto que o corpo vem da matéria, princípio do mal.

Afastando-se do estoicismo rigoroso da Stoa, Sêneca dá grande dimensão à liberdade, colocando-a acima da própria vida. Para o filósofo, a liberdade valoriza o ser humano, tornando-o senhor dos seus atos, independente, plenamente livre, mas não no mero sentido metafísico dos estóicos primitivos, para os quais a liberdade não passava da liberação do espírito de todas as solicitações procedentes do mundo, reduzindo-se a uma total submissão ao destino.

Em Sêneca observa-se a valorização do homem cuja grandeza está no entender todas as coisas, no domínio dos vícios, em ser superior frente à natureza.

O filósofo não concebe o homem submisso, nem a elevação deste pela inserção no todo natural, ao contrário, o vê como um ser superior, que se impõe ao meio, não se deixando vencer pela dor e pelas desgraças humanas. E é nessa luta pela superação da dor que o homem deve senti-la.

Em oposição à indiferença estóica apresenta a superioridade do homem no choque com os males e no uso dos bens.

Esse sentimento atribuído ao homem, como ser vivo e real, era refutado pelos estóicos clássicos, inclusive por Epicteto e Marco Aurélio.

Para Sêneca, o sentir a dor é inteiramente compatível com a dignidade moral. Chega mesmo a elogiar, a valorizar positivamente a sensibilidade afetiva. Nunca negou a existência, a força, a inevitabilidade dos afetos nem, tampouco, sentiu o humano como parte do Todo. A **Consolatio ad Marciam**, VII, 1, atesta esse seu modo de pensar:

“Mas é natural a saudade do entes queridos.

Quem a nega, desde que seja moderada?”

Em toda sua obra Sêneca mostra-se realista, mas de um realismo que poderíamos rotular trágico. Trágico ao projetar a imagem do “uir fortis”: invencível, porém, nunca vencedor no sentido absoluto; homem que se experimenta, que conhece sua verdadeira dimensão no sofrimento; homem que transgride a ordem da natureza e que se perde, mas que, paradoxalmente, no momento em que vivencia a queda, goza de sua grandeza. Trágico ao focar a constante presença do mal tornando, assim, a natureza hostil ao homem. Trágico ao cobrar do homem o sentimento de luta, de coragem, de desprezo pela derrota, exigindo dele uma trajetória de ações além dos seus limites. Trágico, enfim, pela extrema devoção à morte, no sentido de que ela e o espaço da liberdade do homem.

Dentre as diretrizes características da doutrina senequiana está a suprema valorização do homem. Sêneca teve visão inteiramente realista das limitações humanas, dos freqüentes obstáculos a serem superados pelo homem.

Os valores do estoicismo clássico (intelectualismo, monismo e coletivismo) não combinam, em muitos aspectos, com a pregação de Sêneca, que exorta a uma luta contínua do homem frente ao mundo, como valorização de sua própria vida.

O caráter filosófico moral da obra senequiana transborda os limites do tempo, instituindo-se como elemento expressivo, atuante, vivo, para nossa realidade sócio-cultural. Pensamentos formulados há milênios conseguem manter uma correlação dinâmica com o nosso tempo, mostrando que Sêneca está presente entre nós.

## BIBLIOGRAFIA

1. BRIDOUY, A. **Le stoicisme et son influence**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

2. GARCIA - Borrón, J. C. **Sêneca y los stoicos**, Barcelona, Instituto "Luis Vives" de Filosofia, 1956.
3. FRAILE, G. **Historia de la filosofia. Grecia y Roma**. Madrid, Editorial Catolica, S. A., 1965.
4. MOREAU, J. **L'Âme du monde. De Platon auy stoiciens**, Paris, "Les Belles Lettres", 1939.
5. SÉNÈQUE - **Dialogues Consolations**. Texto est. e traduzido por René Waltz, Paris, "Les Belles Lettres", 1950, t. III.

## RESENHAS

HOTTOIS, Gilbert et PARIZEAU, Marie-Hélène. (sous la direction de).

