

FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA

LIÇÕES PRELIMINARES

Manuel Garcia Morente

Tradução de Guillermo da Cruz Coronado
Fonte: Ed. Mestre Jou.

SUMÁRIO

1. <u>O CONJUNTO DA FILOSOFIA</u>	
2. <u>O MÉTODO DA FILOSOFIA</u>	
3. <u>A INTUIÇÃO COMO MÉTODO DA FILOSOFIA</u>	
4. <u>OS PROBLEMAS DA ONTOLOGIA</u>	
5. <u>A METAFÍSICA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS</u>	51
6. <u>O REALISMO DAS IDÉIAS DE PLATÃO</u>	
7. <u>O REALISMO ARISTOTÉLICO</u>	
8. <u>A METAFÍSICA REALISTA</u>	
9. <u>O CLASSICISMO DE SÃO TOMÁS DE AQUINO</u>	
10. <u>A ORIGEM DO IDEALISMO</u>	
11. <u>FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO</u>	
12. <u>ANÁLISE ONTOLÓGICA DA FÉ</u>	

13.	<u>O SISTEMA DE DESCARTES</u>	
14.	<u>O EMPIRISMO INGLÊS</u>	
15.	<u>O RACIONALISMO</u>	
16.	<u>A METAFÍSICA DO RACIONALISMO</u>	
17.	<u>O PROBLEMA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL</u>	
18.	<u>KANT, CRÍTICA DA RAZÃO PURA</u>	
19.	<u>O IDEALISMO DEPOIS DE KANT</u>	
20.	<u>ENTRADA NA ONTOLOGIA</u>	
21.	<u>DO REAL E DO IDEAL</u>	
22.	<u>ONTOLOGIA DOS VALORES</u>	
23.	<u>ONTOLOGIAS DA VIDA</u>	

1. O CONJUNTO DA FILOSOFIA

Lição I

1. A FILOSOFIA E SUA VIVÊNCIA. — 2. DEFINIÇÕES FILOSÓFICAS E VIVÊNCIAS FILOSÓFICAS. — 3. SENTIDO DA PALAVRA «FILOSOFIA». — 4. A FILOSOFIA ANTIGA. — 5. A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA. — 6. A FILOSOFIA NA IDADE MODERNA. — 7. AS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS. — 8. AS CIÊNCIAS E A FILOSOFIA. — 9. AS PARTES DA FILOSOFIA.

1. A filosofia e sua vivência.

Vamos iniciar o curso de Fundamentos da Filosofia propondo e tentando resolver algumas das questões principais desta disciplina.

A filosofia é, de imediato, algo que o homem faz, que o homem tem feito, o que primeiro devemos tentar, pois, é definir esse "fazer" que chamamos filosofia. Deveremos, pelo menos, dar um conceito geral da filosofia, e talvez fosse a incumbência desta primeira lição explicar e expor o que é a filosofia. Mas isto é impossível. É absolutamente impossível dizer de antemão o que é filosofia. Não se pode definir a filosofia antes de fazê-la; como não se pode definir em geral nenhuma ciência, nenhuma disciplina, antes de entrar diretamente no trabalho de fazê-la.

Uma ciência, uma disciplina, um "fazer" humano qualquer, recebe seu conceito claro, sua noção precisa, quando já o homem domina este fazer. Só se sabe o que é filosofia quando se é realmente filósofo. Que quer dizer isto? Isto quer dizer que a filosofia, mais do que qualquer outra disciplina, necessita ser vivida. Necessitamos ter dela uma "vivência". A palavra "vivência" foi introduzida no vocabulário espanhol pelos colaboradores da Revista de Occidente, como tradução da palavra alemã Erlebnis. Vivência significa o que temos realmente em nosso ser psíquico; o que real e verdadeiramente estamos sentindo, tendo, na plenitude da palavra "ter".

Vou dar um exemplo para que se compreenda bem o que é "vivência". O exemplo não é meu, é de Bergson.

Uma pessoa pode estudar minuciosamente o mapa de Paris; estudá-lo muito bem; observar um por um os diferentes nomes das ruas; estudar suas direções; depois pode estudar os monumentos que há em cada rua; pode estudar os planos desses monumentos; pode revistar as séries das fotografias do Museu do Louvre, uma por uma. Depois de ter estudado o mapa e os monumentos pode este homem procurar para si uma visão das perspectivas de Paris mediante uma série de fotografias tomadas de múltiplos pontos. Pode chegar dessa maneira a ter uma idéia bastante clara, muito clara, claríssima, pormenorizadíssima, de Paris. Semelhante idéia poderá ir aperfeiçoando-se cada vez mais, à medida que os estudos deste homem forem cada vez mais minuciosos; mas sempre será uma simples idéia. Ao contrário, vinte minutos de passeio a pé por Paris são uma vivência.

Entre vinte minutos de passeio a pé por uma rua de Paris e a mais vasta e minuciosa coleção de fotografias, há um abismo. Isto é uma simples idéia, uma representação, um conceito, uma elaboração intelectual; enquanto que aquilo é colocar-se realmente em presença do objeto, isto é, vivê-lo, viver com ele; tê-lo própria e realmente na vida; não o conceito, que o substitua; não a fotografia, que o substitua; não o mapa, não o esquema, que o substitua, mas ele próprio. Pois o que-nós vamos fazer é viver a filosofia.

Para vivê-la é indispensável entrar nela como se entra numa selva, entrar nela para explorá-la.

Nesta primeira exploração, evidentemente, não viveremos a totalidade deste território que se chama filosofia, passearemos por algumas de suas avenidas; penetraremos em alguns de seus jardins e de suas matas; viveremos realmente algumas de suas questões; porém outras talvez nem sequer saberemos que existem. Poderemos dessas outras ou da totalidade do território filosófico ter alguma idéia, algum esquema, como quando preparamos uma viagem temos de antemão uma idéia ou um esquema lendo previamente o guia Baedeker. Porém, viver, viver a realidade filosófica, é algo que não poderemos fazer senão em certo número de questões e de certos pontos de vista.

De vez em quando, nestas nossas viagens, nessa nossa peregrinação pelo território da filosofia, poderemos deter-nos a fazer balanço, fazer levantamento do conjunto das experiências, das vivências que tenhamos tido; e então poderemos formular alguma definição geral da filosofia, baseada nessas autênticas vivências que tenhamos tido até então.

Esta definição terá então sentido, estará cheia de sentido, porque haverá dentro dela vivências nossas, pessoais. Pelo contrário, uma definição de filosofia, que se dê antes de tê-la vivido, não pode ter sentido, resultará ininteligível. Parecerá talvez inteligível nos seus termos; será composta de palavras que oferecem sentido; mas este sentido não estará cheio da vivência real. Não terá para nós essas amplas ressonâncias de algo que por longo tempo estivemos vivendo.

1. Definições filosóficas e vivências filosóficas.

Assim, por exemplo, é possível reduzir os sistemas filosóficos de alguns grandes filósofos a uma ou duas fórmulas muito densas, muito bem elaboradas. Mas, que dizem essas fórmulas para quem não caminhou ao longo das páginas dos livros desses filósofos? Assim dizemos, por exemplo, que o sistema de Hegel pode ser resumido na fórmula de que "todo o racional é real e todo o real é racional", e está certo que o sistema de Hegel pode resumir-se nessa fórmula. Está certo também que essa fórmula apresenta um sentido imediato, inteligível, que é a identificação do racional com o real, tanto colocando como sujeito o racional e como objeto o real, como invertendo os termos da proposição e colocando o real por sujeito e o racional por predicado.

Mas, apesar desse sentido aparente e imediato que tem esta fórmula, e apesar de ser realmente uma fórmula que expressa em conjunto bastante bem o conteúdo do sistema hegeliano, que nos diz? Não nos diz nada. Não nos diz nem mais nem menos que o nome de uma cidade que não vimos, o nome de uma rua pela qual não passamos nunca. Se eu digo que a Avenida dos Campos Elíseos está entre a praça da Concórdia e a praça da Estrela, faço uma frase com sentido; mas dentro desse sentido pode-se colocar uma realidade autenticamente vivida.

Pelo contrário, se nos pomos a ler, a meditar, os difíceis livros de Hegel; se mergulhamos e bracejamos no mar sem fundo da Lógica, da Fenomenologia do Espírito ou da Filosofia da História Universal, no cabo de algum tempo de conviver, pela leitura, com estes livros de Hegel, viveremos essa filosofia; estes secretos caminhos nos serão conhecidos, familiares; as diferentes deduções, os raciocínios por onde Hegel vai passando duma afirmação a outra, duma tese a outra, os teremos percorrido guiados pelo grande filósofo. E então, depois de vivê-los durante algum tempo, ao ouvirmos enunciar a fórmula de "todo o racional é real e todo o real é racional", encheremos esta fórmula de um conteúdo vital, de algo que vivemos realmente, e adquirirá esta fórmula uma quantidade de sentidos e de ressonâncias infinitas que antes não tinha.

Pois bem: se eu agora desse alguma definição da filosofia, ou se me pusesse a discutir várias definições da filosofia, seria exatamente o mesmo que oferecer a fórmula do sistema hegeliano. Não poria o leitor dentro dessa definição nenhuma vivência pessoal. Por isso me abstenho de dar uma definição da filosofia. Somente, repito, quando tivermos percorrido algum caminho, por pequeno que seja, dentro da própria filosofia, então poderemos, de vez em quando, fazer alto, voltar atrás, recapitular as vivências tidas e tentar alguma fórmula geral que recolha, palpitante de vida, essas representações experimentadas realmente por nós mesmos.

Assim, pois, estas lições de FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA vão ser como umas viagens de exploração dentro do continente filosófico. Cada uma dessas viagens seguirá uma senda e irá explorar uma província. As demais serão objeto de outras viagens, de outras explorações, e pouco a pouco iremos sentindo como o círculo de problemas, o círculo de reflexões e meditações, umas de grande vôo, outras minuciosas e, por assim dizer, como que microscópicas, constituem o corpo palpitante disso que chamamos a filosofia.

É a primeira viagem que vamos fazer, por assim dizer, em aeroplano: uma exploração panorâmica. Vamos perguntar-nos, desde já, que designa a palavra "filosofia".

3. Sentido da palavra "filosofia".

A palavra "filosofia" tem que designar algo. Não vamos ver o que é esse algo que a palavra designa, mas simplesmente assinalá-lo, dizer: está aí.

Evidentemente, todos sabemos o que a palavra "filosofia", na sua estrutura verbal, significa. É formada pelas palavras gregas *philos* e *sophia*, que significam "amor à sabedoria". Filósofo é o amante da sabedoria. Porém este significado dura na história pouco tempo. Em Heródoto, em Tucídides, talvez nos pré-socráticos, uma ou outra vez, durante pouco tempo, tem este significado primitivo de amor à sabedoria. Imediatamente passa a ter outro significado: significa a própria sabedoria. De modo que, já nos primeiros tempos da autêntica cultura grega, filosofia significa, não o simples

afã ou o simples amor à sabedoria, mas a própria sabedoria.

E aqui nos encontramos já com o primeiro problema: se a filosofia é o saber. Que classe de saber é o saber filosófico? Porque há muitas classes de saber: há o saber que todos temos sem ter aprendido nem refletido sobre nada; e há outro saber, que é o que adquirimos quando o procuramos. Há um saber, pois, que temos sem tê-lo procurado, que encontramos sem tê-lo procurado, como Pascal encontrava a Deus sem procurá-lo; mas há outro saber que não temos senão quando o procuramos, e que, se não o procuramos, não o temos.

4. A filosofia antiga.

Esta duplicidade na palavra "saber" corresponde à distinção entre a simples opinião e o conhecimento racionalmente bem fundado, com esta distinção entre a opinião e o conhecimento fundamentado inicia Platão a sua filosofia. Distingue o que ele chama doxa, opinião (a palavra doxa encontramos-na na bem conhecida paradoxa, paradoxo, que é a opinião que se afasta da opinião corrente), e frente à opinião, que é o saber que temos sem tê-lo procurado, coloca Platão a episteme, a ciência, que é o saber que temos porque o procuramos. E então, a filosofia já não significa "amor à sabedoria", nem tampouco significa o saber em geral, qualquer saber; senão que significa esse saber especial que temos, que adquirimos depois de tê-lo procurado e de tê-lo procurado metódicamente, por meio de um método, ou seja, seguindo determinados caminhos, aplicando determinadas funções mentais à pesquisa. Para Platão o método da filosofia, no sentido do saber reflexivo que encontramos depois de tê-lo procurado propositalmente, é a dialética. Quer dizer, que quando não sabemos nada, ou o que sabemos, o sabemos sem tê-lo procurado, como a opinião, é um saber que não vale nada; quando nada sabemos mas queremos saber; quando queremos aproximar-nos ou chegar a essa episteme, a este saber racional e reflexivo, temos que aplicar um método para encontrá-lo, e esse método Platão o chama dialética. A dialética consiste em supor que o que queremos averiguar é tal coisa ou tal outra; isto é, antecipar o saber que

procuramos, mas logo depois negar e discutir essa tese ou essa afirmação que fizemos e depurá-la em discussão.

Ele chama, pois, dialética a esse método da autodiscussão, porque é uma espécie de diálogo consigo mesmo. E assim, supondo que as coisas são isto ou aquilo, e logo discutindo essa suposição para substituí-la por outra melhor, acabamos pouco a pouco chegando ao conhecimento que resiste a todas as críticas e a todas as discussões; e quando chegamos a um conhecimento que resiste às discussões dialogadas ou dialéticas, então temos o saber filosófico, a sabedoria autêntica, a epistême, como a chama Platão, a ciência.

Com Platão, pois, a palavra "filosofia" adquire o sentido de saber racional, saber reflexivo, saber adquirido mediante o método dialético.

Esse mesmo sentido tem a palavra "filosofia" no sucessor de Platão, Aristóteles. O que acontece é que Aristóteles é um grande espírito que faz avançar extraordinariamente o cabedal dos conhecimentos adquiridos reflexivamente. E então a palavra "filosofia" tem já em Aristóteles o volume enorme de compreender dentro do seu seio e de designar a totalidade dos conhecimentos humanos. O homem conhece reflexivamente certas coisas depois de tê-las estudado e pesquisado. Todas as coisas que o homem conhece e o conhecimento dessas coisas, todo esse conjunto do saber humano, designa-o Aristóteles com a palavra "filosofia". E desde Aristóteles continua empregando-se a palavra "filosofia" na história da cultura humana com o sentido da totalidade do conhecimento humano.

Na filosofia, então, distinguem-se diferentes partes. Na época de Aristóteles a distinção ou distribuição corrente das partes da filosofia era: lógica, física, metafísica e ética.

A lógica, na época de Aristóteles, era a parte da filosofia que estudava os meios de adquirir o conhecimento, os métodos do pensamento humano para chegar a conhecer ou as diversas maneiras de que se vale para alcançar conhecimento do ser das coisas.

A palavra "física" designava a segunda parte da filosofia. A física era o conjunto de nosso saber acerca de todas as coisas, fossem quais fossem. Todas as coisas, e a alma

humana entre elas, estavam dentro da física, por isso a psicologia, para Aristóteles, formava parte da física, e a física, por sua vez, era a segunda parte da filosofia.

A ética era o nome geral com que se designava na Grécia, na época de Aristóteles, todos os nossos conhecimentos acerca das atividades do homem; o que o homem é; o que o homem produz, que não está na natureza, que não forma parte da física, mas antes é feito pelo homem. O homem, por exemplo, faz o Estado, vai à guerra, tem família, é músico, poeta, pintor, escultor; sobretudo é escultor para os gregos. Pois tudo isto compreendia Aristóteles sob o nome de ética, uma de cujas subpartes era a política.

Todavia a palavra "filosofia" abrangia, repito, todo o conjunto dos conhecimentos que o homem podia alcançar. Valia tanto como saber racional.

5. A filosofia da Idade Média,

Este sentido da palavra "filosofia" continua através da Idade Média; mas já no começo desta desprende-se desse totum revolutum, que é a filosofia de então, uma série de pesquisas, de questões, de pensamentos, que ao separar-se do tronco da filosofia, constituem uma disciplina à parte. São todos os pensamentos, todos os conhecimentos que temos acerca de Deus, já os obtidos pela luz natural, já os recebidos por divina revelação. Os nossos conhecimentos acerca de Deus, e sobretudo os de origem revelada, se separam do resto dos conhecimentos e constituem então a teologia.

Pode-se dizer assim que o saber humano durante a Idade Média dividiu-se em dois grandes setores: teologia e filosofia. A teologia são os conhecimentos acerca de Deus, e a filosofia os conhecimentos humanos acerca das coisas da Natureza e até mesmo de Deus por via racional.

Nesta situação a palavra "filosofia" continua designando todo conhecimento, menos o de Deus. E assim adentrou muito o século XVII. E ainda existem no mundo moderno alguns resíduos desse sentido totalitário da palavra "filosofia". Por exemplo, no século XVII, o livro em que Isaac Newton expõe a teoria da gravitação universal, que é um livro de física, diríamos hoje, leva por título *Philosophiae, Naturalis Principia Mathematica*, ou seja "Princípios

matemáticos da filosofia natural". Quer dizer, que na época de Newton a palavra "filosofia" significava ainda o mesmo que na Idade Média ou na época de Aristóteles: a ciência total das coisas.

Mas ainda hoje em dia há um país, que é a Alemanha, onde as Faculdades universitárias são as seguintes: a Faculdade de Direito, a Faculdade de Medicina, a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Filosofia. Que se estuda, então, só com o nome de Faculdade de Filosofia? Tudo o que não é nem direito, nem medicina, nem teologia, ou seja, todo o saber humano em geral. Numa mesma Faculdade se estuda, pois, na Alemanha, a química, a física, as matemáticas, a ética, a psicologia, a metafísica, a ontologia. De sorte que aqui fica ainda um resíduo do velho sentido da palavra "filosofia" na distribuição das Faculdades alemãs.

6. A filosofia na Idade Moderna.

Mas na realidade, a partir do século XVII, o campo imenso da filosofia começa a partir-se. Começam a sair do seio da filosofia as ciências particulares, não somente porque essas ciências vão se constituindo com seu objeto próprio, seus métodos próprios e seus progressos próprios, como também porque pouco a pouco os cultivadores vão igualmente se especializando.

Ainda Descartes é ao mesmo tempo filósofo, matemático e físico. Ainda Leibniz é ao mesmo tempo matemático, filósofo e físico. Ainda são espíritos enciclopédicos. Ainda pode-se dizer de Descartes e de Leibniz, como se diz de Aristóteles, "o filósofo", no sentido de que abrange a ciência toda de tudo quanto pode ser conhecido. Talvez ainda de Kant possa se dizer algo parecido, embora Kant já não soubesse toda a matemática que havia em seu tempo; Kant já não sabia toda a física que havia em seu tempo; não sabia toda a biologia que havia em seu tempo. Kant já não descobre nada em matemática, nem em física, nem em biologia, enquanto que Descartes e Leibniz ainda descobrem teoremas novos em física e em matemática.