**Les mots de la bioéthique** - Un vocabulaire encyclopédique. Bruxelles: De Boeck Université, 1993. 376 p.

É a primeira enciclopédia desse gênero em língua francesa. Concebida dentro de um espírito multidisciplinar e pluralista, contou com a colaboração de uns quarenta especialistas dos mais variados domínios do saber e da pesquisa, dando-nos uma visão completa do campo da bioética de seus problemas, de sua linguagem e de seus desafios. Os organizadores já são conhecidos por seus trabalhos anteriores. G. Hottois é professor de filosofia contemporânea na Universidade Livre de Bruxelas e co-diretor do Centro de Pesquisas Interdisciplinares em Bioética (CRIB). Marie-Hélène Parizeau é professora na Universidade de Laval (Quebec). Ensina ética médica na Faculdade de Medicina e nos hospitais, e ética na Faculdade de Filosofia. Dirige o GREM (Grupo de Pesquisa em Ética Médica).

Segundo os organizadores da enciclopédia, a bioética está na interseção de numerosas disciplinas, como a medicina, a biologia, a enfermagem, a ética filosófica, a teologia, o direito, a sociologia, a psicologia a psicanálise e outras.

Quanto à metodologia do trabalho, os autores optaram por uma enciclopédia **globalmente** multidisciplinar e pluralista, porquanto os colaboradores, em sua maior parte, estão ligados a dois centros de pesquisa e a duas Universidades, de certa maneira, complementares. O Centro de Pesquisas Interdisciplinares em

Bioética (**Centre de Recherches Interdisciplinaires en Bioéthique - CRIB**), constituído, sobretudo, por especialistas em ciências biomédicas, tendo como sede a Universidade Livre de Bruxelas, de tradição leiga.

No Grupo de Pesquisas em Ética Médica (**Groupe de Recherches en Éthique Médicale - GREM**), os especialistas em ciências humanas são mais numerosos. A sede do grupo é a Universidade de Laval, de tradição cristã. A estes dois centros se associaram colaboradores exteriores franceses, igualmente multidisciplinares e de orientação filosófica diversa.

Quanto à estrutura da enciclopédia cada vocábulo é acompanhado de um breve histórico, duma definição, dos problemas éticos suscitados e duma bibliografia, o que dá a cada verbete uma visão sucinta, mas adequada para entender a abrangência e o alcance da temática. No final da obra, constam a lista das siglas, o índice dos nomes de pessoas e o índice geral, facilitando a leitura e a consulta da obra. É um instrumento indispensável, no presente momento, para quem pretende acompanhar e aprofundar esse novo campo do saber e da pesquisa, com sua problemática muito complexa e de conseqüências, cada vez mais graves, para a humanidade e para o mundo vivo que nos cerca. Nos Estados Unidos, a **Encyclopedia of Bioethics** é um instrumento muito importante de trabalho, embora concebida e redigida dentro de um espírito bem diferente.

Por fim, **Les mots de la bioéthique** aborda questões de palpitante atualidade, cujas incidências são, por sua vez, téóricas e práticas, coletivas ou sociais, e, ao mesmo tempo, muito íntimas e pessoais.

**Alino Lorenzon**

Departamento de Filosofia- UGF

\*

HOTTOIS, Gilbert (éd.).

**Aux fondements d'une éthique contemporaine.** - H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective. Paris: J. Vrin, 1993. 250 p. (Problèmes & Controverses).

Essa obra coletiva trata da renovação contemporânea da ética, motivada pelo desenvolvimento das ciências e das técnicas. Duas obras essenciais de dois autores são, sobretudo, interrogadas e discutidas: **O princípio responsabilidade (Das Prinzip Verantwortung)**, de H. Jonas, e **The Foundations of Bioethics**, de Engelhardt. Tanto em Jonas, como em Engelhardt, existe uma fonte de reavaliação profunda da ética e de seu fundamento, um interesse especulativo e concreto pelas questões da bioética, uma sensibilidade religiosa e filosófica das relações entre a condição humana e as práticas tecno-científicas, embora os autores em apreço possuam pontos de vista próprios e, às vezes, divergentes, o que é normal em ciência e em filosofia. Jonas, por exemplo, retorna à filosofia da Natureza à metafísica ou à ontologia. Engelhardt, por sua vez, pensa principalmente, em termos de filosofia social e política.

O livro está dividido em três seções, sendo cada seção seguida de uma apresentação muito elucidativa da temática. Na primeira seção, intitulada "H. Jonas: metafísica, ética, política", é publicado um texto deste pensador alemão (o fardo e a graça do ser mortal). O texto, embora tratando da morte, exprime, perfeitamente, a resposta última de Jonas à condição humana.

Os quatro capítulos seguintes abordam aspectos essenciais do pensamento de Jonas em ligação estreita com a ética e sua fundamentação: A filosofia da natureza (F. Tinland), a questão do niilismo (J. Dewitte), o pensamento político balizado, de um lado, pela recusa de toda esperança utópica de ultrapassagem ou de progresso essencial (D. Janicaud) e,

de outro, pela prudência extrema inspirada pelo medo e conduzindo a premonizar um poder sábio e forte (B. Lève).

Na segunda seção, intitulada "H. T. Engelhardt e a ética do discurso", M.-H. Parizeau expõe os temas essenciais do pensamento daquele, sob o título "Bioética e ética processual". W. Kuhlmann, por sua vez, discute os **Foundations of Bioethics** e a ética discursiva de Engelhardt.

Na terceira seção, confrontam-se as posições dos dois pensadores em apreço, discutindo-se os seguintes temas: "O paradigma perdido": a ética contemporânea face à técnica (F. Volpi). "Before and after Virtue" (M. Weyembergh). Comunidade ética e comunidade política (J.-Y. Goffi). O horizonte temporal da ética e o peso da responsabilidade (D. Müller). Um olhar sócio-crítico sobre o papel do sagrado (F. Mann). Convém ressaltar que, para cada uma das seções, o A. redigiu uma curta introdução, a fim de apresentar a problemática, a perspectiva e as contribuições mais originais, levantadas pelos diversos colaboradores.

**Alino Lorenzon**

Departamento de Filosofia - UGF

\*

PEGORARO, Olinto A.

**Ética é Justiça.** PETRÓPOLIS, VOZES, 1995, 132 PÁGINAS

Olinto A. Pegoraro, docente na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde organizou o mestrado e o doutorado em Filosofia, nos presenteia com uma obra muito sugestiva e pertinente à discussão ética na atualidade.

Este trabalho percorre os maiores tratados de ética do pensamento ocidental para sustentar a tese: "Viver eticamente é viver conforme a justiça. A justiça ilumina, ao mesmo tempo, a

subjetividade humana (virtude da justiça) e a ordem jurídico-social (justiça como princípio ordenador da sociedade)." (p. 11)

A parte inicial do livro apresenta, primeiramente, a "Ética das virtudes" e, para tanto, invoca-se Aristóteles que coloca na vida virtuosa o pré-requisito para o indivíduo conquistar a "harmonia interior" e conseqüentemente uma vida feliz. Porém, "ninguém é virtuoso para si; ninguém é feliz sozinho"; (p. 29) desta maneira, a vida virtuosa tem seu "telos" na pólis, onde a virtude da justiça é o seu fundamento. Portanto, o autor conclui com Aristóteles: "A justiça, como qualidade moral do indivíduo e como virtude da cidadania, é a excelência central e unificadora da existência pessoal e política". (p. 38)

Posteriormente, "à luz da Ética a Nicômaco, S. Tomás de Aquino considera a justiça como a 'totalidade da virtude'. Ela comanda os atos de todas as virtudes morais e preside a busca do bem comum na sociedade" (p. 41). Sobretudo, S. Tomás confere à justiça um caráter sagrado, um valor absoluto, pois ela "resume toda a moral dos dez mandamentos" (p. 41) e é o elo de ligação entre a cidade celeste e a terrestre".

No segundo capítulo é delineada a "Ética das Normas", onde o autor destaca Kant como um marco, um novo paradigma nas reflexões éticas posteriores, pois inaugura uma ética de dimensão deontológica, sendo que para ele "a norma da moralidade será um dever, um imperativo" (p. 57) que tem o seu fundamento na vontade boa e livre do indivíduo.