Mas a partir do século XVIII não resta nenhum espírito humano capaz de conter numa só unidade a enciclopédia do saber humano; e então a palavra "filosofia" não designa

a enciclopédia do saber; desse total foram desprendendo-se as matemáticas por um lado, a física por outro, a química, a astronomia etc.

E então que é a filosofia? Pois então a filosofia vem circunscrevendo-se ao que resta depois de se ter tirado tudo isto. Se a todo o saber humano lhe tiram as matemáticas, a astronomia, a física, a química etc. o que resta, isso é a filosofia.

7. As disciplinas filosóficas.

De modo que há um processo de desprendimento. As ciências particulares vão se constituindo com autonomia própria e diminuindo a extensão designada pela palavra "filosofia". Vão outras ciências saindo, e então, que resta? Atualmente, de modo provisório e muito flutuante, poderemos enumerar do seguinte modo. as disciplinas compreendidas dentro da palavra "filosofia". Diremos que a filosofia compreende a ontologia, ou seja a reflexão sobre os objetos em geral; e como uma das partes da ontologia, a metafísica. Compreende também a lógica, a teoria do conhecimento, a ética, a estética, a filosofia da religião, e compreende ou não compreende — não sabemos — a psicologia e sociologia; porque justamente a psicologia e a sociologia estão neste momento na alternativa de se separarem ou não da filosofia. Ainda há psicólogos que querem conservar a psicologia dentro da filosofia; mas já há muitos outros, e não dos piores, que querem constituí-la em ciência à parte, independente. Pois o mesmo acontece com a sociologia. Augusto Comte, que foi quem deu nome a esta ciência (e ao fazê-lo, como diz Fausto, deu-lhe vida), ainda considera a sociologia como o conteúdo mais importante e seletto da filosofia positiva. Mas outros sociólogos a constituem já em ciência à parte. Há discussão. Não vamos nós resolver por enquanto esta discussão o assim diremos que em geral todas as disciplinas e estudos que enumerei: a ontologia, a metafísica, a lógica, a teoria do conhecimento, a ética, a estética, a filosofia da religião, a psicologia e a sociologia, formam parte e constituem as diversas províncias do território filosófico.

Podemos perguntar-nos o que há de comum nessas disciplinas que acabo de enumerar; que é o comum nelas

que as faz incluir dentro do âmbito designado pela palavra "filosofia"; que têm de comum para ser todas parte da filosofia. O primeiro e muito importante que têm de comum é que todas são o resíduo desse processo histórico de desintegração.

A História pulverizou o velho sentido da palavra "filosofia". A História eliminou do continente filosófico as ciências particulares. O que restou é a filosofia. Esse fato histórico, apesar de ser somente um fato, é muito importante. É já uma afinidade extraordinária a que mantém entre si essas disciplinas, só pelo fato de serem os resíduos desse processo de desintegração do velho sentido da palavra "filosofia".

Mas aprofundemos-nos mais no problema. Por que ficaram dentro da filosofia essas disciplinas? Vou responder a esta pergunta de uma maneira muito filosófica, que consiste em inverter a pergunta. Como disse muitas vezes Bergson, uma das técnicas para definir o caráter de uma pessoa consiste não somente em enumerar o que prefere, mas também, e sobretudo, em enumerar o que não prefere; do mesmo modo, em vez de perguntarmos por que sobreviveram filosoficamente estas disciplinas, vamos perguntar-nos por que foram embora as matemáticas, a física, a química e as demais. E se nos perguntarmos por que se desprenderam, encontramos o seguinte: que uma ciência se despreendeu do velho tronco da filosofia quando conseguiu circunscrever um pedaço no imenso âmbito da realidade, defini-lo perfeitamente e dedicar exclusivamente sua atenção a essa parte, a esse aspecto da realidade.

8. As ciências e a filosofia.

Assim, por exemplo, pertencem à realidade o número e a figura. As coisas são duas, três, quatro, cinco, seis, mil ou duas mil; coisas são triângulos, quadrados, esferas. Mas desde o momento em que se separa o "ser número", ou o "ser figura", dos objetos que o são, e se convertem a numerosidade e a figura (independentemente do objeto em questão) em termos do pensamento; quando se circunscreve este pedaço de realidade e se consagra atenção especial a ela, ficam constituídas as matemáticas como uma ciência independente e se separam da filosofia.

Se depois outro pedaço da realidade, como são, por exemplo, todos os corpos materiais em suas relações recíprocas, se destacam como um objeto preciso de pesquisa, então se constitui a ciência física.

Quando os corpos, em sua constituição íntima, em sua síntese de elementos, se destacam também como objetos de pesquisa, constitui-se a química.

Quando a vida dos seres vivos, animais e plantas, se circunscreve e se separa do resto das coisas que são, e sobre ela se lança o estudo e o olhar, então se constitui a biologia.

O que aconteceu? Pois aconteceu que grandes setores do ser em geral, grandes setores da realidade, constituíram-se em províncias. E por que se constituíram em províncias? Pois precisamente porque prescindiram do resto; porque deliberadamente se especializaram; porque deliberadamente renunciaram a ter o caráter de objetos totais, isto é, que uma ciência deixa a filosofia quando renuncia a considerar seu objeto de um ponto de vista universal e totalitário.

A ontologia não recorta na realidade um pedaço para estudá-lo, ela sozinha, esquecendo o demais, mas antes tem por objeto a totalidade do ser. A metafísica forma também parte da ontologia. A teoria do conhecimento refere-se a todo conhecimento de todo ser.

Assim, pois se agora fazemos uma pequena pausa, nos detemos em nosso caminho e realizamos o que dizia no começo, ou seja uma tentativa de definição, embora rápida, da filosofia, poderíamos dizer o seguinte, (e agora o diremos com plena vivência): a filosofia é a ciência dos objetos do ponto de vista da totalidade, enquanto que as ciências particulares são os setores parciais do ser, províncias recortadas dentro do continente total do ser. A filosofia será, pois, nesse primeiro esboço de definição — seguramente falso, seguramente esquemático, mas que para nós agora tem sentido — a disciplina que considera o seu objeto sempre do ponto de vista universal e totalitário. Enquanto que qualquer outra disciplina, que não seja a filosofia, o considera de um ponto de vista parcial e derivado.

9. As partes da filosofia.

Então poderemos tirar desta pequena verificação, a que chegamos na nossa primeira exploração panorâmica, uma divisão da filosofia que nos sirva de guia para nossas viagens sucessivas.

Desde já dizemos que a filosofia é o estudo de tudo aquilo que é objeto de conhecimento universal e totalitário. Pois bem: de conformidade com isto, a filosofia poderá dividir-se em dois grandes capítulos, em duas grandes ciências: um primeiro capítulo ou zona que chamaremos ontologia, na qual a filosofia será o estudo dos objetos, todos os objetos, qualquer objeto, seja qual for; e outro segundo capítulo no qual a filosofia será o estudo do conhecimento dos objetos. De que conhecimento? De todo o conhecimento, de qualquer conhecimento.

Teremos assim uma divisão da filosofia em duas partes: primeiro, ontologia ou teoria dos objetos conhecidos e cognoscíveis; segundo, a gnosiologia (palavra grega que vem de gnósis, que significa sapiência, saber), que será o estudo do conhecimento dos objetos. Distinguindo entre o objeto e o conhecimento dele, teremos estes dois grandes capítulos da filosofia.

Dir-se-me-á: vimos antes algo sobre disciplinas filosóficas que agora de repente estão silenciadas. Falamos de ética, de estética, de filosofia da religião, de psicologia, de sociologia. Será que essas disciplinas saíram já do tronco da filosofia? Por que não as mencionamos? Com efeito, dentro do tronco da filosofia ocupam-se ainda os filósofos atuais dessas disciplinas; mas comparadas com as duas fundamentais que acabo de indicar — ontologia e gnosiologia — advertimos já que nessas disciplinas existe uma certa tendência a particularizar o objeto.

A ética não trata de todo o objeto cogitável em geral, mas somente da ação humana ou dos valores éticos.

A estética não trata de todo o objeto cogitável em geral. Trata da atividade produtora da arte, da beleza e dos valores estéticos.

A filosofia da religião também circunscreve o seu objeto. A psicologia e a sociologia, mais ainda.

Por isso é que estas ciências estão já saindo da filosofia. Por que não saíram ainda da filosofia? Porque os objetos a que se referem são objetos que não são fáceis de recortar dentro do âmbito da realidade. Não são fáceis de recortar porque estão intimamente enlaçados com o que os objetos são em geral e totalitariamente; e estando enlaçados com esses objetos, as soluções que se apresentam aos problemas propriamente filosóficos da ontologia e da gnosiologia repercutem nessa lucubrações que chamamos ética, estética, filosofia da religião, psicologia e sociologia. E como repercutem nelas, a estrutura dessas disciplinas depende intimamente da posição que adotemos com respeito aos grandes problemas fundamentais da totalidade do ser. Por isso estão ainda incluídas na filosofia; mas já estão na periferia.

Já se discute, repito, se a psicologia é ou não uma disciplina filosófica. Já se discute se o é a sociologia; em pouco se discutirá se a ética o é, e amanhã... ou melhor, já hoje, há estetas que discutem se a estética é filosofia, e pretendem convertê-la numa teoria da arte independente da filosofia.

Como se vê, com essa primeira exploração pelo continente filosófico, conseguimos uma visão histórica geral. "Vimos como a filosofia começa designando a totalidade do saber humano e como dela se separam e desprendem ciências particulares que saem do tronco comum porque aspiram à particularidade, à especialidade, a recortar um pedaço de ser dentro do âmbito da realidade. Então restam no tronco da filosofia essa disciplina do ser em geral que chamamos ontologia e a do conhecimento em geral que chamamos gnosiologia.

Nosso curso, assim, vai ter um caminho muito natural. Nossas viagens vão constar duma excursão pela ontologia, para ver o que é isso, em que consiste isso, como pode falar-se do ser em geral; uma excursão pela gnosiologia, para ver que é isso de teoria do conhecimento em geral; e depois algumas pequenas excursões por essas ciências que se vão distanciando de nós: a ética, a estética, a psicologia e a sociologia.

Antes, porém, de entrar no primeiro estudo que vamos fazer da ontologia ou metafísica, trataremos, logo a seguir

de como nos orientar para filosofar, ou seja, do método da filosofia.

2. O MÉTODO DA FILOSOFIA

Lição II

10. PRÉVIA DISPOSIÇÃO DE ÂNIMO: ADMIRAÇÃO, RIGOR. — 11. SÓCRATES: & MAIÈUTICA. — 12. PLATÃO: A DIALÉTICA; O MITO DA REMINISCÊNCIA. — 13. ARISTÓTELES: A LÓGICA. — 14. IDADE MÉDIA: A DISPUTA. — 15. O MÉTODO DE DESCARTES. - 18. TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA. - 17. A INTUIÇÃO INTELECTUAL.

10. Prévia disposição de ânimo: admiração, rigor.

Acontece com o método algo muito semelhante ao que nos aconteceu com o conceito ou definição da filosofia.

O método da filosofia, com efeito, pode definir-se, descrever-se; mas a definição que dele se der, a descrição que dele se fizer, será sempre externa, será sempre formularia; não terá conteúdo vivo, não estará cheia de vivência, se nós mesmos não praticamos esse método.

Pelo contrário, essa mesma definição, essa mesma descrição dos métodos filosóficos adquire uma feição, um

aspecto real, profundo, vi-vente, quando de verdade já nos familiarizamos com ele.

Assim, ter de descrever o método filosófico antes de ter feito filosofia é uma empresa possível, tanto que vamos tentá-la; mas é muito menos útil que as reflexões sobre o método que pudermos fazer mais tarde, quando já nossa experiência vital estiver cumulada de intuições filosóficas, quando nós mesmos tivermos exercitado lá repetidamente nosso espírito no preparo desse mel que a abelha humana destila e que chamamos filosofia.

De todas as maneiras, do mesmo modo que na lição anterior tentei uma descrição geral do território filosófico, vou tentar nesta também uma descrição dos principais métodos que se usam na filosofia, avisando, desde já, que somente mais adiante é que essas determinações conceituais, que hoje enumeramos, encontrarão a plenitude do seu verdadeiro sentido.

Para abordar a filosofia, para entrar no território da filosofia, é absolutamente indispensável uma primeira disposição de ânimo. É

absolutamente indispensável que o aspirante a filósofo sinta a necessidade de levar a seu estudo uma disposição infantil. Quem quiser ser filósofo necessitará puerilizar-se, infantilizar-se, transformar-se em menino.

Em que sentido faço esta paradoxal afirmação de que convém que o filósofo se puerilize? Faço-a no sentido de que a disposição de ânimo para filosofar deve consistir essencialmente em perceber e sentir por toda a parte, tanto no mundo da realidade sensível, como no mundo dos objetos ideais, problemas, mistérios; admirar-se de tudo, sentir o profundamente arcano e misterioso de tudo isso; colocar-se ante o universo e o próprio ser humano com um sentimento de estupefação, de admiração, de curiosidade insaciável, como a criança que não entende nada e para quem tudo é problema.

Esta é a disposição primária que deve levar ao estudo da filosofia o principiante. Diz Platão que a primeira virtude do filósofo é admirar-se; *Thaumátzein* — diz em grego — donde vem a palavra "taumaturgo". Admirar-se, sentir essa divina inquietação que faz com que, lá onde os¹ outros passam

tranqüilos, sem vislumbrar sequer que existem problemas, aquele que tem uma disposição filosófica esteja sempre inquieto, intranqüilo, percebendo na mais pequenina coisa problemas, arcanos, mistérios, incógnitas que os demais não vêem.

Aquele para quem tudo resulta muito natural, para quem tudo resulta muito fácil de entender, para quem tudo resulta muito óbvio, nunca poderá ser filósofo.

O filósofo necessita, pois, uma primeira dose de infantilidade; uma capacidade de admiração, que o homem já feito, que o homem já enrijecido, encanecido, não costuma possuir. Por isso Platão preferia tratar com jovens a tratar com velhos. Sócrates, o mestre de Platão, andava entre a mocidade de Atenas, entre as crianças e as mulheres. Realmente, para Sócrates os grandes atores do drama filosófico são os jovens e as mulheres.

Essa admiração, pois, é uma disposição fundamental para a filosofia. E resumindo esta exposição, poderemos defini-la, agora já de um modo conceitual, como a capacidade de tudo problematizar, de converter tudo em problemas.

Outra segunda disposição que convém muitíssimo ao trabalho filosófico é a que poderíamos chamar o espírito de rigor no pensamento, a exigência de rigor, a exigência de exatidão. Nesse sentido, também se poderia dizer que a idade melhor para começar a filosofar é a mocidade. O jovem não admite passos em falso nas coisas do espírito. O jovem tem uma exigência de rigor, uma exigência de racionalidade, de intelectualidade, que o homem já idoso, com o cepticismo que traz a idade, não costuma nunca possuir.

Esta exigência de rigor há de ter para nós que vamos fazer filosofia, dois aspectos fundamentais. De uma parte, a de levar-nos a eliminar o mais possível de nossas considerações as cômodas, mas perfeitamente inúteis, tradições da sabedoria popular. Existe uma sabedoria popular que se condensa em ditados, em tradições, em idéias, que a massa do povo traz e leva. A filosofia não é isto. A filosofia, pelo contrário, há de reagir contra essa suposta sabedoria popular.

A filosofia tem que levar à solução dos seus problemas um rigor metódico que é incompatível com a excessiva facilidade com que essas concepções da sabedoria popular passam de mente em mente e enraízam na maior parte dos espíritos.

Mas, de outro lado, haveremos de reagir com não menos violência contra o defeito contrário que é o de imaginar que a filosofia deve ser feita como as ciências; que a filosofia não pode ser senão a síntese dos resultados obtidos pelas ciências positivas. Não existe nada mais desanimador que o espetáculo oferecido pelos cientistas mais ilustres nas disciplinas positivas, sobretudo no transcurso destes últimos trinta ou quarenta anos, quando se puseram a filosofar sem saber filosofia. O fato de ter descoberto uma nova estrela no firmamento ou de ter exposto uma nova lei da gravitação universal, não autoriza e muito menos justifica, ou legitima, que um físico de toda a vida, um matemático de sempre, ponha-se de repente, sem preparação alguma, sem exercitação prévia, a fazer filosofia. Lamentavelmente, costuma acontecer que grandes figuras da ciência, merecedoras de toda nossa veneração, toda nossa admiração, expõem-se às vezes ao ridículo, porque se metem a filosofar de maneira absolutamente pueril e quase selvagem.

Teremos, pois, de fugir das generalizações apressadas da ciência, quando estas ultrapassam os limites estreitos a que está reduzida cada disciplina e que constituem o âmbito das chamadas especialidades. O fato, por exemplo, de ter descoberto o neurônio, o elemento mínimo do sistema nervoso, não pode autorizar o neurólogo, por ilustre e sábio que seja, a escrever vulgaridades e trivialidades sobre os problemas elementares da filosofia.

É preciso convencer-se, de outra parte — e sobre isto voltaremos repetidas vezes — de que a filosofia não é ciência. A filosofia é uma disciplina tão rigorosa, tão estritamente rigorosa e difícil como a ciência; porém não é ciência, porque entre ambas há muita diferença de propósito e de método, e entre outras diferenças existe esta: que cada ciência tem um objeto delimitado, enquanto que, conforme vimos na lição anterior, a filosofia se ocupa de qualquer objeto em geral.

Feitas estas advertências, tendo explicitamente descrito as duas disposições de ânimo que me parecem necessárias para abordar os problemas filosóficos, daremos um passo mais além e entraremos na descrição propriamente dita dos que poderão ser chamados métodos da filosofia.

11. Sócrates: a maiêutica.

Para fazer esta descrição dos métodos filosóficos vamos recorrer a história do pensamento filosófico, à história da filosofia.

Se seguirmos atenta, embora rapidamente, a série dos métodos aplicados pelos grandes filósofos da Antigüidade, da Idade Média e da Idade Moderna, poderemos ir respigando em todos eles alguns elementos fundamentais do método filosófico, que resumiremos ao final desta lição.

Propriamente falando, foi a partir de Sócrates, ou seja, no século IV antes de Jesus Cristo, em Atenas, que começou a haver uma filosofia consciente de si mesma e sabedora dos métodos que empregava. Sócrates é, na realidade, o primeiro filósofo que nos fala do seu método. Sócrates nos conta como filósofo.

Qual é o método que Sócrates emprega? Ele próprio o denominou a maiêutica. Isto não significa mais do que a interrogação. Sócrates pergunta. O método da filosofia consiste em perguntar.