Embora Kant não trate da virtude da justiça, algumas de suas teses são importantes no contexto desse estudo, pois representam uma ruptura com o utilitarismo e servirão de apoio a J. Rawls, o maior crítico contemporâneo daquela teoria. Contra os utilitaristas, Rawls afirma com Kant "o direito inalienável à liberdade, inerente a cada pessoa humana" (p. 78) e, por outro lado, postula os princípios da justiça (liberdade e diferença) como imperativos categóricos.

Na conclusão da primeira parte, por intermédio de J. Rawls, Pegoraro reconcilia as duas vertentes da justiça. “O princípio da justiça precisa do apoio da tradição ética consubstanciada nas virtudes e estas, por seu turno, demandam um ordenamento legal externo, objetivo”. (p. 83). Impõe-se, portanto, uma “circularidade e complementaridade entre os modelos éticos clássico e moderno” (p. 92). Só assim, dar-se-á conta da diversidade do “ethos”, inerente a natureza histórica e temporal da existência humana.

Na última parte da obra, a virtude da justiça é inserida na reflexão de três temas importantes na atualidade. Primeiro, o da ordem social justa. “Para ser realizado e socialmente feliz o cidadão precisa de estruturas que garantam as condições sociais de crescer conforme seus talentos e elevar ao mais alto grau possível sua realidade histórica”. (p. 108). E isso será alcançado somente por meio de uma “educação à cidadania, que leva as pessoas e comunidades à participação política”. (p. 108)

O segundo tema relaciona saúde e justiça, “onde a saúde mental e corporal está subordinada à saúde do corpo social e político”. (p. 109) Por último, relaciona-se ética e ecologia, que somente uma ética pautada na justiça é capaz de restabelecer o equilíbrio entre a vida, a natureza e os artefatos da tecnociência.

Enfim, este estudo traz uma síntese comparativa muito consistente das grandes linhas da ética, bem como absorve na ética clássica muitas sugestões, que nos permitem vislumbrar soluções para a crise moral instaurada em nossa sociedade. Por outro lado torna-se interessante pois vem polemizar com o utilitarismo, principalmente quando resgata a virtude da justiça e a coloca no centro de toda discussão ética.

**Carlos Alberto Albertuni**  
(Especialização em Ética - PUCCAMP)

\*

BOBBIO, Norberto

**Liberalismo e Democracia.** 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994,

O autor é um dos mais respeitados cientistas políticos da atualidade, nasceu em Turim, Itália, em 1909. Foi professor nas Universidades de Siena e Pádua e, hoje, leciona na Universidade de Turim, onde é catedrático desde 1948, gerindo disciplinas de Filosofia do Direito e Filosofia Política. Militante do Partido Socialista Italiano, atualmente é senador vitalício da República.

O livro é composto por 17 itens, onde o autor trabalha o liberalismo fazendo uma analogia com vários tipos de sistema de governo, percorrendo a história desde a democracia da Grécia antiga até o socialismo contemporâneo.

O autor começa seu livro comparando a democracia dos antigos com a dos modernos, mostrando que a relação atual do liberalismo com a democracia nos leva a pensar que a relação entre ambos seja interdependentes, porém o autor nos alerta que esta relação é extremamente complexa e não deve ser entendida como tal. A definição que ele faz do liberalismo é de um sistema onde o Estado possui poderes e funções limitadas e se contrapõe ao Estado absoluto. Já a democracia, para ele, se caracteriza pelo sistema onde o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mas de todos (ou pelo menos da maior parte).

Um ponto extremamente importante que o autor levanta é que um Estado liberal não é necessariamente democrático, pois o governo está limitado as classes possuidoras, e também um governo democrático não sugere obrigatoriamente um Estado liberal, visto que o processo de democratização colocou em crise este último.

O autor utiliza o pensamento de Benjamin Constant para mostrar que este foi o primeiro a buscar uma relação entre

os dois sistemas, pois para Constant era necessário criar um mecanismo capaz de conciliar de um lado, o limite do poder, e do outro, a distribuição do mesmo. Assim podemos ver o problema da relação direta entre a liberdade e o poder.