Quando se trata, para Sócrates, de definir, de chegar à essência de algum conceito, sai de sua casa, vai à praça pública de Atenas, e a toda pessoa que passa por diante dele chama e pergunta: "Que é isto?" Assim, por exemplo, um dia Sócrates sai de sua casa preocupado em averiguar o que é a coragem, que é ser corajoso. Chega à praça pública e se encontra com um general ateniense. Então diz para si: "Aqui está; este é quem sabe o que é ser corajoso, visto que é o general, o chefe." E se aproxima e lhe diz: "Que é a coragem? Você, que é um general do exército ateniense, tem que saber o que é a coragem," Então o outro lhe diz: "Pois é claro! Como não vou saber eu o que é a coragem? A coragem consiste em atacar o inimigo e nunca fugir." Sócrates coça a cabeça e lhe diz: "Essa sua resposta não é totalmente satisfatória"; e lhe faz ver que muitas vezes nas batalhas os generais ordenam ao exército retroceder para

atrair o inimigo a uma determinada posição e nessa posição lhe cair em cima e destruí-lo. Então o general retifica e diz: "Bem, você tom razão." E dá outra definição; e sobre esta segunda definição Sócrates exerce outra vez sua crítica interrogativa. Continua não ficando satisfeito e pedindo outra nova definição; e assim, à força de interrogações, faz com que a definição primeiramente dada vá passando por sucessivos aperfeiçoamentos, por extensões, por reduções, até ficar o mais exata possível. Nunca até chegar a ser perfeita.

Nenhum dos diálogos de Sócrates que nos conservou Platão — onde reproduz com bastante exatidão os espetáculos ou cenas que ele presenciara — consegue chegar a uma solução satisfatória; todos se interrompem, como dando a entender que o trabalho de continuar perguntando e continuar encontrando dificuldades, interrogações e mistérios na última definição dada, não pode nunca acabar.

12. Platão; a dialética, o mito da reminiscência.

Este método socrático da interrogação, da pergunta e da resposta, é o que Platão, discípulo de Sócrates, aperfeiçoa. Platão aperfeiçoa a maiêutica de Sócrates e a transforma no que ele chama dialética.

A dialética platônica conserva os elementos fundamentais da maiêutica socrática. A dialética platônica conserva a idéia de que o método filosófico é uma contraposição., não de opiniões distintas, mas de uma opinião e a crítica da mesma. Conserva, pois, a idéia de que é preciso partir de uma hipótese primeira e depois ir melhorando-a à força das críticas que se lhe fizerem, e essas críticas onde melhor se fazem é no diálogo, no intercâmbio de afirmações e negações; e por isso a denomina de dialética.

Vamos ver quais são os princípios, as essências filosóficas, que estão na base deste procedimento dialético.

A dialética se decompõe, para Platão, em dois momentos. Um primeiro momento consiste na intuição da idéia; um segundo momento consiste no esforço crítico para esclarecer esta intuição da idéia. De modo que, primeiramente, quando nos situamos ante a necessidade de resolver um problema, quando sentimos essa admiração que Platão elogia tanto, essa admiração diante do mistério,

quando estamos diante do mistério, diante da interrogação, diante do problema, a primeira coisa que o espírito faz é jogar-se como uma flecha, como uma intuição que dispara em direção à idéia da coisa, em direção à idéia do mistério que se tem diante. Mas essa primeira intuição da idéia é uma intuição grosseira, insuficiente. Mais que a própria intuição, é a designação do caminho por onde iremos em direção à conquista dessa idéia. E então constitui-se a dialética propriamente dita em seu segundo momento, que consiste em que os esforços sucessivos do espírito para intuir, para ver, para contemplar, ou, como se diz em grego, *theoréin* (daí provém a palavra "teoria") as idéias, vão-se depurando cada vez mais, aproximando-se cada vez mais da meta, até chegar a uma aproximação, a maior possível, nunca à coincidência absoluta com a idéia, porque esta é algo que se encontra num mundo do ser tão diferente do mundo de nossa realidade vivente que os esforços do homem para atingir esta realidade vivente, para chegar ao mundo dessas essências eternas, imóveis e puramente inteligíveis que são as idéias, nunca podem ser perfeitamente bem sucedidos.

Tudo isto expõe Platão de uma maneira viva, interessante, por meio dessas ficções do que tanto gosta. Ele gosta muito de expor seus pensamentos filosóficos sob a forma do que ele mesmo denomina "contos", como os contos que os velhos contam às crianças; denomina-os com a palavra grega *mito*.

Pois Platão gosta muito dos mitos, e para expressar seu pensamento filosófico apela a eles muitas vezes. Assim, para expressar seu pensamento da intuição, da idéia e da dialética, que nos conduz a depurar essa intuição, emprega o mito da "reminiscência". Narra o conto seguinte: As almas humanas, antes de viver neste mundo e de alojar-se cada uma delas num corpo de homem, viveram em outro mundo, viveram no mundo onde não há homens, nem coisas sólidas, nem cores, nem odores, nem nada que passe e mude, nem nada que flua no tempo e no espaço. Viveram num mundo de puras essências intelectuais, no mundo das idéias. Esse mundo está num lugar que Platão metaforicamente denomina lugar celeste, *topos uranos*. Lá vivem as almas em perpétua contemplação das belezas

imperecíveis das idéias, conhecendo a verdade sem nenhum esforço porque a têm intuitivamente pela frente, sem nascer nem morrer, em absoluta eternidade.

Mas essas almas, de vez em quando, vêm à terra e se alojam num corpo humano dando-lhe vida. Estando na terra e alojando-se num corpo humano, naturalmente têm que submeter-se às condições em que se desenvolve a vida na terra, às condições da espacialidade, da temporalidade, do nascer e do morrer, da dor e do sofrimento, da insuficiência dos esforços, da brevidade da vida, das desilusões, da ignorância e do esquecimento. Estas almas esquecem, esquecem as idéias que conheceram quando viviam ou estavam no topos uranos, no lugar celeste onde moram as idéias. Esquecidas de suas idéias, estão e vivem no mundo. Mas como estiveram antes nesse topos uranos, onde estão as idéias, bastará algum esforço bem dirigido, bastarão algumas perguntas bem feitas para que, do fundo do esquecimento, por meio da reminiscência vislumbrem alguma vaga lembrança dessas idéias.

Logo que Platão narra este conto (porque é um conto, não vamos crer que Platão acredita em tudo isto) a uns amigos seus em Atenas, estes ficam um pouco receosos; pensam: Parece que este senhor está caçoando. Então Platão lhes diz: "Vou demonstrá-lo a vocês." Nesse momento passa por lá um rapaz de quinze anos, escravo de um dos participantes da reunião. Platão lhe diz: "Mênon, seu escravo sabe matemática?" "Não, homem; que há de saber! É um criado, um escravo de minha casa." "Pois, que venha aqui; você vai ver."

Então Sócrates (que nos diálogos de Platão é sempre o porta-voz) começa a perguntar. Diz-lhe: "Vamos ver, rapaz: imagina três linhas retas", e o rapaz as imagina. E assim, à força de perguntas bem feitas, vai tirando dele toda a geometria. E diz Sócrates: "Vêem? Não a sabia? Pois a sabe! está recordando-a dos tempos em que vivia no lugar celeste das idéias."

As perguntas bem feitas, o esforço por dirigir a intuição para a essência do objeto proposto, pouco a pouco e não de chofre, com uma série de flechadas sucessivas, encaminhando o esforço do espírito para onde deve ir,

conduzirão à reminiscência, à recordação daquelas idéias intelectuais que as almas conheceram e que logo, ao se encarnar em corpos humanos, esqueceram.

A dialética consiste, para Platão, numa contraposição de intuições sucessivas, cada uma das quais aspira a ser a intuição plena da idéia, do conceito, da essência; mas como não pode sê-lo, a intuição seguinte, contraposta à anterior, retifica e aperfeiçoa essa anterior. E assim sucessivamente, em diálogo ou contraposição de uma intuição à outra, chega-se a purificar, a depurar o mais possível esta vista intelectual, esta vista dos olhos do espírito, até aproximar-se o mais possível dessas essências ideais que constituem a verdade absoluta.

13. Aristóteles: a lógica.

Aristóteles, amigo de Platão, mas, como ele mesmo diz, mais amigo da verdade, desenvolve por sua vez o método da dialética de uma forma que o faz mudar de aspecto. Aristóteles atenta principalmente para esse movimento da razão intuitiva que passa, por meio da contraposição de opiniões, de uma afirmação à seguinte e desta à seguinte. Esforça-se para reduzir a leis esse trânsito de uma afirmação à seguinte. Esforça-se para encontrar a lei em virtude da qual de uma afirmação passamos à seguinte.

Esta concepção de Aristóteles é verdadeiramente genial porque é a origem daquilo que chamamos à lógica. Não se pode dizer que seja Aristóteles o inventor da lógica, visto que já Platão, na sua dialética, possui uma lógica implícita; porém é Aristóteles que lhe dá estrutura de forma definitiva, a mesma forma que tem hoje. Não mudou durante todos estes séculos. Dá uma forma e estrutura definitivas a isto que denominamos a lógica, ou seja a teoria da inferência, de uma proposição que sai de outra proposição.

As leis do silogismo, suas formas, suas figuras, são pois, o desenvolvimento que Aristóteles faz da dialética. Para Aristóteles, o método da filosofia é a lógica, ou seja a aplicação das leis do pensamento racional que nos permite passar de uma posição a outra posição por meio das ligações que os conceitos mais gerais têm com outros menos gerais até chegar ao particular. Essas leis do

pensamento racional são, para Aristóteles, o método da filosofia.

A filosofia há de consistir, por conseguinte, na demonstração da prova. A prova das afirmações que se antecipam é que tornam verdadeiras estas afirmações. Uma afirmação que não está provada não é verdadeira, ou pelo menos, como ainda não sei se é ou não verdadeira, não pode ter atestado de legitimidade no campo do saber, no campo da ciência.

14. Idade Média: a disputa.

Esta concepção da lógica como método da filosofia é herdada de Aristóteles pelos filósofos da Idade Média, os quais a aplicam com um rigor extraordinário. É curioso observar como os escolásticos, e dentre eles, principalmente S. Tomás de Aquino, completam o método da prova, o método do silogismo, com uma espécie de revivescência da dialética platônica. O método que seguem os filósofos da Idade Média não é somente, como em Aristóteles, a dedução, a Intuição racional, mas também a contraposição de opiniões divergentes. S. Tomás, quando examina uma questão, não somente deduz de princípios gerais os princípios particulares aplicáveis a ela, mas também coloca em colunas separadas as opiniões dos vários filósofos, que são umas pró e outras contra; coloca-se frente a frente, Crítica umas com outras, extrai delas o que pode haver de verdadeiro o que pode haver de falso. São como dois exércitos em batalha; são realmente uma revivescência da dialética platônica. E então o resultado desta comparação de opiniões diversas, complementado com o exercício da dedução e da prova, dá ensejo às conclusões firmes do pensamento filosófico.

Se resumimos o essencial no método filosófico, que, partindo de Sócrates, passando por Platão e Aristóteles, chega até a plena Idade Média na escolástica, encontramos que o mais importante deste método é sua segunda parte. Não a intuição primária de que se parte, pela qual se começa, mas a discussão dialética com que a intuição deve ser confirmada ou negada. O importante, pois, nesse método dos filósofos anteriores à Renascença, consiste principalmente no exercício passional, discursivo; na

dialética, no discurso, na contraposição de opiniões; na discussão dos filósofos entre si ou do filósofo consigo mesmo.

15. O método de Descartes.

Pelo contrário, a partir da Renascença, e muito especialmente a partir de Descartes, o método muda completamente de aspecto, e o acento vai recair agora, não tanto sobre a discussão posterior à intuição, quando sobre a própria intuição e os métodos de consegui-la. Quer dizer que se o método filosófico, na Antigüidade e na Idade Média se exercita principalmente depois de obtida a intuição, o método filosófico na Idade Moderna passa a exercitar-se principalmente antes de obter a intuição e como meio para obtê-la.

Tomemos o Discurso do Método, de Descartes, e as idéias filosóficas deste, e veremos que o que o preocupava era como chegar a uma evidência clara e distinta; quer dizer, como chegar a uma intuição indubitável da verdade. Os caminhos que conduzem a esta intuição (não os que depois da intuição a garantem, a provam, a retificam ou a depuram, mas os que conduzem a ela) são os que principalmente Interessam a Descartes. O método é, pois, agora pré-intuitivo, e tem como propósito essencial conseguir a intuição. Como se pode conseguir a intuição? Não se pode consegui-la ruiis que de um modo, **que** é procurando-a; quer dizer, dividindo em partes todo objeto que se nos ofereça confuso, obscuro, não evidente, até que algumas dessas partes se tornem para nós um objeto claro, intuitivo e evidente. Então já temos a intuição.

16. Transcendência e imanência.

Operou-se aqui uma mudança radical com respeito à concepção que tinha Platão do mundo e da verdade. Platão tinha do mundo e da verdade a concepção de que este mundo em que vivemos é o reflexo pálido do mundo em que não vivemos e que é a morada da verdade absoluta. São, pois, dois mundos. Tinha-se que ir deste para aquele. Tinha-se que estar seguro, o mais possível, de que a intuição que daquele temos é a exata e verdadeira. Pelo contrário, para Descartes este mundo em que vivemos e o mundo da verdade são um só e mesmo mundo. O que

acontece é que, quando o olhamos pela primeira vez, o mundo em que vivemos nos aparece revoltado, confuso, como um caixão onde há uma multidão de coisas. Porém, se nessa multidão de coisas, se nessa multidão de conceitos caóticos, se nesse caixão nos preocupamos vagarosamente por colocar uma coisa aqui e outra lá e pôr ordem nesse **totum revolutum**, nesse caixão, então esse mundo torna-se-nos de repente inteligível, compreendemo-lo, é para nós evidente. Em que consistiu aqui a consecução dessa evidência? Não consistiu numa fuga mística deste mundo ao outro **mundo**, mas antes consistiu numa análise metódica deste mundo, no fundo do qual está o mundo inteligível das idéias. Não são dois mundos distintos, mas um dentro do outro, os dois constituindo um **todo**.

Se se permite já o uso de uma palavra técnica filosófica, direi que o mundo de Platão é distinto do mundo em que vivemos; o mundo tinha idéias, diferente do mundo real em que vivemos em nossa sensação, é um mundo transcendente, porque é outro mundo distinto daquele que temos na sensação. A verdade, para Platão, é transcendente às coisas. A idéia, para Platão, é pois, transcendente ao objeto que vemos e tocamos. Quando queremos definir um dentre os objetos que vemos e tocamos, temos que destacá-lo, e escapar para o mundo transcendente das idéias, completamente distinto, e por isso chamado por Platão "transcendente". Mas em Descartes, quando queremos partilhar de um conceito, não escapamos para fora desse conceito a outro mundo, mas antes, por meio da análise, introduzimos clareza nesse mesmo conceito. É o mesmo conceito que nos era obscuro e que agora se torna para nós claro. Portanto, o mundo inteligível em Descartes é imanente, forma parte do mesmo mundo da sensação e da percepção sensível e não é outro mundo distinto. De modo que o método cartesiano, e a partir de Descartes o de todos os filósofos, postula a imanência do objeto filosófico. A intuição tem que discernir, através da caótica confusão do mundo, todas essas idéias claras e distintas que constituem sua essência e seu miolo. A análise é, pois, o método que conduz Descartes à intuição, e a partir deste momento, em toda a filosofia posterior a Descartes, acentua-se constantemente este

instrumento da intuição. Depois de Descartes, a intuição continua sendo de uma ou de outra forma, segundo os sistemas filosóficos de que se trate, o método por excelência da filosofia.

17. A intuição intelectual.

Há um momento, nos princípios do século XIX, em que os filósofos alemães que formaram essas formidáveis escolas filosóficas chamadas filosofia romântica alemã (refiro-me a Fichte, Schelling, Hegel), consideram que o método essencial da filosofia é aquilo que eles chamam a intuição intelectual. Há aparentemente nestes termos uma contradição, porque a intuição não é intelectual. Parece que intuição e intelectual são termos que se excluem um ao outro, que se repelem, visto que a intuição é um ato simples, por meio do qual captamos a realidade ideal de algo; e, pelo contrário, intelectual refere-se ao trânsito ou passagem de uma idéia a outra, a aquilo que Aristóteles desenvolve sob a forma da lógica.

Pois bem; o essencial no pensamento destes filósofos é considerar a intuição intelectual como o método da filosofia. Por que consideram a intuição intelectual como o método da filosofia? Porque dão a razão humana uma dupla missão. De uma parte, a de penetrar intuitivamente no coração, na essência mesma das coisas, na forma antes exposta ao falar de Descartes, descobrindo o mundo imanente das essências racionais sob o invólucro do mundo aparente das percepções sensíveis. Mas, além disso, consideram que a segunda missão da razão é, partindo dessa intuição intelectual, construir a **priori**, sem se valer da experiência para nada, de um modo puramente apriorístico, mediante conceitos e formas lógicas, toda a armação, toda a estrutura do universo e do homem dentro do universo.

São, pois, dois momentos no método filosófico, e deles um primeiro de intuição fundamental, intelectual. O filósofo alemão da época romântica (Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Hartmann, Schopenhauer tem na sua vida uma espécie de iluminação mística, uma intuição intelectual, que lhe permite penetrar na essência mesma da verdade; e depois, essa intuição é a que se desenvolve pouco a pouco em forma variadíssima, na filosofia da natureza, na filosofia

do espírito, na filosofia da história, em múltiplos livros, é como um acorde musical que informa e dá unidade a todas as construções filosóficas. É o que eles chamavam então "construção do sistema".

Como chega aos filósofos alemães de começos do século XIX esta concepção do método da filosofia? Que foi aquilo que lhes fez perceber que o método da filosofia tinha que consistir numa primária intuição, numa radical intuição, e logo no desenvolvimento dessa intuição nas múltiplas formas da natureza, do espírito, da história, do homem etc? Perceberam essa maneira de ver, essa concepção do método, porque todos eles estavam alimentados, imbuídos da filosofia de Kant. Pois bem; a filosofia de Kant é complexa; é um sistema complicado, difícil; porém um dos seus elementos essenciais, primordiais, fundamentais, consiste na distinção que Kant faz entre o mundo sensível fenomênico (fenomênico significa o mesmo que sensível, para o caso, na filosofia de Kant) e o mundo das coisas em si mesmas independentemente de que apareçam como fenômenos para nós.

Essa distinção que faz Kant entre o mundo da realidade independente de mim e o mundo da realidade tal como aparece em mim, leva-o a considerar que cada uma das coisas de nosso mundo sensível e todas elas em conjunto não são mais do que a explicitação no espaço e no tempo de algo incógnito, profundo e misterioso, que está debaixo do espaço e do tempo.

Esse algo incógnito, profundo e misterioso, que, estando debaixo do espaço e do tempo, se expande e floresce em múltiplas diversificações que chamamos as coisas, os homens, o céu, a terra e o mundo em geral, é o que proporciona a todos estes filósofos do romantismo alemão a seguinte idéia: Pois bem; se isso é assim, o maravilhoso será chegar, com uma visão intuitiva do espírito, a esse quid, a esse algo profundo, incógnito e misterioso que contém a essência e a definição de tudo o mais; e quando tivermos chegado a captar, por meio de uma visão do espírito, essa coisa em si mesma, ou, como eles chamam também, o absoluto, então, com uma mirada do espírito, teremos a totalidade do absoluto e iremos tirando sem dificuldade, desse absoluto que teremos captado

intuitivamente, uma por uma, todas as coisas concretas do mundo.

Por isso sua filosofia implicava sempre dois movimentos. Um movimento, por assim dizer, místico, de penetração do absoluto, e logo, outro movimento de eflorescência e de explicitação do absoluto nas suas múltiplas formas da arte, da natureza, do espírito, da história, do homem etc.

Essa maneira ou método de filosofar domina, de uma ou outra forma, na Alemanha, desde 1800 até 1870 aproximadamente. Quando esta maneira de filosofar decai, é substituída por outro estilo que implica naturalmente, outro método de filosofia. Na próxima lição prosseguiremos do nosso ponto de parada e então veremos que, apesar de que os filósofos contemporâneos, desde o ano 1870, mudam completamente sua idéia sobre o método, não deixam de conservar o essencial método filosófico, tanto dos antigos como dos modernos a partir da Renascença.

3. A INTUIÇÃO COMO MÉTODO DA FILOSOFIA

Lição III

18. MÉTODO DISCURSIVO E MÉTODO INTUITIVO. — 19. A INTUIÇÃO SENSÍVEL. — 20. A INTUIÇÃO ESPIRITUAL. — 21. A INTUIÇÃO INTELECTUAL, EMOTIVA E VOLITIVA. — 22. REPRESENTANTES FILOSÓFICOS DE CADA UMA. — 23. A INTUIÇÃO EM BERGSON. — 24. A INTUIÇÃO EM DILTHEY. — 25. A INTUIÇÃO EM HUSSERL. — 26. CONCLUSÃO.

18. Método discursivo e método intuitivo.

Em nossa lição anterior havíamos tomado como tema o método da filosofia, e havíamos chegado ao ponto em que a intuição se nos apresentava insistentemente na história do pensamento filosófico como o método fundamental, principal, da filosofia moderna.

Descartes foi, na filosofia moderna, o primeiro que, decompondo em seus elementos as atitudes com que nos situamos ante o mundo exterior e ante as opiniões transmitidas dos filósofos, chega a uma Intuição primordial, primária, da qual logo parte para reconstruir todo o sistema da filosofia. Descartes faz, pois, da intuição o método primordial da filosofia.

Mais tarde, depois de Descartes, o método da intuição continua a florescer entre os filósofos modernos. Empregam-no principalmente os filósofos idealistas alemães (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), e na atualidade o método da intuição é também geralmente aplicado nas disciplinas filosóficas.

Assim, pois, pensei que seria conveniente dedicar toda uma lição ao estudo demorado daquilo que é a intuição, de quais são suas fórmulas principais, de como atualmente, na filosofia do presente, às distintas formas de intuição estão representadas por diferentes filósofos e diversas escolas e tirar logo as conclusões desse estudo para fixar em linhas gerais o uso que nós mesmos vamos fazer aqui da Intuição como método filosófico.

A primeira coisa que nos perguntaremos é: que é a intuição? Em que consiste a intuição?

A intuição se nos oferece, em primeiro lugar, como um meio de chegar ao conhecimento de algo, e se contrapõe ao conhecimento discursivo. Para compreender bem o que seja o método intuitivo convém, por conseguinte, que o exponhamos em contraposição ao método discursivo. Será mais fácil começar pelo método discursivo.

Como a palavra "discursivo" indica, este método tem relação com a palavra "discorrer" e com a palavra "discurso". Discorrer e discurso dão a idéia, não de um único ato encaminhado para o objeto, mas de uma série de atos, de uma série de esforços sucessivos para captar a essência ou realidade do objeto.

Discurso, discorrer, conhecimento discursivo é, pois, um conhecimento que chega ao fim proposto mediante uma série de esforços sucessivos que consistem em ir fixando, por aproximações sucessivas, umas teses que logo são contraditas, discutidas cada qual consigo mesma,

melhoradas, substituídas por outras novas teses ou afirmações e assim até chegar a abranger por completo a realidade do objeto, e, por conseguinte, obter dessa maneira o conceito.

O método discursivo é, pois, essencialmente um método indireto. Em lugar de ir o espírito direto ao objeto, passeia, por assim dizer, ao redor do objeto, considera-o e contempla-o de múltiplos pontos de vista: vai sitiando-o cada vez mais de perto, até que por fim consegue forjar um conceito que se aplica perfeitamente a ele.

Frente a este método discursivo está o método intuitivo. A intuição consiste exatamente no contrário. Consiste num único ato do espírito que, de repente, subitamente, lança-se sobre o objeto, apreende-o, fixa-o, determina-o com uma só visão da alma. Por isso a palavra "intuição" tem relação com a palavra "intuir", a qual, por sua vez, significa em latim "ver". Intuição vale tanto como visão, como contemplação.

O caráter mais evidente do método da intuição é ser direto, enquanto que o método discursivo é indireto. A intuição vai diretamente ao objeto. Por meio da intuição obtém-se um conhecimento imediato, enquanto por meio do discurso, do discorrer ou do raciocinar, obtém-se um conhecimento mediato, ao final de certas operações sucessivas.

19. A intuição sensível

Existem na realidade intuições? Existem; e o primeiro exemplo, e mais característico, da intuição, é a intuição sensível, que todos praticamos a cada instante. Quando com um só olhar percebemos um objeto, um copo, uma árvore, uma mesa, um homem, uma paisagem, com um só ato conseguimos ter, captar esse objeto. Esta intuição é imediata, é uma comunicação direta entre mim e o objeto.

Por conseguinte, fica claro e evidente que existem intuições, embora não fosse mais que esta intuição sensível; porém, esta intuição sensível não pode ser a intuição de que se vale o filósofo para fazer o seu sistema filosófico. E não pode ser a intuição de que se vale o filósofo por duas razões fundamentais. A primeira é que a intuição sensível não se aplica senão a objetos que se oferecem aos sentidos, e, por conseguinte, só é aplicável e válida para

aqueles casos que, por meio das sensações, nos são imediatamente dados. Em vez disto, o filósofo necessita tomar, como base do seu estudo, objetos que não se apresentam imediatamente na sensação e na percepção sensível; tem que tomar como termo do seu esforço objetos não sensíveis. Não pode servir-lhe por conseguinte a intuição sensível.

Mas, além disto, há outra razão que impediria ao filósofo usar a intuição sensível, e é porque esta, em rigor, não nos proporciona conhecimento, pois como não se dirige mais que a um objeto singular, a este que está diante de mim, que efetivamente está aí, a intuição sensível tem o caráter da individualidade, não é válida mais que para esse objeto particular que está diante de mim. Em vez disso, a filosofia tem por objeto não o singular que está aí, diante de mim, mas objetos gerais, universais. Por conseguinte, a intuição sensível, que está, pela sua essência, atada à singularidade do objeto, não pode servir em filosofia, a qual, pela sua essência, se encaminha à universalidade ou generalidade dos objetos.

20. A intuição espiritual.

Se não houvesse mais intuição que a intuição sensível, a filosofia ficaria muito mal servida.

Mas é o caso que há na nossa vida psíquica outra intuição além da intuição sensível. Existe, digo, outra intuição que, desde já, antes de trocar-lhe o nome, vamos denominar "intuição espiritual". Assim, por exemplo, quando eu aplico o meu espírito a pensar este objeto: "Que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo", vejo sem necessidade de demonstração (a demonstração é discurso e conhecimento discursivo), com uma só visão do espírito, com uma evidência imediata, direta e sem necessidade de demonstração, que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. O princípio de contradição, como o chamam os lógicos, é, pois, intuído por uma visão direta do espírito, é uma intuição.

Quando eu digo que a cor vermelha é distinta da cor azul, esta diferença entre o vermelho e o azul, vejo-a também com os olhos do espírito mediante uma visão direta e imediata. Eis um segundo exemplo de uma intuição que já

não é sensível. É sensível a intuição do vermelho, é sensível a intuição do azul, porém a intuição da relação de diferença — a intuição de que o vermelho é diferente do azul — essa já não é uma intuição sensível, porque seu objeto, que é a diferença, não é um objeto sensível, como o azul e o vermelho.

Quando eu digo que a distância de um metro é menor do que a distância de dois metros, esta diferença, esta relação, é o objeto de uma intuição e não é um objeto sensível.

Por conseguinte a intuição, que estes exemplos nos descobrem, não é uma intuição sensível. Existe, pois, uma intuição espiritual, que se diferencia da intuição sensível em que seu objeto não é um objeto sensível. Esta intuição tampouco se faz por meio dos sentidos, mas por meio do espírito.

Até agora vou falando do espírito em geral, sem maior precisão. Mas agora é preciso ir depurando, purificando, esclarecendo mais esta noção que já temos da intuição.

Se considerarmos os exemplos com que ilustramos esta intuição espiritual, dar-nos-emos conta imediatamente de que eles nos colocam diante de um gênero de objetos que são sempre relações, e estas relações são de caráter formal. Referem-se à forma dos objetos. Não ao seu conteúdo, mas a esse caráter, por assim dizer, exterior, que todos os objetos têm de comum: a dimensão, o tamanho etc. Então, por meio da intuição espiritual, no sentido em que a empregamos até agora, percebemos diretamente, intuímos diretamente formas dos objetos: ser maior ou ser menor; ser grande ou ser pequeno em relação a um módulo; poder ser ou não ao mesmo tempo. Mas todas estas são formalidades.

A intuição espiritual nos exemplos que acabo de oferecer é, pois, uma intuição puramente formal. Se não houvesse outra na vida do filósofo, mal andaria ele. Se não pudesse ter mais intuições que intuições formais, também não poderia construir a sua filosofia porque com simples formalismos não se pode penetrar na essência, na realidade roesma das coisas, como o filósofo pretende mais do que nenhum outro pensador.

Porém, há na vida do filósofo outra intuição que não é puramente formal, há outra intuição que, para contrapô-la a intuição formal, chamaremos "intuição real". Há outra intuição que penetra no fundo mesmo da coisa, que chega a captar sua essência, sua existência, sua consistência. Esta intuição que vai diretamente ao fundo da coisa é a que aplicam os filósofos. Não uma simples intuição espiritual, mas uma intuição espiritual de caráter real, por contraposição à intuição de caráter formal a que antes me referia. E esta intuição de caráter real, esta saída do espírito, que vai tomar contacto com a íntima realidade essencial e existencial dos objetos, esta intuição real, podemos, por sua vez, dividi-la em três classes, segundo predomine nela, ao verificá-la, por parte do filósofo, a atitude espiritual, ou a atitude emotiva, ou a atitude volitiva.

21. A intuição intelectual, emotiva e volitiva.

Quando na atitude da intuição o filósofo põe principalmente em jogo suas faculdades intelectuais, então temos a intuição **intelectual**. Esta intuição intelectual tem no objeto seu correlato exato. Já sabemos que todo ato do sujeito, todo ato do espírito na sua integridade, se encaminha para os objetos, e o ato do sujeito tem então sempre seu correlato objetivo, consistente, para tal intuição, na essência do objeto. A intuição intelectual é um esforço para captar diretamente mediante um ato direto do espírito, a essência, ou seja, aquilo que o objeto é.

Mas existe, além disso, outra atitude intuitiva do sujeito em que atuam predominantemente motivos de caráter emocional. Esta segunda espécie de intuição, que chamamos intuição **emotiva**, tem também seu correlato no objeto. O correlato a que se refere intencionalmente a intuição emotiva já não é a essência do objeto, já não é aquilo que o objeto é, mas o valor do objeto, aquilo que o objeto vale.

No primeiro caso a intuição nos permite captar o éidos, como se diz em grego, a essência ou a consistência do objeto. No segundo caso, ao contrário, o que captamos não é aquilo que o objeto é, mas aquilo que o objeto vale, ou

seja, se o objeto é bom ou mau, agradável ou desagradável, belo ou feio, magnífico ou mísero.

Todos estes valores que estão no objeto são captados por uma intuição predominantemente emotiva.

E existe uma terceira intuição na qual as motivações internas do sujeito, que se coloca nessa atitude, são predominantemente volitivas. Esta terceira intuição em que os motivos que se entrecrocaram são derivados da vontade, derivados do querer, tem também seu correlato no objeto. Não se refere nem a essência, como a intuição intelectual, nem ao valor, como a intuição emotiva. Refere-se à existência, à realidade existencial do objeto.

Por meio da intuição intelectual propende o pensador filosófico a desentranhar aquilo que o objeto é. Por meio da intuição emotiva propende a desentranhar aquilo que o objeto vale, o valor do objeto. Por meio da intuição volitiva desentranha, não aquilo que é, senão que é, que existe, que está aí, que é algo distinto de mim. A existência do ser manifesta-se ao homem mediante um tipo de intuição predominantemente volitiva.

22. Representantes filosóficos de cada uma.

Estes três tipos de intuição estão representados amplamente na história do pensamento humano.

A intuição intelectual pura encontramos-na na Antigüidade, em Platão; na época moderna, em Descartes e nos filósofos idealistas alemães, sobretudo em Schelling e Schopenhauer.

A intuição emocional ou emotiva também está amplamente representada na história do pensamento humano. Na antigüidade encontramos-na no filósofo Plotino; mais tarde, em alto grau, levada a um dos mais sublimes níveis da história do pensamento, encontramos-na em Santo Agostinho. Na filosofia de Santo Agostinho, a intuição emotiva chega a refinamentos e resultados extraordinários. Depois de Santo Agostinho, durante toda a Idade Média, combatem e lutam uns contra outros os partidários da intuição intelectual e da intuição emotiva. As escolas, principalmente dos franciscanos, de caráter místico, contrapõem-se ao racionalismo de S. Tomás. Corre por toda

a Idade Média este duplo fluir dos partidários de uma e de outra intuição.

Por último, a intuição emotiva, que em alguns casos não deixa de estar tingida de um elemento religioso, encontra-se em dois pensadores modernos, nos quais quase não foi notada até agora. Um ó Espinosa. Em muitíssimos livros de filosofia se diz que Espinosa não faz uso da intuição; que Espinosa demonstra suas proposições more geométrico, como puras demonstrações de teoremas de geometria, onde o elemento discursivo abafa por completo toda intuição. Todavia, isto é mera aparência. Na realidade, no fundo da filosofia de Espinosa, existe como que uma intuição mística; chega um momento, no último livro da Ética de Espinosa, em que, sob a forma de uma demonstração geométrica, aparece a intuição emotiva, que rompe os moldes lógicos da demonstração e se faz patente ao leitor, não sem uma comoção verdadeiramente tremenda da alma; é quando Espinosa, ao chegar quase ao término de seu livro, sente-se elevado, sente-se sublimado no propósito filosófico que desde o começo o anima, e escreve esta frase como o enunciado de um de seus teoremas: "Sentimus experimurque nos esse aeternos", que quer dizer: "Nós sentimos e experimentamos que somos eternos". Aí se vê bem até que ponto toda esta crosta de teoremas e de demonstrações estava recobrando uma intuição palpitante de emoção, uma intuição quase mística da identidade do finito com o infinito e da eternidade no próprio presente.

Outro que, por estranho que pareça, pretende também esta intuição emotiva é nada menos que o filósofo inglês Hume. Para Hume a existência do mundo exterior e a existência do nosso próprio eu não podem ser objeto de intuição intelectual; não podem ser objeto nem de intuição intelectual nem de demonstração racional. Não se pode demonstrar a ninguém que o mundo exterior existe ou que o eu existe. A única coisa que se pode fazer é convidar alguém a dizer se acredita que existe o mundo exterior ou se crê que existe o eu, porque a idéia que temos do mundo exterior não é mais que um belief, uma crença. Creamos, temos fé; nossa crença no mundo exterior e na realidade de nosso eu é um ato de fé.

Quanto à intuição volitiva, tem na história da filosofia porta-vozes e representantes bem autorizados, dentre os quais aquele que talvez mais profundamente chegou a sentir esta intuição de caráter volitivo é o filósofo alemão Fichte. Fichte faz depender a realidade do universo e a própria realidade do eu de uma afirmação voluntária do eu. O eu voluntariamente se afirma a si mesmo; cria-se, por assim dizer, a si mesmo; põe-se a si mesmo. E ao pôr-se a si mesmo, põe-se exclusivamente como vontade, não como pensamento; como uma necessidade de ação, como algo que necessita realizar-se na ação, na execução de algo querido e desejado. E para que algo seja querido e desejado, o eu, ao pôr-se a si mesmo, põe-se, melhor dito, propõe a si obstáculos para seu próprio desenvolvimento, com o objetivo de poder transformar-se em solucionador de problemas, em ator de ações, em algo que rompe esses obstáculos. A realização de uma vida, que consiste em dominar obstáculos, é para Fichte a origem de todo o sistema filosófico. Aqui temos na sua maior plenitude uma intuição de caráter volitivo.

De modo que na história da filosofia moderna os três tipos principais de intuição estão ampla e magnificamente representados.

Na filosofia contemporânea, a dos filósofos que vivem ainda ou desapareceram faz pouco tempo, a intuição constitui também a forma fundamental do método filosófico. Em uma ou outra modalidade, a intuição constitui, em toda a filosofia contemporânea, o instrumento principal de que o filósofo se vale para lograr as aquisições de seus sistemas.

As modalidades em que esta intuição se apresenta na filosofia contemporânea são muito variadas. Seja dito de passagem, existe na filosofia contemporânea um imoderado afã de originalidade. Cada filósofo pretende ter um sistema. Se nós quiséssemos seguir em todos os seus variados matizes as divergências que há entre este, esse e aquele, essas pequenas divergências que há entre um e outro, com suas preocupações de originalidade e de dizer o que ninguém disse, perder-nos-íamos numa selva de minúcias, muitas vezes pouco significativas.

Fazendo uma classificação geral e tomando as principais figuras do pensamento contemporâneo, podemos encontrar até três modalidades no uso do método da intuição.

Estas três modalidades vamos expô-las com os nomes dos filósofos que melhor as representam.

Temos primeiramente a intuição como a emprega e pratica Bergson. A segunda modalidade está representada principalmente por Dilthey. A terceira modalidade está representada por Husserl, que formou uma escola bastante extensa pelo número de seus seguidores e que costumava levar o nome de "escola fenomenológica".

Vamos tentar caracterizar brevemente a classe de intuição que cada um desses três pensadores preconiza como o método da filosofia.

23. A intuição em Bergson.

Para Bergson a filosofia não pode ter outro método que o da intuição. Qualquer outro método que não seja a intuição falsearia radicalmente a atitude filosófica. Por quê? Porque Bergson contrapõe (até que ponto com verdade, isso não vou discuti-lo agora) a atividade intelectual e a atividade intuitiva. Para Bergson a atividade intelectual consiste em fazer o que fazem os cientistas; consiste em fazer o que fazem os homens na vida ordinária; consiste em tomar as coisas como coisas inertes, estáticas, compostas de elementos que se podem decompor e recompor, como o relojoeiro decompõe e recompõe um relógio. O cientista, o economista, o banqueiro, o comerciante, o engenheiro, tratam a realidade que têm diante de si como um mecanismo cujas bases se podem desconjuntar e logo tornar a se juntar. O cientista, o matemático, considera as coisas que têm diante de si como coisas inertes, que estão aí, esperando que ele chegue para dividi-las em partes e fixar para cada elemento suas equações definidoras e logo reconstruir essas equações.