A questão do direito também aparece no livro, principalmente o **direito natural**, que é citado para mostrar que o homem possui principalmente o direito a vida e a liberdade, e o Estado tem o dever de respeitar esses direitos. Locke se faz presente neste momento, citado inclusive como sendo o **pai do liberalismo**. Para o mesmo, o estado de natureza moderno é descrito como um estado de perfeita liberdade e igualdade. Assim, temos o indivíduo se destacando frente a sociedade. Primeiro vêm os seus direitos particulares e depois o da sociedade. O liberalismo, tendo como função limitar o poder do Estado, utiliza-se de normas (leis) para regular o poder público e acrescenta a transformação dos direitos naturais em direitos jurídicos.

A democracia se destaca neste quadro como sendo uma forma de garantir principalmente a igualdade entre os membros da sociedade. Encontramos a igualdade de todos perante a lei, e também a igualdade dos direitos. Além disso, a relação da democracia com o liberalismo difunde a igualdade de oportunidades, pois ela parte de uma equalização econômica.

O autor também faz referência aos liberais e aos democratas do século XIX, citando principalmente a figura de Tocquville e seu pensamento liberal, ampliando ainda mais o quadro histórico da relação democracia/liberalismo.

Outro ponto abordado pelo autor, é a relação do liberalismo com o utilitarismo. Ele destaca o pensamento de Stuart Mill e Bentham. Para Mill a democracia se caracteriza como um desenvolvimento natural e conseqüente dos princípios naturais. Porém, o pensamento de Bentham se contrapõe ao jusnaturalismo, tendo como base o **princípio de utilidade** (maior felicidade ao maior número de pessoas). Para o autor, o utilitarismo aliado ao

Estado liberal gera uma crise de fundamentos, pois não se preocupa com a felicidade singular de quem age, mas com a felicidade de todos os interessados. Mill defende a democracia como forma de combater a tirania, e ela deve ser executada de forma representativa, pois seria impossível aplicá-la nos moldes antigos, e o voto seria a única forma de efetuar-la, além de possuir um valor educativo.

Nos itens finais, Bobbio procura verificar a relação do socialismo com a democracia e com o liberalismo, e mostra que o liberalismo é incompatível com o socialismo, destacando a questão econômica como ponto de discordância e a propriedade privada como desigualdade entre os homens (Rousseau). Já o socialismo é plenamente compatível com a democracia, pois segundo o autor, ele favorece a coletivização pelos meios de produção e também alarga a participação política de todos os membros da sociedade. Aqui neste ponto o autor destaca que a instauração desta relação nem sempre é pacífica, mas aponta para uma nova denominação de conceito, chamada por ele de **democracia social**.

O autor encerra seu livro, falando de um **Novo Liberalismo**. O destaque é principalmente a posição contra o socialismo e a defesa de uma economia de mercado e a defesa da liberdade econômica.

Esta obra é interessante e recomendável pelo seu aspecto global e histórico, e principalmente pelo seu conteúdo extremamente atual, além de uma linguagem fácil e acessível, podendo ser utilizado em diversas áreas de interesse. O autor neste livro, nos dá uma pequena parcela de seu amplo conhecimento, contribuindo substancialmente para a ampliação do entendimento sobre o problema do liberalismo e da democracia.

**Josmar Aparecido de Souza Melo**  
Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

\*

MACEDO, Ubiratan Borges de.

**Liberalismo e Justiça Social.** São Paulo, Ibrasa, 1995, 242 p.

O Liberalismo e a Justiça Social são temas presentes em nossas discussões políticas atuais, tornando relevante um esclarecimento sobre as bases da doutrina liberal, a relação existente entre democracia e liberalismo e liberalismo e justiça social.

O autor nos mostra uma visão histórica e evolutiva da doutrina liberal, a partir dos iluministas do século XVIII, procurando fazer uma relação entre democracia e liberalismo, dividindo a democracia liberal em três subsistemas: político, econômico e sócio-cultural.

Ubiratan apresenta as principais características comuns aos liberalismos, apontando dois tipos principais: o liberalismo continental, de raízes francesas e o liberalismo clássico, de origem inglesa. No Brasil, ele identifica três vertentes de liberalismo: liberais sociais, neo-liberais e liberalismo conservador.

Num segundo momento discute o ideal de sociedade aberta, a partir das idéias de J. S. Mill, K. Popper, Paul Feyerabend, Raymond Polinn, W. W. Bartley e as críticas de Wilmore Kendall.