Segundo Bergson, este aspecto da realidade que o intelecto, a inteligência, estuda desta maneira, é o aspecto superficial e falso da realidade. Debaixo dessa realidade mecânica que pode se decompor e recompor à vontade, debaixo dessa realidade que ele chama realidade já feita, está a mais profunda e autêntica realidade, que é uma

realidade que se faz, que é uma realidade impossível de decompor em elementos comutáveis, que é uma realidade fluente, que é que é, por conseguinte, uma realidade no fluir do tempo, que se escapa das mãos tão logo queremos aprisioná-la; como quando jogamos água numa cesta de vime e ela escapa pelas aberturas.

Do mesmo modo, para Bergson o intelecto realiza sobre essa realidade profunda e movediça uma operação primária que consiste em solidificá-la, em detê-la, em transformar o fluente em inerte. Deste modo facilita-se a explicação, porque, tendo transformado o movimento em imobilidade, decompõe-se o movimento em uma série infinita de pontos imóveis.

Por isso, para Bergson, Zenão de Eléa, o famoso autor dos argumentos contra o movimento, terá razão no terreno da intelectualidade, e não terá jamais razão no terreno da intuição vivente. A intuição vivente tem por missão abrir passagem através dessas concreções do intelecto, para usar uma metáfora. A primeira coisa que fez o intelecto foi congelar o rio da realidade, convertê-lo em gelo sólido, para poder entendê-lo e manejá-lo melhor; porém falseia-o ao transformar o líquido em sólido, porque a verdade é que, por baixo, é líquido, e o que tem que fazer a intuição é romper esses artificiais blocos de gelo mecânico para chegar à fluência mesma da vida, que corre sob essa realidade mecânica.

A missão da intuição é, pois, essa: opor-se à obra do intelecto, ou daquilo que Bergson chama o pensamento, ia pensée. Por isso, no seu último livro chegou talvez ao máximo refinamento na história da filosofia, que consiste em ter colocado no título mesmo do seu livro a última essência do seu pensamento: Intitula-o La pensée et le mouvant: "O pensamento e o movente". Intelectual é o pensamento. Mas o aspecto profundo e real é o movimento, a continuidade do fluir do mudar, ao qual só por intuição podemos chegar.

Por isso, para Bergson, a metáfora literária é o instrumento mais apropriado para a expressão filosófica. O filósofo não pode fazer definições porque as definições se referem ao estático, ao quieto, ao imóvel, ao mecânico e ao intelectual.

Mas a verdade última é o movente e fluente que há debaixo do estático, e a essa verdade não se pode chegar por meio de definições intelectuais: a única coisa que pode fazer o filósofo é mergulhar nessa realidade profunda; e logo, quando voltar à superfície, tomar a pena e escrever, procurando, por meio de metáforas e sugestões de caráter artístico e literário, levar o leitor a verificar por sua vez essa mesma intuição que o autor verificou antes dele. A filosofia de Bergson é um constante convite para que o leitor seja também filósofo e faça também ele as mesmas intuições.

24. A intuição em Dilthey.

Passaremos agora a tentar caracterizar em poucas palavras a intuição em Dilthey.

A intuição em Dilthey pode ser caracterizada rapidamente com o adjetivo "volitivo". A intuição de Dilthey é a intuição volitiva a que, faz alguns instantes, me referia. Também para Dilthey, como para Bergson, o intelectualismo, o idealismo, o racionalismo, todos aqueles sistemas filosóficos para os quais a última e mais profunda realidade é o intelecto, o pensamento, a razão, todas essas filosofias para Dilthey são falsas, são insuficientes.

Para Dilthey não é a razão, não é o intelecto que nos descobre a realidade das coisas. A realidade, ou, melhor dito ainda, a "existência" das coisas, a existência viva das coisas, não pode ser demonstrada pela razão, não pode ser descoberta pelo entendimento, pelo intelecto. Tem que ser intuída com uma intuição de caráter volitivo, que consiste em percebermo-nos a nós mesmos como agentes, como seres que, antes de pensar, querem, apetecem, desejam. Nós somos entes de vontade, de apetites, de desejos, antes que entes de pensamentos. E queremos enquanto somos entes de vontade. Mas nosso querer tropeça com dificuldades. Essas dificuldades nas quais tropeça nosso querer convertemo-las em coisas. Essas dificuldades são as que nos dão, imediata e intuitivamente, notícias da existência das coisas; e uma vez que nossa vontade, ao tropeçar com resistências, chega a lutar contra elas, converte essas resistências em existências.

A existência das coisas é, pois, dada à nossa intuição volitiva como resistência delas. Por isso o primeiro vislumbre de filosofia existencial está em Dilthey.

Há um filósofo francês, não direi pouco conhecido, mas sim menos conhecido, Maine de Biran, que viveu em meados do século XIX e cuja atuação filosófica passou, não direi despercebida, mas sim pouco percebida. Maine de Biran foi talvez o primeiro que denunciou esta origem volitiva da existencialidade, que denunciou em nós uma base para afirmação da existência alheia, de existência das coisas e dos outros homens, uma base nas resistências que se opõem à nossa vontade, e estudou demoradamente a contribuição essencial que as sensações musculares dão na psicologia à formação da idéia do eu e das coisas.

Dilthey considera como a intuição fundamental da filosofia e esta intuição volitiva que nos revela as existências. De outra parte isto o leva também a considerar que na vida humana a dimensão do passado é essencial para o presente. Assim como o que rodeia o homem se lhe apresenta primordialmente em forma de obstáculos e resistências à sua ação, do mesmo modo o presente tem que se nos apresentar como o limite a que chegam hoje os esforços procedentes do passado. E assim a dimensão do histórico e do pretérito faz entrada no campo da filosofia de um modo completamente distinto daquele que tivera na filosofia idealista alemã de começos do século XIX.

25. A intuição em Husserl.

Por último, direi algumas palavras sobre a intuição fenomenológica de Husserl.

A intuição fenomenológica de Husserl, para caracterizá-la em termos muito gerais, e, por conseguinte, muito vagos, teria que ser relacionada com o pensamento platônico. Husserl pensa que todas as nossas representações são representações que devemos olhar de dois pontos de vista. Desde logo, um ponto de vista psicológico segundo o qual têm uma individualidade psicológica como fenômenos psíquicos; todavia, como todos os fenômenos psíquicos, eles contêm a referência intencional a um objeto.

Cada uma de nossas representações é, pois, em primeiro lugar, uma representação singular. Em segundo lugar, esta representação singular é o representante, o mandatário, diremos, de um objeto. Assim, se eu quero pensar o objeto Napoleão, não posso pensá-lo de outra maneira que representando-me Napoleão, mas a representação que eu tenho de Napoleão terá que ser singular: ora imagino-o montado a cavalo na ponte de Arcole, ora suponho-o na batalha de Austerlitz, com a cabeça baixa e a mão enfiada na sua túnica; ora figuro-o desesperado, após a derrota de Waterloo. Cada uma dessas representações por si mesma é singular; mas as três, embora sejam totalmente distintas umas das outras, referem-se ao mesmo objeto que é Napoleão.

Pois bem: a intuição fenomenológica consiste em olhar para uma representação qualquer, prescindindo de sua singularidade, prescindindo do seu caráter psicológico particular, colocando entre parênteses a existência singular da coisa; e então, afastando de si essa existência singular da coisa, para não procurar na representação senão aquilo que tem de essencial, procurar a essência geral, universal, na representação particular. Considerar, pois, cada representação particular como não particular, colocando entre parênteses, eliminando de nossa contemplação, aquilo que tem de particular, para não olhar senão aquilo que tem de geral; e uma vez que conseguirmos lançar o olhar intuitivo sobre aquilo que cada representação particular tem de geral, teremos nessa representação, embora particular, plasticamente realizada a essência geral. Teremos a idéia, como ele diz, renovando a terminologia de Platão, e por isso se trata aqui, para Husserl, de uma intuição do tipo que denominamos intelectual.

Temos, pois, em linhas gerais aproximadamente o seguinte: que Bergson nos representa a intuição de tipo emotivo; que Dilthey nos representa a intuição existencial volitiva; e Husserl representa a intuição intelectual à maneira de Platão ou talvez também à maneira de Descartes.

26. Conclusão.

Para terminar, é conveniente que tentemos extrair dessa análise que fizemos da intuição, algumas conclusões pessoais para nosso estudo da filosofia, para nossas excursões no campo da filosofia.

É preciso considerar que estas três classes de intuição que se repartem em grandes linhas o campo metódico filosófico contemporâneo têm, cada uma delas, sua justificação num lugar do conjunto do ser. O erro consiste em querer aplicar uniformemente uma só delas a todos os planos e a todas as camadas do ser.

Evidentemente, nas camadas do ser que estão dominadas pela construção intelectual das ciências matemáticas, físicas, das ciências biológicas, das ciências jurídicas e sociais, aquelas camadas onde o ser significa já, sem preocupar-se da origem delas, existência e essência, nessas camadas o importante, o filosoficamente importante é a descrição das essências. Fazer descrição daquilo que os objetos são.

Para estas camadas do ser, evidentemente, a intuição fenomenológica de Husserl é o instrumento mais apropriado; a intuição intelectual é aquela que, tendo nós posto o objeto diante de nós, submete o às categorias do ser estático, do ser existente; o método mais eficaz para esta camada de ser será evidentemente a intuição fenomenológica, que procura furar as representações desse ser, dessa coisa, para chegar à coisa mesma, prescindindo da singularidade e particularidade da representação.

Todavia, se o objeto que nos propomos captar for pré-intelectual, for essa vivência do homem antes que o homem tenha resolvido crer que há coisas, então teremos que descobrir essa vivência do homem, anterior à crença na existência das coisas, como um puro e simples viver, mas um viver que sente os obstáculos, que tropeça com resistência, com dificuldades. E justamente ao tropeçar com resistências e dificuldades, dá a essas resistências o valor de existências e, tendo-as convertido em existências, lhes confere o ser, e, uma vez que lhes conferiu o ser, então já são essências, às quais pode aplicar-se a intuição intelectual.

De sorte que estes três tipos de intuição não são contraditórios mas antes podem todos ser usados na filosofia contemporânea e nós os usaremos segundo as camadas de realidade em que estiverem situados os objetos a que nos consagramos. Em nossas excursões pelo campo da filosofia, seremos fiéis ao método da intuição, se umas vezes aplicarmos a intuição fenomenológica e outras a intuição emotiva, ou, melhor ainda, a intuição volitiva.

4. OS PROBLEMAS DA ONTOLOGIA

PARTE HISTÓRICA

Lição IV

27. QUE É O SER? IMPOSSIBILIDADE DE DEFINIR O SER. —
28. QUEM É O SER? — 29. EXISTÊNCIA E CONSISTÊNCIA.
— 30. QUEM EXISTE?

Nas lições anteriores tentamos realizar algumas excursões pelo campo da filosofia, mas limitando-nos a visões panorâmicas, por assim dizer, de caráter geral.

Na nossa primeira excursão aproveitamos essa vista panorâmica para delimitar a grandes traços o objeto geral da filosofia e os territórios do seu campo. A segunda nos internou pelos problemas do método; e vimos que o método principal da filosofia é a intuição, tanto na sua forma intelectual como nas suas formas emotiva e volitiva, aplicando cada uma dessas formas segundo as modalidades do objeto em questão.

Agora vamos tentar uma série de excursões por territórios mais intrincados, mais difíceis. Vamos tratar de limpar um pouco o campo da ontologia e da gnosiologia. As duas grandes divisões que podemos fazer na filosofia são a Ontologia e a Gnosiologia, a teoria do ser e a teoria do saber, do conhecer. A primeira nos servirá de introdução à filosofia da Antigüidade e da Idade Média; a segunda, à da Idade Moderna.

A ontologia, em termos gerais, se ocupa do ser, ou seja, não deste ou daquele ser concreto e determinado, mas do ser em geral, do ser na acepção mais vasta e ampla desta palavra.

A primeira coisa que aça a qualquer um a quem lhe digam que uma disciplina vai ocupar-se de um objeto, é que essa disciplina tem que dizer-lhe o que este objeto é. Por conseguinte, o problema compreendido primariamente na teoria do ser deveria ser este: que é o ser?

Ora: formulada desta primeira maneira, a pergunta implica que aquilo que se pede, que aquilo que se quer e se exige é uma definição do ser, que se nos diga que coisa é o ser.

Vamos ver dentro de um instante a dificuldade insuperável, absolutamente insuperável, desse sentido da pergunta. Se tomarmos a pergunta nesse sentido tropeçaremos com uma dificuldade que faz impossível a resposta.

Porém não somente se pode perguntar: que é o ser?; não somente pode pedir-se a definição do ser, como também poderia perguntar-se: quem é o ser? Neste caso, já não se pediria definição do ser; aquilo que se pediria seria indicação do ser; que se nos mostrasse onde está o ser, quem é.

É por isso que, desde já, para maior clareza em nosso desenvolvimento, vamos concretizar nessas duas perguntas o problema prévio da ontologia: de uma parte, a pergunta: que é o ser?; de outra parte, a pergunta: quem é o ser?

27. Que é o ser? Impossibilidade de definir o ser.

Analisemos a primeira pergunta: que é o ser? Digo, antes de tudo, que esta pergunta é irrespondível. A pergunta exige de nós que demos uma definição do ser. Ora: dar uma definição de algo supõe reduzir este algo a elementos de caráter mais geral, incluir esse algo num conceito mais geral ainda que ele. Existe conceito mais geral que o conceito do ser? Pode encontrar-se por acaso alguma noção na qual caiba o ser, e que, por conseguinte, deva ser mais extensa que o ser mesmo? Não existe.

Se examinarmos as noções, os conceitos de que nos valem nas ciências e até mesmo na vida, veremos que estes conceitos possuem todos eles uma determinada extensão, quer dizer, que cobrem uma parte da realidade, que se aplicam a um grupo de objetos, a uns quantos seres. Mas estes conceitos são uns mais extensos que outros; quer dizer, que alguns se aplicam a menos seres que outros; como quando comparamos o conceito de "europeu" com o conceito de "homem", encontramos, naturalmente, que há menos europeus do que homens. Por conseguinte, o conceito de "homem" se aplica a mais quantidade de seres que o conceito "europeu". Os conceitos são, pois, uns mais extensos que outros.

Ora: definir um conceito consiste em incluir este conceito em outro que seja mais extenso, e em outros vários que sejam mais extensos e que se encontrem, se toquem precisamente no ponto do conceito que queremos definir. Se nos propormos definir o conceito de "ser", teremos que dispor de conceitos que abranjam maior quantidade de seres que o conceito de ser; pois bem: o conceito de ser em geral é aquele que abrange maior quantidade de seres. Por conseguinte, não há outro mais extenso por meio do qual possa ser definido.

Mas por outra parte podemos chegar também à mesma conclusão. Definir um conceito é enumerar uma após outra as múltiplas e variadas notas características desse

conceito. Um conceito é tanto mais abundante em notas características quanto é menos extenso, pois um conceito reduzido necessita mais notas definidoras que um conceito muito amplo. E o conceito mais vasto de todos, o conceito do ser não tem, na realidade, notas que o definam.

Por isso, para definir o ser, encontrar-nos-íamos com a dificuldade de não ter nada que dizer dele. Hegel, que fez essa mesma observação, acaba por identificar o conceito de "ser" com o conceito de "nada"; porque do ser não podemos predicar nada, do mesmo modo que do nada não podemos predicar nada. E, de outra parte, do ser podemos predicar tudo, o que equivale exatamente a não poder predicar nada.

28. Quem é o ser?

Por conseguinte, o conceito de "ser" não é um conceito que seja definível. À pergunta: que é o ser? não podemos dar nenhuma resposta. Na realidade, o ser não pode definir-se; a única coisa que se pode fazer com ele é assinalá-lo, que não é o mesmo que defini-lo. Defini-lo é fazê-lo entrar em outro conceito mais amplo; assinalá-lo é simplesmente convidar o interlocutor para que dirija sua intuição a um determinado sítio, onde está o conceito de ser. Assinalar o conceito de ser, isso sim é possível.

É justamente a isso que nos convida nossa segunda pergunta, que já não é: que é o ser? mas: quem é o ser? Esta variação "quem" em vez de "que" nos faz ver que esta segunda pergunta tende não a definir, mas a assinalar o ser para podê-lo intuir diretamente e sem definição nenhuma.

Se refletirmos agora também sobre esta pergunta: "quem é o ser?" verificaremos que esta pergunta implica algo estranho e curioso. Perguntar "quem é o ser" parece querer dizer que não sabemos quem é o ser, que não conhecemos o ser, e, ademais, que há diferentes pretensões, mais ou menos legítimas, a ser o ser, que diferentes coisas pretendem ser o ser e que nós nos vemos obrigados a examinar qual dessas coisas pode ostentar legitimamente o apelativo de "ser".

Nossa pergunta: quem é o ser? supõe, pois, a distinção entre o ser que o é de verdade e o ser que não o é de verdade; supõe uma distinção entre o ser autêntico e o

inautêntico ou falso. Ou, como diziam os gregos, como dizia Platão, entre o ser que é e o ser que não é.

Esta distinção é, com efeito, algo que está contido na pergunta: quem é o ser? E como poderemos, então, descobrir quem é o ser, se são vários os pretendentes a essa dignidade? Pois poderemos descobri-lo quando aplicarmos a cada um desses pretendentes o critério das duas perguntas.

Quando se nos apresentar algo com a pretensão de ser o "ser", antes de decidir sobre isto, deveremos, pois, perguntar: que és? Se pudermos, então, dissolver esse pretendente a ser, em outra coisa distinta dele, é porque ele está composto de outros seres que não são ele e é redutível a eles e, por conseguinte, quer dizer que este ser não é um ser autêntico, mas é um ser composto ou consistente em outros seres. E se, pelo contrário, por muito que façamos, não pudermos defini-lo, não pudermos dissolvê-lo, reduzi-lo a outros seres, então esse ser poderá, com efeito, ostentar com legitimidade a pretensão de ser o ser.

Isto tornar-se-á mais claro se aplicarmos uma terminologia corrente no pensamento filosófico e distinguirmos entre o ser em si e o ser em outro.

O ser em outro é um ser inautêntico, é um ser falso, visto que logo que o examino encontro-me com sua definição, quer dizer, que esse ser em outro é isto, isso, aquilo; quer dizer, que ele não é senão um conjunto desses outros seres; que ele consiste em outra coisa, e o ser que consiste em outro não pode ser, então, um ser em si, pois consiste em outro.

Este é tipicamente o ser em outro; mas, como aquilo que andamos procurando é o ser em si, poderemos rejeitar, entre os múltiplos pretendentes ao ser em si, todos aqueles que consistem em outra coisa que eles mesmos.

Isto nos leva a equacionar de novo nossos problemas iniciais, mas agora numa forma completamente distinta. Acabamos de perceber — e agora vamos expô-lo com clareza — que a palavra "ser" tem dois significados. Depois encontraremos, no decurso dessas aulas, outros muitos; mas "agora acabamos de viver com uma vivência imediata,

dois significados da palavra "ser": um, o ser em si; outro, o ser em outro.