Em seguida, através de uma visão apaixonada tenta convencer o leitor que o liberalismo é a solução para todos os problemas de ordem econômica, política e social, através de depoimentos de intelectuais que se identificam com o liberalismo. Também apresenta uma proposta liberal para a reforma da constituição brasileira.

Posteriormente coloca o problema da justiça social, a partir da visão dos gregos, tradição cristã, marxistas, J. Rawls e Hayek. Entende que o sistema liberal, além de garantir a liberdade individual, também promove a justiça social.

O autor dedica o último capítulo de seu livro ao tradicionalismo no Brasil e sua oposição ao liberalismo, desde a

sua origem no Império até os nossos dias, identificando os principais grupos de políticos, de religiosos e de pensadores, ligados a movimentos sociais, revistas, editoras e entidades como a TFP (Tradição Família e Propriedade).

O liberalismo, segundo o autor, é uma composição de democracia com economia de livre mercado, livre concorrência e sociedade pluralista.

O autor transforma quase todos os filósofos em liberais ou em precursores do liberalismo, como se a evolução histórica do pensamento humano culminasse em uma só vertente: o liberalismo, o que não é verdade, pois a sociedade é possuidora de várias tendências.

O projeto de uma sociedade democrática e justa, onde todos possam ter acesso aos bens sociais, não se concretiza no projeto liberal, é o que nos mostra a realidade política, econômica e social. Ao invés de produzir igualdades e justiça social, o liberalismo acentua as desigualdades e a injustiça social em todos os níveis.

Neste sentido, o livro torna-se tendencioso e parcial, ou seja, trabalha uma argumentação histórica, envolvendo os principais filósofos, tendo como objetivo fundamental, defender e ressaltar as bases da doutrina liberal, sem críticas.

Apesar destas ressalvas, o livro é sugestivo e informativo, merecendo uma posterior reflexão crítica sobre as posturas do autor, mesmo que nos coloquemos a favor do liberalismo.

**Marcelo Felix Tura**  
Mestrando em Filosofia  
PUCCAMP

\*

KUJAWKI, Gilberto de Mello,  
**ORTEGA Y GASSET: a aventura da razão.** SP, Moderna,  
1994. (Coleção Logos)

Obra introdutória ao pensamento do filósofo madrileno José Ortega y Gasset (1883-1955), este trabalho sistematiza os principais conceitos que irão compor o, assim chamado, RACIOVITALISMO. O texto está dividido em duas partes: **Pensamento de Ortega y Gasset** e uma **Antologia**. Apresenta ainda uma ampla bibliografia e finaliza propondo questões para reflexão e temas para debate ou dissertação - seguindo o modelo de apresentação desta coleção que se dirige principalmente ao público iniciante.

Ao iniciar a primeira parte, na contextualização histórica e na biografia o autor aponta a herança das inquietações da Geração de 98, no final do século passado, sobre o projeto orteguiano, que viria a ser uma "interpretação espanhola do mundo".

Autor de obras como: "Meditações do Quixote" (1914); "Espanha Invertebrada" (1921); "O Tema de nosso Tempo" (1923); "A Rebelião das Massas" (1930), etc. Ortega y Gasset ficou notório dentre outras coisas pelo seu estilo literário. Seus temas abrangentes foram na maioria das vezes escritos em forma de artigos periódicos reunidos posteriormente em uma coleção pela Revista de Occidente. Fundador do "Instituto de Humanidades" (1948), juntamente com seu maior discípulo Julián Marías, influenciou toda uma Geração chamada "Escola de Madri", dentre eles: Xavier Zubiri, Maria Zambrano, Manuel Garcia Morente e José Gaos.

Partindo da descoberta da vida humana enquanto realidade radical constrói sua metafísica na tentativa de superar as antinômias entre idealismo e realismo. A realidade para Ortega "não existe em si, nem em mim, mas comigo - **coexiste**".

Daí a célebre expressão: **Eu sou eu e minha circunstância e se não a salvo não alvo a mim**. Não existe o Eu sem circunstância, como também não existe circunstância sem mim (sempre se mostra inserida numa perspectiva). O Ser se faz na relação, na coexistência dinâmica.