29. Existência e consistência.

Esses dois significados eqüivalem a estes outros dois: a existência e a consistência. A palavra "ser" significa, de uma parte, existir, estar aí. Mas, de outra parte, significa também consistir, ser isto, ser aquilo. Quando perguntamos: que é o homem? que é a água? que é a luz? não queremos perguntar se existe ou não existe o homem, se existe ou não existe a água ou a luz. Queremos dizer: qual é a sua essência? Em que consiste o homem? Em que consiste a água? Em que consiste a luz? Quando a Bíblia diz que Deus pronunciou estas palavras: Fiat lux, que a luz seja, a palavra "ser" está empregada, não no sentido de "consistir", mas no sentido de "existir". Quando Deus disse: Fiat lux, que a luz seja, quis dizer que a luz, que não existia, passasse a existir. Mas quando nós dizemos: que é a luz? Não queremos dizer que existência tem a luz, não; queremos dizer: qual é a sua essência? Qual é a sua consistência?

Assim, estas duas significações da palavra "ser" vão servir-nos para esclarecer nossos problemas iniciais. Vamos muito simplesmente aplicar a essas duas significações da palavra "ser" as duas perguntas com que iniciamos estes raciocínios: a pergunta: que é? e a pergunta: quem é? E aplicadas essas duas perguntas aos dois sentidos do verbo "ser" substantivado, temos: primeira pergunta: que é existir? Segunda pergunta: quem existe? Terceira pergunta: que é consistir? Quarta pergunta: quem consiste?

Examinemos estas quatro perguntas. Vamos examiná-las, não para respondê-las, mas para ver se têm ou não resposta possível.

À pergunta: que é existir? Resulta evidente que não há resposta possível. Não se pode dizer que é a existência. Existir é algo que intuímos diretamente. O existir não pode ser objeto de definição. Por quê? Porque definir é dizer em que consiste algo; mas acabamos de ver que o conceito de "consistir" não coincide com o de "existir"; é algo muito distinto, que não se pode confundir, que não se deve confundir.

Se, pois, eu perguntar: que é existir? Terei que responder a essa pergunta indicando a consistência do existir, visto que todo definir consiste em explicitar uma consistência; e a definição consiste na indicação do em que consiste a coisa. Ora: é claro e evidente que o existir não consiste em nada. Por isso muitos filósofos — na realidade, todos os filósofos — se detêm ante a impossibilidade de definir a existência. A existência não pode ser definida, e precisamente haverá um momento na história da filosofia em que um filósofo, Kant, fará uso desta distinção para fazer ver que certos argumentos metafísicos consistiram em considerar a existência como um conceito, e manejá-lo, baralhá-lo com outros conceitos, em vez de considerá-la como uma intuição que não pode ser embaralhada ou pensada do mesmo modo que os conceitos.

Por conseguinte, a pergunta: que é existir? Não tem resposta e vamos eliminá-la da ontologia. A ontologia não poderá dizer-nos o que é existir. Ninguém pode nos dizer o que é existir; cada um o sabe por íntima e fatal experiência própria.

Passemos à segunda pergunta, que é: quem existe? Esta segunda pergunta, sim, pode ter resposta. A esta segunda pergunta cabe responder: eu existo, o mundo existe, Deus existe, as coisas existem. E estas respostas comportam combinações; cabe dizer: as coisas existem e eu como uma de tantas coisas. Cabe dizer também: eu existo; porém não as coisas; as coisas não são mais que minhas representações; as coisas não são mais do que fenômenos para mim, aparências que eu percebo, mas não verdadeiras em realidade. Não "são" em si mesmas, mas em mim.

Cabe ainda responder: nem as coisas, nem eu existimos, na verdade, mas somente Deus existe, e as coisas e eu existimos em Deus; as coisas e eu temos um ser que não é um ser em mim, mas um ser em outro ser, em Deus. Também cabe responder isto. De modo que à pergunta: quem existe? Podem dar-se várias respostas.

Vamos ver a terceira pergunta; que é consistir? Esta pergunta tem resposta. Pode dizer-se em que consiste o consistir? Pode dizer-se em que consiste a consistência; porque, com efeito, embora eu advirta que umas coisas

consistem em outras, nem todas consistem da mesma forma. Existem maneiras, modos, formas variadas do consistir. A enumeração, o estudo de todas essas formas variadas do consistir, é algo que se deve fazer, que se pode fazer, que se faz, que se fez. E algo que constitui um capítulo importantíssimo da Ontologia. Agora veremos qual.

E, por último, a quarta pergunta: quem consiste? Não tem resposta. Passa-se com esta pergunta o mesmo que com a primeira: que é existir? que não tem resposta. Também, quem consiste? não pode ter resposta, porque caberia dizer somente que não sabemos quem consiste. Até que não saibamos quem existe, não podemos saber quem consiste, porque somente quando saibamos quem existe, com existência real em si, poderemos dizer que tudo o mais existe nesse ser primeiro e, portanto, tudo o mais consiste. De sorte que a pergunta não tem resposta direta

Se como dizem, por exemplo, alguns filósofos como Espinosa — nada existe, nem as coisas, nem eu, mas as coisas e eu estamos em Deus, então à pergunta: quem consiste? Responderemos que todos consistimos, salvo Deus, que não consiste, visto que não é redutível a outra coisa e, pelo contrário, nós e as coisas somos todos redutíveis a Deus. Por conseguinte, esta quarta pergunta não tem nem pode ter resposta direta, é simplesmente o reverso da medalha da segunda pergunta, porque logo que soubermos quem existe, saberemos quem é o ser em si e então tudo aquilo que não for esse ser em si será ser nesse ser, isto é, tudo o mais consistirá nesse ser.

Fica, pois, reduzido nosso problema da ontologia a estas duas perguntas: quem existe? e: que é consistir?

Para a primeira existem múltiplas e variadas respostas. As respostas que se dão à Pergunta: quem existe? Constituem a parte da ontologia que se chama a metafísica. A metafísica é aquela parte da ontologia que se encaminha a decidir quem existe, ou seja, quem é o ser em si, o ser que não é em outro, que não é redutível a outro; e então os demais seres serão seres nesse ser em si. A metafísica é a parte da ontologia que responde ao problema da existência, da autêntica e verdadeira existência, da existência em si, ou seja, à primeira pergunta.

Para a segunda pergunta: que é consistir? existem também múltiplas respostas possíveis. Essas múltiplas respostas possíveis são outras tantas maneiras de consistir. Os objetos consistem nisso ou naquilo, e cada um consiste segundo a estrutura de sua objetividade. A segunda pergunta: que é consistir? dá, pois, lugar a uma teoria geral dos objetos, de qualquer objeto, da objetividade em geral. A segunda pergunta constitui a teoria do objeto, a teoria da objetividade, ou — se for permitida uma inovação talvez não demasiadamente impertinente na terminologia — poderíamos dizer: a teoria da consistência dos objetos em geral.

Assim, pois, a ontologia, de que vamos falar durante umas quantas lições, divide-se em: primeiro, metafísica e, segundo, teoria do objeto e teoria da consistência em geral. Nesse território da ontologia, abrem-se diante de nós duas grandes avenidas: a avenida metafísica e a avenida da teoria do objeto. Vamos seguir essas duas avenidas uma após outra.

30. Quem existe?

Na história da filosofia os dois problemas (o problema de quem existe e o problema de que é consistir) estiveram muitas vezes misturados, e isso prejudicou a clareza e a nitidez dos filosofemas, das figuras (no sentido psicológico que empregamos aqui, mas aplicado à filosofia), das figuras filosóficas, dos temas filosóficos, dos objetos filosofados pelo filósofo. Tem sido prejudicial, como todo equívoco é sempre prejudicial. Teremos, pois, muito cuidado, nas nossas excursões pela metafísica e pela teoria dos objetos, de manter sempre muito claramente a distinção entre o ponto de vista existencial metafísico e o ponto de vista objetivo consistencial. Não nos será sempre possível cingir-nos estritamente a um desses dois pontos de vista; não nos será sempre possível fazer metafísica sem teoria do objeto, nem fazer teoria do objeto sem metafísica. Às vezes nós mesmos teremos que falar de ambos os temas e quase que simultaneamente. Porém, se, desde já, tivermos bem presente esta diferença essencial de orientação nos dois temas, não haverá perigo em tratá-los às vezes, simultaneamente, feitas previamente as necessárias

distinções entra aquilo que vale para um e aquilo que vale para outro.

5. A METAFÍSICA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Lição V

31. O REALISMO METAFÍSICO. — 32. OS PRIMEIROS FILÓSOFOS GREGOS. — 38. PITÁGORAS E HERÁCLITO. — 34. PARMÊNIDES: SUA POLÊMICA CONTRA HERACLITO. — 35. O SER E SUAS QUALIDADES. — 36. TEORIA DOS DOIS MUNDOS. — 37. A FILOSOFIA DE ZENÃO DE ELÉIA. — 38. IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA DE PARMÊNIDES.

31. O realismo metafísico.

Dissemos que a metafísica está dominada pela pergunta: quem existe? Dissemos que esta pergunta implica na existência de múltiplos pretendentes a existir, múltiplos pretendentes que dizem: eu existo. Mas temos que examinar seus títulos. Nem todo aquele que quer existir, ou diz que existe, existe verdadeiramente. Os gregos fizeram lá a distinção. Referi-me antes a isto. Tenhamo-lo bem presente e perguntemo-nos agora: quem é o ser em si? Não o ser em outro, mas o ser em si. Há uma resposta a essa pergunta, que é ai resposta mais natural, natural no sentido biológico da palavra: aquela que a natureza em nós mesmos, como seres naturais, nos dita imediatamente, a mais óbvia, a mais fácil, aquela que ocorre a qualquer um. Quem existe? Pois muito simples: esta lâmpada, este copo,

esta mesa, estas campainhas, este giz, eu, esta senhorita, aquele cavaleiro, as coisas e dentre as coisas, como outras coisas, como outros entes, os homens, a terra, o céu, as estrelas, os animais, os rios; isso é o que existe.

Esta resposta é a mais natural de todas, a mais espontânea e é aquela que a humanidade repetidas vezes e constantemente tem enunciado. Muitos séculos demorou a humanidade a mudar de modo de pensar sobre esta pergunta e ainda que tenha mudado o modo de pensar dos filósofos, continua pensando desta forma todo o mundo, todo aquele que não é filósofo. Mais ainda: continuam pensando desta forma os filósofos enquanto não o são; isto é, o filósofo não é filósofo as vinte e quatro horas do dia, só o é quando filosofa e eu me atreveria a dizer que todos os filósofos antigos e modernos, presentes e futuros, enquanto não são filósofos, espontânea e naturalmente, vivem na crença de que o que existe são as coisas, entre as quais, naturalmente e sem distinção, estamos nós.

A palavra latina que designa coisas é *res*. Esta resposta primordial, e até diria primitiva, natural, leva na história da metafísica o nome de realismo, da palavra latina *res*. À pergunta: quem existe? responde o homem naturalmente: Existem as coisas — *res* — e esta resposta é o fundo essencial do realismo metafísico.

Mas este realismo, na forma em que acabo de esboçá-lo, não tem um só representante na história da filosofia. Nenhum filósofo, antigo ou moderno, é realista desta maneira que acabo de dizer. Porque não pode sê-lo. É demasiado evidente, quando refletimos um momento, que nem todas as coisas existem; que há coisas que cremos que existem, mas quando nos aproximamos delas vemos que não existem, seja porque realmente se desvanecem, seja porque imediatamente as decompomos em outras; porque é muito simples encontrar coisas compostas de outras. For conseguinte, imediatamente descobrimos em que consistem essas coisas compostas de outras, e quando descobrimos em que consistem, já não podemos dizer realmente que existem, nesse sentido de existência em si, de existência primordial. Assim, realmente, não houve em

toda a história da filosofia — pelo menos que eu saiba — nenhum realista que afirme a existência de todas as coisas.

32. Os primeiros filósofos gregos.

O realismo começou certamente na Grécia; e começou discernindo entre as coisas. O primeiro esforço filosófico do homem foi feito pelos gregos e começou sendo um esforço para discernir entre aquilo que tem uma existência meramente aparente e aquilo que tem uma existência real, uma existência em si, uma existência primordial, irreduzível a outra.

O primeiro povo que filosofa na verdade é o povo grego. Outros povos, anteriores, tiveram cultura, tiveram religião, tiveram sabedoria, mas não tiveram filosofia. Nesses últimos cinquenta anos sobretudo, a partir de Schopenhauer, encheram-nos a cabeça das filosofias orientais, da filosofia hindu, da filosofia chinesa. Essas não são filosofias. São concepções geralmente vagas sobre o universo e a vida. São religiões, são sabedoria popular mais ou menos gemal, mais ou menos desenvolvidas; porém, filosofia não existe na história da cultura humana, do pensamento humano, até os gregos.

Os gregos foram os inventores disso que se chama filosofia. Por quê? Porque foram os inventores — no sentido de "descobrir" da palavra — os descobridores da razão, os que pretenderam que com a razão, com o pensamento racional, se pode encontrar o que as coisas são, se pode averiguar o último fundo das coisas. Então começaram a fazer uso de intuições intelectuais e intuições racionais, metodicamente.

Antes deles fazia-se uma coisa parecida; porém, com toda classe de vislumbres, de crenças, de elementos irracionais.

Feito este parêntese, diremos que os primeiros filósofos gregos que se propuseram o problema de "quem existe?", de "qual é o ser em si", quando o propõem para si, é porque já superaram o estado do realismo primitivo que enunciávamos dizendo: todas as coisas existem, e eu entre elas. O primeiro momento filosófico, o primeiro esforço da reflexão consiste em discernir entre as coisas que existem em si e as coisas que existem em outra, naquela primária e primeira.

Estes filósofos gregos procuram qual é ou quais são as coisas que têm uma existência em si. Eles chamavam a isto o "princípio", nos dois sentidos da palavra: como começo e como fundamento de todas as coisas. O mais antigo filósofo grego de que se tem notícia um pouco exata chamava-se Tales e era da cidade de Mileto. Este homem buscou entre as coisas qual seria o princípio de todas as demais, qual seria a coisa à qual conferiria a dignidade de ser, de princípio, de ser em si, a existência em si, da qual todas as demais são simples derivadas; e ele determinou que esta coisa era a água. Para Tales de Mileto a água é o princípio de todas as coisas. De modo que todas as demais coisas têm um ser derivado, secundário. Consistem em água. Mas a água, ela, que é? Como ele diz: o princípio de tudo o mais não consiste em nada; existe, com uma existência primordial, como princípio essencial, fundamental, primário.

Outros filósofos dessa mesma época — o século VII antes de Jesus Cristo — tomaram atitudes mais ou menos parecidas com a de Tales de Mileto. Por exemplo, Anaximandro também acreditou que o princípio de todas as coisas era algo material; porém, já teve uma idéia um pouco mais complicada que Tales; e determinou que este algo material, princípio de todas as demais coisas, não era nenhuma coisa determinada, mas uma espécie de proto coisa, que era o que ele chamava em grego apeiron. indefinido, uma coisa indefinida que não era nem água, nem terra, nem fogo, nem ar, nem pedra, mas antes tinha em si, por assim dizer, em potência, a possibilidade de que dela, desse apeiron, desse infinito ou indefinido, se derivassem as demais coisas.

Outro filósofo que se chamou Anaxímenes foi também um desses filósofos primitivos que buscaram uma coisa material como origem de todas as demais, como origem dos demais princípios, como única existente em si e por si, da qual eram derivadas as demais. Anaxímenes para isso tomou o ar.

É possível que haja havido mais tentativas de antiquíssimos filósofos gregos que procuraram alguma coisa material; mas estas tentativas foram rapidamente superadas. Poram-no primeiramente na direção curiosa de não procurar uma, mas várias; de acreditar que o princípio ou origem de todas

as coisas não era uma só coisa, mas várias coisas. É de supor que as críticas de que foram alvo Tales, Anaximandro e Anaxímenes contribuíssem a isso. A dificuldade grande de fazer crer a alguém que o mármore pentélico, em Atenas, fosse derivado d'água; a dificuldade também de fazê-lo derivar do ar, de fazê-lo derivar de alguma coisa determinada, fez provavelmente que fossem alvo de críticas acerbas essas derivações, e então sobreveio a idéia de salvar as qualidades diferenciais das coisas, admitindo, não uma origem única, mas uma origem plural; não uma só coisa, da qual fossem derivadas todas as coisas, mas várias coisas; e assim um antiqüíssimo filósofo, quase legendário, que se chamou Empédocles, inventou a teoria de que eram quatro as coisas realmente existentes, das quais se derivam todas as demais e que essas quatro coisas eram: a água o ar, a terra e o fogo, que ele chamou "elementos", isto é, aquilo com que se faz "tudo o mais".

Os quatro elementos de Empédocles atravessaram toda a história do pensamento grego, entraram de roldão na física de Aristóteles, chegaram até a Idade Média e desapareceram no começo da Renascença.

Aproximadamente na mesma época em que viveu Empédocles, dão-se dois acontecimentos filosóficos que para nossos problemas metafísicos são de importância capital. Um é o aparecimento de Pitágoras, e o outro o aparecimento de Heráclito.

33. Pitágoras e Heráclito.

Pitágoras foi um homem de gênio, porque é o primeiro filósofo grego a quem ocorre a idéia de que o princípio donde tudo o mais se deriva, aquilo que existe de verdade, o verdadeiro ser, o ser em si, não -é nenhuma coisa; ou, melhor dito, é uma coisa; porém, que não se vê, nem se ouve, nem se toca, nem se cheira, que não é acessível aos sentidos. Essa coisa é "número". Para Pitágoras a essência última de todo ser, dos que percebemos pelos sentidos, é o número. As coisas são números, escondem dentro de si números. As coisas são distintas umas de outras pela diferença quantitativa e numérica.

Pitágoras era um aficionado da música, e foi quem descobriu (ele ou algum dos seus numerosos discípulos)

que na lira se as notas das diferentes cordas soam diferentemente, é porque umas são mais curtas que as outras e não somente descobriu isso, mas também mediu o comprimento relativo e encontrou que as notas da lira estavam entre si numa simples relação numérica de comprimento: na relação de um dividido por dois, um dividido por três, um dividido por quatro, um dividido por cinco. Descobriu pois, a oitava, a quinta, a quarta, a sétima musical, e isto o levou a pensar e o conduziu à idéia de que tudo quanto vemos e tocamos, as coisas tais e como se apresentam, não existem de verdade, mas antes são outros tantos véus que ocultam a verdadeira e autêntica realidade, a existência real que está atrás dela e que é o número. Seria complexo (e nem pertenceria ao tema, nem à oportunidade) demonstrar minuciosamente esta teoria de Pitágoras. Interessa-me tão-somente fazê-la notar, porque é a primeira vez que na história do pensamento grego surge como coisa realmente existente, uma coisa não material, nem extensa, nem visível, nem tangível.

O outro acontecimento foi o aparecimento de Heráclito. Heráclito foi também um homem de gênio profundíssimo, que antecipou uma porção de temas da filosofia contemporânea. Heráclito percorre com o olhar todas as soluções que antes dele foram dadas ao problema de "que existe?" e encontra-se com uma enorme variedade de respostas: que Tales de Mileto diz: a água existe; que Anaxímenes diz: o ar existe; que Anaximandro diz: a matéria, amorfa, sem forma, indefinida, existe; que Pitágoras diz: os números existem; e que Empédocles diz: os quatro elementos existem; o resto não existe.