A vida humana - dado primordial - é o palco no qual aparecem todas as demais realidades. Tomada num sentido biográfico e não biológico, ela é tida como “minha vida” (única e insubstituível). O viver, neste sentido, é “dirigir-me ao mundo, tratar com ele, fazer algo com a minha circunstância”. Por isso a vida humana é um quefazer - constante vir-a-ser - e o eu, essencialmente projeto.

Na relação entre vida e razão, Ortega propõe: **nem vitalismo nem racionalismo**; ou seja, um **RACIOVITALISMO**. Por ela própria a vida já funciona como razão - não há descontinuidade. Ortega se contrapõe à idéia de natureza substantiva e imutável que permeou o conceito de razão até então: “o homem não tem natureza mas história”. A razão vital, tendo como forma concreta a razão histórica, é identificada com o próprio viver: “Viver é não ter mais remédio senão raciocinar ante a inexorável circunstância”.

O autor ainda mostra os vários pontos de convergência entre o pensamento de Ortega com os existencialistas, particularmente com Heidegger.

Na segunda parte da obra, **Antologia**, o autor destaca da obra de Ortega y Gasset abordagens sobre vários temas: O amor e sua conexão com a Filosofia; Cultura; Antropologia; Técnica; Experiência; Lingüística; Pedagogia; Estética; Direito, etc.

Primeira obra brasileira destinada exclusivamente à introdução do pensamento de Ortega y Gasset, já chega tarde, mas em boas mãos. O autor, apresenta mais que um convite à

**uma** Filosofia, sua obra já é por si uma introdução à Filosofia. Em suas próprias palavras: "Por que não nos iniciarmos em filosofia pela obra de um pensador espanhol, inserido em nossa área cultural, que lemos quase como se fosse português? Um pensador universal, original, à altura dos maiores pensadores do Ocidente, que muitas vezes antecipou e superou certas posições tidas como últimas na produção filosófica?" (p. 9).

**Arlindo F. Gonçalves Jr.**  
Mestrando em Filosofia - PUCAMP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to \*Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a \*Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a \*Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão  
Instituto de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
Telefone (PABX) 236-7001 - Ramal 229  
13020-904 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas - padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

## **REFLEXÃO 61 - EMPIRISMO E METAFÍSICA**

**Capa:** Marcelo De Toni Adorno

**Diagramação e Composição - Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares;  
Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Maria Aparecida Meschiatti Storti e Maria Rita Aparecida Bulgarelli Nunes; Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno.

**Impressão - Encarregado:** Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Douglas Heleno Ciolfi, Emerson Rogério Scolari, Jair Alves de Oliveira, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro, Roberto Mauro Duarte e Sérgio Ademilson Giungi.

**Auxiliares de Administração:** Elaine Simone Bernardo, Fernanda Mara Cabral, Flávia D. Costa Morais, Márcia Figueredo dos Santos.

**Redação e Administração:** Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro  
13020-904 Campinas-SP - Tel.: (019) 236-7001 - Ramal 229

**Distribuição:** Papirus - Livraria-Editora  
Rua Barreto Leme, 1178  
13010-202 - Tel.: (019) 232-7268

**Francisco de Paula Souza**  
EMPIRISMO E METAFÍSICA

**Jean-Marc Gabaude**  
ARISTOTE AUJOURD'HUI

**António Braz Teixeira**  
FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO PORTUGUÊS  
CONTEMPORÂNEO (I)

**Afonso Botelho**  
SOBRE O INSTITUTO LUSO-BRASILEIRO DE FILOSOFIA

**Sandra N. C. Caponi**  
MODOS DA VIOLÊNCIA. ESTRATÉGIAS DA RESISTÊNCIA

**Gustavo A. Caponi**  
LA ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN OBJETIVA (UN  
ESTUDIO SOBRE LA NOCIÓN POPPERIANA DE ANALISIS  
SITUACIONAL)

**Fernando Juan Garcia Masip**  
CIVILIZAÇÃO E CULTURA: GÊNESE DE UM CONFLITO.  
ELEMENTOS PARA RE-PENSAR OS DIAGRAMAS DA  
PRÁTICA ESTATAL MODERNA

**Cleonice Furtado de Mendonça van Raij**  
SÊNECA, O FILÓSOFO

**RESENHAS**