Então Heráclito acha que nenhuma dessas respostas é certa; acha que, se examinarmos verdadeiramente, com olhos imparciais, as coisas que temos ante nós, encontraremos nelas tudo isso; e sobretudo, que as coisas que temos ante nós não são nunca, em nenhum momento, aquilo que são no momento anterior e no momento posterior; que as coisas estão mudando constantemente; que quando nós queremos fixar uma coisa e definir sua consistência, dizer em que consiste esta coisa, ela já não consiste no que consistia um momento antes. Proclama, pois, o fluir da realidade. Nunca vemos duas vezes a

mesma coisa, por próximos que sejam os momentos ou, como dizia na sua linguagem metafórica e mística: "Nunca nos banhamos duas vezes no mesmo rio." As coisas são as gotas d'água nos rios, que passam e não voltam nunca mais.

Não há, pois, um ser estático das coisas. O que há é um ser dinâmico, no qual podemos fazer um corte, mas será arbitrário. De sorte que as coisas não são, mas devêm e nenhuma e todas podem ter a pretensão de ser o ser em si. Nada existe, porque tudo o que existe, existe um instante e no instante seguinte já não existe, antes é outra coisa a que existe. O existir é um perpétuo mudar, um estar constantemente sendo e não-sendo, um devir perfeito; um constante fluir. E assim termina a filosofia de Heráclito; de uma parte, com uma visão profunda da essência mesma da realidade e que só voltaremos a encontrar em algum filósofo antigo, como Plotino, e num filósofo moderno, como Bergson; mas, de outra parte, com uma nota de cepticismo, isto é, com uma espécie de resignação ante a incapacidade do homem de descobrir o que existe verdadeiramente; até o fato que o problema seja demasiadamente grande para o homem.

E neste momento — que é o século VI antes de Jesus Cristo — neste momento em que Heráclito acaba de terminar a sua obra, surge no pensamento grego o maior filósofo que conhecem os tempos helênicos. O maior, digo, porque Platão, que foi discípulo seu, assim! o qualificou. Platão nunca usa adjetivos, de louvor ou pejorativos, para qualificar qualquer dos filósofos que o precederam. Nomeia-os cortês-mente. O único ante o qual ele fica pasmado de admiração é Parmênides de Eléia. A Parmênides chama sempre nos seus diálogos "o grande", "Parmênides, o grande"; sempre lhe dá este epíteto como os epítetos que recebem os heróis de Homero.

Quando Heráclito termina sua atuação filosófica, surge no pensamento grego Parmênides, o grande, que é, com efeito, o maior espírito do seu tempo; tão grande, que muda por completo a face da filosofia, a face do problema metafísico, e impele o pensamento filosófico e metafísico pelo caminho em que estamos ainda hoje. Faz vinte e cinco séculos que Parmênides imprimiu ao pensamento

metafísico uma direção; e este rumo se manteve até hoje, inclusive.

34. Parmênides: sua polêmica contra Heráclito.

Parmênides de Eléia introduz a maior revolução que se conhece na história do pensamento humano. Parmênides de Eléia leva a efeito a façanha maior que o pensamento ocidental européu realizou em

vinte e cinco séculos; tanto, que continuamos ainda hoje vivendo nos mesmos trilhos e caminhos filosóficos que foram abertos por Parmênides de Eléia, e por onde este impeliu, com um impulso gigantesco, o pensamento filosófico humano.

Eléia é uma pequena cidade do sul da Itália que deu seu nome à escola de filósofos influenciados por Parmênides, que nas histórias da filosofia se chama "escola eleática", porque todos eles foram dessa mesma cidade de Eléia.

A filosofia de Parmênides não pode ser bem compreendida se não se coloca em relação polêmica com a filosofia de Heráclito. O pensamento de Parmênides amadurece, cresce, se multiplica em vigor e esplendor, à medida que vai empreendendo a crítica de Heráclito. Desenvolve-se na polêmica contra Heráclito.

Parmênides se defronta com a solução que Heráclito dá ao problema metafísico. Analisa esta solução e constata que, segundo Heráclito, resulta que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, visto que o ser consiste em estar sendo, em fluir, em devir. Parmênides, analisando a idéia mesma de devir, de fluir, de mudar, encontra nessa idéia o elemento de que o ser deixa de ser o que é para tornar-se outra coisa, e, ao mesmo tempo que se torna outra coisa, deixa de ser o que é para tornar-se outra coisa. Verifica, pois, que dentro da idéia do devir há uma contradição lógica, há esta contradição: que o ser não é; que aquele que é não é, visto que o que é neste momento já não é neste momento, antes passa a ser outra coisa. Qualquer olhar que lancemos sobre a realidade nos confronta com uma contradição lógica, com um ser que se caracteriza por não ser. E diz Parmênides: isto é absurdo; a filosofia de Heráclito é absurda, é ininteligível, não há quem a compreenda. Porque como pode alguém compreender que o que é não seja, e, o que

não é seja? Não pode ser! Isto é impossível! Temos, pois, que opor às contradições, aos absurdos, à ininteligibilidade da filosofia de Heráclito um princípio de razão, um princípio de pensamento que não possa nunca falhar. Qual será este princípio? Este: o ser é; o não—ser não é. Tudo o que fugir disto é despropositado, e jogar-se, precipitar-se no abismo do erro. Como se pode dizer, como diz Heráclito, que as coisas são e não são? Por que a idéia do devir implica necessariamente, como seu próprio nervo interior, que aquilo que agora é, já não é, visto que todo momento que tomamos no transcurso do ser, segundo Heráclito, é um trânsito para o não-ser do que antes era, e isto é incompreensível, e isto é ininteligível. As coisas têm um ser, e este ser, é. Se não têm ser, o não-ser não é.

Se Parmênides se tivesse contentado em fazer a crítica de Heráclito teria feito já uma obra de importância filosófica considerável. Porém, não se contenta com isso, mas antes acrescenta à crítica de Heráclito uma construção metafísica própria. E como leva a efeito esta construção metafísica própria? Pois leva-a a efeito partindo desse princípio, de razão que ele acaba de descobrir. Parmênides acaba de descobrir o princípio lógico do pensamento, que formula nestes termos categóricos e estritos: o ser é; o não-ser não é. E tudo o que se afastar disso será corrida em direção ao erro.

35. O Ser e suas qualidades.

Este princípio, que descobre Parmênides e que os lógicos atuais chamam "princípio de identidade", serviu-lhe de base para a sua construção metafísica. Parmênides diz: em virtude desse princípio de identidade (é claro que ele não o chamou assim; assim o denominaram muito depois os lógicos), em virtude do princípio de que o ser é, e o não-ser não é, princípio que ninguém pode negar sem ser declarado louco, podemos afirmar acerca do ser uma porção de coisas. Podemos afirmar, primeiramente, que o ser é único. Não pode haver dois seres; não pode haver mais que um só ser. Porque suponhamos que haja dois seres; pois, então, aquilo que distingue um do outro "é" no primeiro, porém "não é" no segundo. Mas se no segundo não é aquilo que no primeiro é, então chegamos ao absurdo lógico de que o ser do primeiro não é no segundo. Tomando isto

absolutamente, chegamos ao absurdo contraditório de afirmar o não-ser do ser. Dito de outro modo: se há dois seres, que há entre eles? O não-ser. Mas dizer que há o não-ser é dizer que o não-ser, é. E isto é contraditório, isto é absurdo, não tem cabimento; essa proposição é contrária ao princípio de identidade.

Portanto, podemos afirmar que o ser é único, um. Mas ainda podemos afirmar que é eterno. Se não o fosse, teria princípio e teria fim. Se tem princípio, é que antes de começar o ser havia o não ser. Mas, como podemos admitir que haja o não-ser? Admitir que há o não-ser, é admitir que o não-ser é. Admitir que o não-ser é, é tão absurdo como admitir que este cristal é verde e não-verde. O ser é, o não-ser não é. Por conseguinte, antes que o ser fosse, havia também o ser; quer dizer, que o ser não tem princípio. Pela mesma razão não tem fim, porque se tem fim é que chega um momento em que o ser deixa de ser. E depois de ter deixado de ser o ser, que há? O não-ser. Mas, então, temos que afirmar o ser do não-ser, e isto é absurdo. Por conseguinte, o ser é, além de único, eterno.

Mas não fica nisto. Além de eterno, o ser é imutável. O ser não pode mudar, porque toda mudança do ser implica o ser do não-ser, visto que toda mudança é deixar de ser o que era para ser o que não era, e, tanto no deixar de ser como no chegar a ser, vai implícito o ser do não-ser, o que é contraditório.

Mas, além de imutável, o ser é ilimitado, infinito. Não tem limites ou, dito de outro modo, não está em parte alguma. Estar em uma parte é encontrar-se em algo mais extenso e, por conseguinte, ter limites. Mas o ser não pode ter limites, porque se tem limites, cheguemos até estes limites e suponhamo-nos nestes limites. Que há além do limite? O não-ser. Mas então temos que supor o ser do não-ser além do ser. Por conseguinte o ser não pode ter limites e se não pode ter limites, não está em parte alguma e é ilimitado.

Mas há mais, e já chegamos ao fim. O ser é imóvel, não pode mover-se, porque mover-se é deixar de estar num lugar para estar em outro. Mas como predicar-se do ser — o qual, como acabamos de ver, é ilimitado e imutável — o estar em um lugar? Estar em um lugar supõe que o lugar

onde está é mais amplo, mais extenso que aquilo que está no lugar. Por conseguinte, o ser, que é o mais extenso, o mais amplo que há, não pode estar em lugar algum, e se não pode estar em lugar algum, não pode deixar de estar no lugar; ora: o movimento consiste em estar estando, em deixar de estar num lugar para estar em outro lugar. Logo o ser é imóvel.

Se resumirmos todos esses predicados que Parmênides atribui ao ser, encontramos que o ser é único, eterno, imutável, ilimitado e imóvel. Já encontrou bastante coisa Parmênides. Mas, ainda vai além.

36. Teoria dos dois mundos.

Evidentemente, não podia escapar a Parmênides que o espetáculo do universo, do mundo das coisas, tal como se oferece aos nossos sentidos, é completamente distinto deste ser único, imóvel, ilimitado, mutável e eterno. As coisas são, pelo contrário, movimentos, seres múltiplos que vão e vêm, que se movem, que mudam, que nascem e que perecem. Não podia, pois, passar despercebido a Parmênides a oposição em que sua metafísica se encontrava frente ao espetáculo do universo. Então Parmênides não hesita um instante. Com esse sentido da coerência lógica que têm as crianças (neste caso Parmênides é a criança da filosofia) tira corajosamente a conclusão: este mundo heterogêneo de cores, de sabores, de cheiros, de movimentos, de subidas e descidas, das coisas que vão e vêm, da multiplicidade dos seres, de sua variedade, do seu movimento, de sua heterogeneidade, todo este mundo sensível é uma aparência, é uma ilusão dos nossos sentidos, uma ilusão da nossa faculdade de perceber. Assim como um homem que visse forçosamente o mundo através de uns cristais vermelhos diria: as coisas são vermelhas, e estaria errado: do mesmo modo quando dizemos: o ser é múltiplo, o ser é movediço, o ser é mutável, o ser é variadíssimo, estamos errados. Na realidade, o ser é único, imutável, eterno, ilimitado e imóvel.

Declara então Parmênides, resolutamente, que a percepção sensível é ilusória. E imediatamente, com a maior coragem, tira outra conclusão: a de que há um mundo sensível e um

mundo inteligível. E pela primeira vez na história da filosofia aparece esta tese da distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, que dura até hoje.

Que entende Parmênides por mundo sensível? Aquele que conhecemos pelos sentidos. Mas este mundo sensível que conhecemos pelos sentidos é inteligível, absurdo, porque se o analisarmos bem, tropeçaremos a cada instante com a rígida afirmação racional da lógica.

Vimos que todas essas propriedades do ser que antes enumeramos, foram assentadas como esteios fundamentais da metafísica, porque as suas contrárias (a pluralidade, a temporalidade, a mutabilidade, a limitação e o movimento) resultam incompreensíveis diante da razão. Quando a razão analisa, tropeça sempre com a hipótese inadmissível de que o não-ser é, ou de que o ser não é. E como isto é contraditório, tudo isto resulta ilusório e falso.

O mundo sensível é inteligível. Por isso, frente ao mundo sensível que vemos, que tocamos, mas que não podemos compreender, coloca Parmênides um mundo que não vemos, não tocamos, do qual não temos imaginação nenhuma, mas que podemos compreender, que está sujeito e submetido à lei lógica da não contradição, à lei lógica da identidade; e por isso chama-o, pela primeira vez na História, mundo inteligível, mundo do pensamento. Este é o único autêntico; o outro é puramente falso.

Se fizermos o balanço dos resultados obtidos por Parmênides, encontrar-nos-emos verdadeiramente maravilhados diante da colheita filosófica deste homem gigantesco. Ele descobre o princípio da identidade, um dos esteios fundamentais da lógica. E não somente descobre o princípio de identidade, mas, além disso, afirma imediatamente a tese de que, para descobrir que é o que é na realidade, não temos outro guia que o princípio de identidade; não temos outro guia que nosso pensamento lógico e racional. Quer dizer, assenta a tese fundamental de que as coisas fora de mim, o ser fora de mim é exatamente idêntico ao meu pensamento do ser. Aquilo que eu não puder pensar por ser absurdo pensá-lo, não poderá ser na realidade, e, por conseguinte, não necessitarei para conhecer a autêntica realidade do ser, raiz de mim mesmo,

mas somente tirando a lei fundamental do meu pensamento lógico, fechando os olhos a tudo, somente pensando um pouco coerentemente, descobrirei as propriedades essenciais do ser.

Quer dizer que, para Parmênides, as propriedades essenciais do ser são as mesmas que as propriedades essenciais do pensar. Dentre os fragmentos que se conservam brilha esta frase esculpida em mármore imperecível: "Ser e pensar é uma e só coisa". A partir deste momento ficam assim, por vinte e cinco séculos, colocadas as bases da filosofia ocidental.

Até agora falávamos da filosofia eleática de Parmênides em linhas um pouco gerais. Bastaria o que disse para caracterizá-la. Porém, quero acrescentar umas quantas considerações sobre este pormenor, a técnica mesma com que os eleáticos realizavam sua filosofia.

37. A filosofia de Zenão de Eléia.

Vamos agora presenciar o espetáculo de um filósofo eleático, discípulo de Parmênides, a esmiuçar a filosofia de seu mestre. Este discípulo, a quem nos vamos referir, é muito famoso. É Zenão, da cidade de Eléia. É muito famoso na história da filosofia grega. Compartilha em absoluto os princípios fundamentais do eleatismo, dessa filosofia que acabamos de descrever em poucas palavras. Compartilha-a mas vamos surpreendê-lo nos pormenores de suas afirmações.

Zenão preocupou-se durante toda a sua vida muito especialmente em demonstrar em detalhe que o movimento que existe, com efeito, no mundo dos sentidos, nesse mundo sensível, nesse mundo aparential, ilusório, é ininteligível, e, visto que é ininteligível, não é. Em virtude do princípio eleático da identidade do ser e do pensar, aquilo que não se pode pensar não pode ser. Não pode ser mais que aquilo que se pode pensar coerentemente, sem contradições. Se, pois, a análise do movimento nos conduz à conclusão de que o movimento é impensável, de que ao pensarmos nós o movimento chegamos a contradições insolúveis, a conclusão é evidente: se o movimento é impensável, o movimento não é. O movimento é uma mera ilusão de nossos sentidos.

Zenão de Eléla propõe-se a polir uma série de argumentos incontrovertíveis que demonstram que o movimento é impensável; que não podemos logicamente, racionalmente, pensá-lo, porque chegamos a absurdos.

Com esse método de paradigma constante, de exemplificação constante que empregam os gregos, como Platão, e que Aristóteles usará mais tarde, Zenão exemplifica também seus raciocínios. É além disso, com este gosto que têm os gregos — entre [artistas](#) e sofistas — de chamar a atenção e de encher de admiração os ouvintes, Zenão se colocava diante dos seus amigos, dos seus ouvintes, e lhes dizia: "Vou demonstrar-lhes uma coisa: se vocês colocarem Aquiles a disputar uma corrida com uma tartaruga, Aquiles não alcançará jamais a tartaruga, se derem vantagem a esta na saída." Aquiles, lembremos, é o herói a quem Homero chama sempre *ocus podas*, ou seja, veloz dos pés, o melhor corredor (que havia na Grécia, e a tartaruga é animal que se move com muita lentidão. Aquiles dá uma vantagem à tartaruga e fica uns quantos metros atrás. Digam-me: quem ganhará a carreira? Todos respondem: "Aquiles em dois pulos passa por cima da tartaruga e a vence." E Zenão diz: "Estão completamente enganados. Vocês o vão ver. Aquiles deu uma vantagem à tartaruga; logo, entre Aquiles e a tartaruga, no momento de partir, há uma distância. Começa a carreira. Quando Aquiles chegar ao ponto onde estava a tartaruga, esta terá caminhado algo, estará mais adiante e Aquiles não a terá alcançado ainda. Quando Aquiles chegar a este novo lugar em que agora está a tartaruga, esta terá caminhado algo, e Aquiles não a terá alcançado porque para alcançá-la será mister que a tartaruga não avance nada no tempo que necessita Aquiles para chegar onde ela estava. E como o espaço pode ser dividido sempre num número infinito de pontos, Aquiles não poderá jamais alcançar a tartaruga, embora ele seja, como diz Homero, *ocus podas*, ligeiro de pés, e, ao contrário, a tartaruga seja lenta e sossegada."

Os gregos riam-se ouvindo estas coisas, porque gostavam imensamente dessas brincadeiras. Riam-se muitíssimo e talvez dissessem: está louco. Mas não compreendiam o sentido do argumento. Nas filosofias gregas posteriores, conforme nos narra Sexto Empírico, Diógenes demonstrou o

movimento andando, se pôs a andar, e assim acreditou ter refutado a Zenão. Ilusões! E que não compreendeu o sentido do argumento de Zenão. Zenão não diz que no mundo sensível de nossos sentidos não alcance Aquiles a tartaruga; o que quer dizer é que se aplicarmos as leis do pensamento racional ao problema do movimento, simbolizado aqui por esta carreira pedestre, verificaremos que as leis do movimento racional são incapazes de fazer inteligível o movimento. Por que que é o movimento? O movimento é a translação de um ponto no espaço, ponto que passa de um lugar a outro. Ora; o espaço é infinitamente divisível. Um pedaço de espaço, por pequeno que seja, ou é espaço ou não o é. Se não o é, não falemos nisso; estamos falando do espaço. Se é espaço, então é extenso; por pouca que seja sua extensão, é algo extenso, porque, se não fosse extenso, não seria espaço. E se é extenso, é divisível em dois. O espaço é, pois, divisível num número infinito de pontos. Como o movimento consiste no trânsito de um ponto do espaço a outro ponto do espaço, e como entre dois pontos do espaço, por próximos que estejam, há uma infinidade de pontos, resulta que esse trânsito não pode realizar-se senão num infinito de tempo, e se faz inteligível.

O que queria demonstrar Zenão é que o movimento, pensado segundo o princípio de identidade — o ser é, e, o não-ser não é — resulta inteligível. E como é inteligível, é preciso declarar que o movimento não pertence ao ser verdadeiro, como dizem os gregos, ao *ontos on*, ao que é verdadeiro.

A Platão convenceu o argumento de Zenão; tanto, que, como veremos mais adiante, na solução que dá ao problema da metafísica, Platão elimina o movimento do mundo inteligível e o deixa reduzido, como os eleáticos, ao mundo sensível, ao mundo da aparência.

Nas histórias da filosofia mais amplas podem ser encontrados outros dois famosos argumentos do estilo desse de Aquiles e a tartaruga. São o argumento da flecha e o argumento dos carros que correm no estádio. O primeiro argumento consiste em que uma flecha voando pelo ar não está em movimento mas em repouso. Compreende-se facilmente como se pode demonstrar isto: simplesmente

partindo da tese de Zenão. O outro argumento consiste em que dois carros, que se perseguem no estádio, não se alcançam nunca. É exatamente o argumento de Aquiles e a tartaruga, referido a outros objetos, de modo que não vale a pena insistir sobre isto.

38. Importância da filosofia de Parmênides.

Em lugar disto, para terminar, vou insistir mais uma vez na importância que a filosofia de Parmênides tem para a filosofia,, em geral do ocidente europeu; e agora vou acrescentar: para a filosofia atual, nossa, de hoje. Sua importância histórica é inegável. Parmênides é o descobridor da identidade do ser; o descobridor da identificação entre o ser e o pensar. Os eleáticos são os primeiros a praticar a dialética, ou seja, a discussão por meio de argumentos. Parmênides constitui toda uma metafísica baseada nas suas descobertas do princípio de identidade e a identificação entre o pensar e o ser. De modo que sua importância histórica é grande. .

Observando-se que qualquer livro de lógica dos que hoje se adotam em qualquer escola, nas primeiras páginas trata já do princípio de identidade descoberto por Parmênides; se se cogita, de outra parte, que a partir de Parmênides rege a idéia, em uma ou outra forma, de que o guia para descobrir a verdade do ser está na razão, adverte-se que esta idéia se poderá aplicar com o excessivo rigor com que a aplicou Parmênides, esquecendo-se de que o princípio de identidade é puramente formal, ou poderá aplicar-se de maneira distinta; mas o certo é que desde Parmênides está ancorada na mente dos filósofos a convicção de que o roteiro para descobrir, para resolver os problemas do ser, é nossa razão, nossa intuição intelectual, nossa intuição volitiva; em resumo, algo que, para lhe dar o nome de conjunto, é nosso espírito. Esta é uma idéia fundamentalmente parmenídica, fundamentalmente eleática.

Porém ainda há mais. A importância que Parmênides tem para a filosofia atual, nossa, consiste em que o obstáculo fundamental que se opõe em nossos dias a que o pensamento filosófico penetre em regiões mais profundas que as regiões do ser, consiste precisamente em que,

desde Parmênides, e por culpa de Parmênides, temos do ser uma concepção estática em lugar de ter uma concepção dinâmica; temos do ser uma concepção estática, inerte. Essas coisas que enumerei como as qualidades do ser: único, eterno, imutável, ilimitado e imóvel, que Parmênides faz derivar do princípio de identidade, nós aplicamos todos os dias; mas, em lugar de aplicá-las ao ser, as aplicamos à substância e à essência. Fragmentamos o ser de Parmênides em multidão de seres que chamamos as coisas; mas cada uma das coisas, as ciências físico-matemáticas consideram-nas como uma essência, a qual, individualmente considerada, tem os mesmos caracteres que tem o ser de Parmênides; é única, eterna, imutável, ilimitada, imóvel. E precisamente porque demos a cada coisa os atributos ou predicados que Parmênides dava à totalidade do ser, por isso temos do ser uma concepção eleática e parmenídica, ou seja, uma concepção estática.

A ciência física da natureza, a própria ciência da física, começa já a sentir-se apertada dentro dos moldes da concepção parmenídica da realidade. A ciência física da natureza, a teoria intra-atômica, a teoria das estruturas atômicas, a teoria dos quanta de energia, que seria demorado desenvolver aqui, é já uma teoria que se choca um pouco com a concepção estática do ser à maneira de Parmênides; e a ciência contemporânea teve que apelar a conceitos tão extravagantes e esquisitos como o conceito de verdade estatística, que se o tivessem relatado a Newton o teria feito estremecer; apelar a conceitos de verdade estatística, que é o mais contrário que se pode imaginar à concepção estática do ser, para poder manter-se dentro dos moldes do ser estático, parmenídico.

Não somente a física; antes, o que não entra de maneira alguma dentro de tal conceito de ser, é também a ciência da vida e a ciência do homem. A concepção do homem como uma essência quieta, imóvel, eterna, e que se trata de descobrir e de conhecer, foi que nos perdeu na filosofia contemporânea; tem que ser substituída por outra concepção da vida na qual o estático, o quieto, o imóvel, o eterno da definição parmenídica não nos impeça de penetrar por baixo e chegar a uma região vital, a uma região vivente, onde o ser não possua essas propriedades

parmenídicas, mas antes seja precisamente o contrário: um ser ocasional, um ser circunstancial, um ser que não se deixe espetar numa cartolina como a borboleta pelo naturalista. Parmênides tomou o ser, espetou-o na cartolina há vinte e cinco séculos e lá continua ainda, preso na cartolina, e agora os filósofos atuais não vêem o modo de tirar-lhe o alfinete e deixá-lo voar livremente.

Este vôo, este movimento, esta funcionalidade, esta concepção da vida como circunstância, como chance, como resistência que nos revele a existência de algo anterior à posse do ser, algo do qual Parmênides não podia ter idéia, é isto que o homem tem que conquistar. Mas antes de reconquistá-lo reconheçamos que um filósofo que influenciou durante vinte e cinco séculos de uma maneira tão decidida o curso do pensamento filosófico, merece algo mais que as quatro ou cinco páginas que lhe costumam dedicar os manuais de filosofia.

6. O REALISMO DAS IDÉIAS DE PLATÃO

LIÇÃO VI

39. O ELEATISMO NÃO É IDEALISMO, MAS REALISMO. — 40. FORMALISMO «OS ELEÁTICOS. — 41. PLATÃO: O SER E A UNIDADE. — 42. ELEMENTOS ELEÁTICOS NO PLATONISMO. — 43. INFLUÊNCIA DE SÓCRATES: O CONCEITO. — 44. A TEORIA PLATÔNICA DAS IDÉIAS. — 45. O CONHECIMENTO. — 46. A IDÉIA DO BEM.

39. O eleatismo não é idealismo, mas realismo.

Na lição anterior presenciamos o espetáculo de uma metafísica de grande envergadura, de alto vôo, na qual com uma pureza realmente exemplar se dá às perguntas: quem é o ser? quem existe? uma resposta que na história do pensamento moderno sobrevive ainda nos seus grandes traços.

A filosofia de Parmênides de Eléia representa uma façanha intelectual de extraordinária magnitude, não somente por aquilo que no seu tempo significou de esforço genial para dominar o problema metafísico, mas sobretudo pela profundidade incalculável da penetração que levou este filósofo a formular idéias, pensamentos, direções, que imprimiram a toda a filosofia européia uma marcha que desde então continuou ininterrupta com a mesma orientação.

Vimos as linhas gerais da filosofia de Parmênides, e podemos delas tirar as duas bases fundamentais em que se assenta todo o sistema. Essas duas bases fundamentais são: primeiramente, a identificação do ser com o pensar; em segundo lugar, a aplicação rigorosa das condições do pensar à determinação do ser.

Essas duas bases fundamentais do sistema eleático poderiam induzir, e muitas vezes induziram, ao erro de considerar o eleatismo como a primeira forma conhecida de idealismo. Alguns historiadores da filosofia pensaram encontrar na filosofia de Parmênides a forma primária do

idealismo filosófico. Visto que — como se tem dito — Parmênides identifica o pensamento e o ser, visto que estabelece que o pensamento e as condições do pensamento são a única diretriz que nos pode guiar através de nossa procura empós do ser; esta identificação constitui o núcleo mesmo da filosofia que os modernos chamam Idealismo.

Todavia, esta interpretação está radicalmente errada. Nem todos os historiadores da filosofia a compartilham, nem de longe. Mas alguns, levados por um afã que poderíamos qualificar de intimamente sistemático, acreditaram podê-lo interpretar assim. Refiro-me principalmente com estas palavras à tendência recente dos filósofos que se agrupam em torno do professor Hermann Cohen, em Marburgo na Alemanha, os renovadores do kantismo na Alemanha. Esses filósofos, preocupados em sistematizar intimamente, propendem a ver a história da filosofia de uma maneira falsa, porque, como colocam no centro do pensamento filosófico universal o sistema kantiano, resulta que tudo o mais, que aparece no panorama histórico da filosofia, desde o seu nascimento na Grécia até nossos dias, fica para eles subdividido geralmente em dois planos: os que se situam no mesmo plano de Kant e os que se situam fora do plano kantiano; os que de uma ou outra maneira podem eles considerar como precursores, vislumbradores, da filosofia kantiana, que são os que constituem a corrente central, segundo eles, e os que, por uma ou outra causa, se afastam da filosofia tal como Kant a entende, e traçam outros sulcos distintos do idealismo filosófico.

Assim, os historiadores da escola de Marburgo viram em Parmênides um idealista. Sobretudo em Platão, sucessor de Parmênides, acreditaram vislumbrar um verdadeiro precursor de Kant. Interpretaram o eleatismo e o platonismo, Parmênides e Platão, como idealistas *avant la lettre*. Pelo contrário, filósofos como Aristóteles, cuja influência no pensamento humano não é possível de modo algum negar, nem sequer diminuir o mínimo que seja, aparecem para eles como fatais desvios de uma corrente que, se tivesse seguido o curso iniciado por Parmênides ou Platão, teria chegado muito antes ao pleno esplendor que recebe com Kant.

Isto é uma maneira parcialíssima de focalizar a história da filosofia. Parcialíssima e, além disso, radicalmente falsa. A filosofia de Parmênides não pode, de modo algum, ser entendida como um idealismo antes do idealismo. É certo que os dois esteios fundamentais do pensamento parmenídico (a identidade entre o ser e o pensar e a submissão do ser às diretrizes do pensar) oferecem evidentemente o flanco para que, jogando com as palavras, injetando em uma mente do século VI antes de Cristo concepções que nem de longe podem estar nela, se tirem conclusões que abonam uma interpretação idealista de Parmênides. Mas isto é um abuso. Na realidade, Parmênides não é um idealista. Eu me atreveria, pelo contrário, a assentar com um pouco de paradoxo, um pouco paradoxalmente, com um matiz de paradoxo, a afirmação contrária, a saber: que Parmênides é o filósofo grego que estabelece as bases do realismo filosófico. Porque é claro que existe no pensamento de Parmênides esta identidade entre o ser e o pensar; mas a interpretação dessa identidade dependerá do lugar em que nós coloquemos o acento. Podemos colocar o acento no "pensar" e dizer que o ser se reduz a pensar, e então é claro que teremos algo parecido com o idealismo; mas coloquemo-lo ao inverso: coloquemos o acento no "ser", e concluímos que o ser é quem recebe as determinações do pensar, que o pensar não é mais que aquele que injeta no ser suas próprias determinações. Então, colocando o acento sobre o ser, aparece esta filosofia com um aspecto completamente diferente.

Na realidade, na mente de Parmênides não se dilui, nem por um só instante, o ponto de partida efetivo do seu pensamento; e o ponto de partida efetivo é a análise da coisa. Parmênides parte na sua metafísica da realidade das coisas; de que as coisas são reais; de que essas coisas que vemos, tocamos, sentimos, temos diante de nós, possuem a plenitude do ser. Porém, pergunta imediatamente a si mesmo: em que consiste esse "ser" dessas coisas? Como podemos "pensar" fosse ser sem contradições? Como podemos chegar a ajustar, a identificar o nosso pensamento com esse ser? Pois não podemos fazê-lo mais que analisando esse ser, analisando as coisas e limpando-

as de tudo aquilo que encontremos nelas de contrário às condições do pensar.

Uma das condições fundamentais de todo pensamento é que o pensamento concorde consigo mesmo, que o pensamento seja coerente, ou, como dizemos vulgarmente e com uma expressão imprópria mas corrente, que o pensamento seja lógico. Quer dizer, que o pensamento não afirme agora uma coisa e um momento depois o contrário, porque não pode ser verdade que uma coisa seja certa e que imediatamente depois o contrário dessa coisa seja também certo.

Pois se uma das condições do pensar é essa e temos aí o ser, então é impossível que o ser que temos aí seja realmente contraditório e cheio de incoerências. Tiremos do ser que temos aí suas incoerências de vulto, aparentes, visíveis, essas incoerências notórias; digamos que essas incoerências não pertencem ao ser porque não podem pertencer a ele, já que são impensáveis, já que não concordam entro si; e o que ficar depois de ter feito essa limpeza do ser, isto será o que verdadeiramente é. E dentre essas incoerências, que temos que tirar de diante de nós, está a multiplicidade de seres, está a mutabilidade daquilo que temos diante. Vemos que muda; mas como mudar é ilógico, é irracional, digamos que acreditamos que muda: porém, que na realidade não muda. A mobilidade do ser é outra dessas incoerências.

Temos, pois, que para Parmênides a realidade continua a ser fundamentalmente uma coisa, uma coisa que não admite outra ao seu lado, porque seria contraditória; que não admite o movimento, porque seria contraditório; que não admite a mudança, porque seria contraditória. Todavia o primeiramente existente para Parmênides é res, coisa; e por isso, eu me atrevera a dizer que Parmênides é, na realidade, o primeiro fundador do realismo metafísico, embora na 'expressão isto resulte paradoxal.

40. Formalismo dos eleáticos.

Esta façanha que Parmênides leva a efeito seis séculos antes de Jesus Cristo, se a olharmos e a contemplamos do ponto de vista técnico -filosófico, indubitavelmente aparece-nos como grosseira ou, melhor dito, como ingênu,

como feita por um homem que pela primeira vez maneja a razão, sem disciplina anterior, sem escola, sem a experiência secular dessa elaboração dos conceitos e das idéias que as vai polindo, polindo, até fazê-las encaixar perfeitamente umas nas outras. É um homem que leva a efeito uma façanha ingênua e grosseira, porque não sabe ainda manejar o instrumento que tem nas mãos. Descubrem os homens dessa época, os Pitagóricos e Parmênides, a razão, e ficam maravilhados ante o poder do pensamento; ficam maravilhados de como o pensamento, por si só, tem virtudes iluminativas extraordinárias; de como o pensamento, por si só, pode penetrar na essência das coisas. A aritmética dos Pitagóricos, a geometria incipiente naqueles tempos, tudo isto fez pensar àqueles homens que com a razão poderiam decifrar imediatamente o mistério do universo e da realidade. E então Parmênides faz da razão uma aplicação exaustiva, leva-a até os últimos extremos, até os últimos limites, e este exagero na aplicação da razão é, provavelmente, o que tem que suportar a culpa de que o sistema de Parmênides apareça no seu conjunto como um simples formalismo metafísico. Com efeito, o princípio racional de que Parmênides faz uso é o princípio de identidade. Esse princípio, segundo o qual algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo, esse princípio de identidade é, todavia, realmente um princípio" formal. Não tem conteúdo; se o quisermos preencher, temos que preenchê-lo com palavras como "algo", "isto", "aquilo"; com frases como "uma coisa não pode ser igual a outra" ou "não pode ser desigual a si mesma". Essas palavras vagas — algo, aquilo, isto, uma coisa — mostram perfeitamente que o princípio é uma forma que carece de um conteúdo objetivo próprio; pois, se não há outras intuições mais que a própria intuição desse princípio, então este princípio constitui um simples molde, dentro do qual não se verte realidade alguma.

Vemos isto clarissimamente se refletimos um instante na impressão que nos produzem argumentações como as de Zenão de Eléia quando ataca o movimento. Recordemos a argumentação sutil de Zenão de Eléia para demonstrar que Aquiles não pode nunca alcançar a tartaruga. Nossa impressão é que aquilo não convence, que aquilo está bem,

que é difícil refutá-lo, que talvez não possa encontrar-se outro argumento que se lhe oponha vitoriosamente; mas que, todavia, não convence muito. E na verdade temos tanta razão, em não conceder mais que admiração, e não crédito, a esses argumentos, temos tanta razão que os sofistas e os cépticos, séculos após, adotam a Zenão de Eléia como um dos seus grandes mestres. Mas, que é aquilo que falha nessa argumentação de Zenão de Eléia? Onde está a causa desse desagrado que sua argumentação produz em nós? E muito simples: a causa está em que Zenão de Eléia faz um uso objetivo e real de um princípio que não é mais que formal; e como faz desse princípio um uso objetivo e real, sendo assim que o princípio é puramente formal, não podemos rebatê-lo facilmente com princípios de razão, de argumentação. Mas, em troca, a realidade mesma resulta contrária àquilo que diz Zenão. E em que consiste este choque entre a realidade e o princípio formal? Relembremos o argumento de Zenão. Zenão parte do princípio de que o espaço é infinitamente divisível. Mas, pensemos um momento: o espaço é infinitamente divisível na possibilidade; pode ser infinitamente dividido no pensamento; pode sê-lo como mera possibilidade, como mera forma; porém o sofisma, por assim dizer, de Zenão de Eléia consiste em que este espaço — que em potência pode ser infinitamente dividido — é realmente e agora mesmo dividido. De modo que o sofisma de Zenão consiste em confundir as condições simplesmente formais e lógicas da possibilidade com as condições reais, materiais, existenciais do ser mesmo.

Diz Zenão que Aquiles não alcança a tartaruga porque a distância entre ele e a tartaruga é um pedaço que pode dividir-se infinitamente. Sim. Mas esse "pode dividir-se infinitamente" tem dois sentidos: um sentido de mera possibilidade formal matemática, e outro Sentido de possibilidade real, existencial. E o trânsito suave, o trânsito oculto, entre um e outro sentido é que faz com que a argumentação surpreenda, mas não convença. Este é o vício fundamental de todo o Eleatismo. Todo o eleatismo não é mais que uma metafísica da pura forma, sem conteúdo.

41. Platão: o ser e a unidade.

Quem percebeu bem os méritos extraordinários de Parmênides e no mesmo tempo o seu ponto fraco, foi Platão. Sabemos que Platão e Aristóteles representam os dois cumes do pensamento grego. Platão deve uma enorme parte de sua filosofia a Parmênides. Deve também outra parte de sua filosofia a Sócrates. Mas percebeu muito bem o ponto em que a filosofia de Parmênides fraquejava. E numa passagem de *O sofista*, diálogo de Platão, se diz textualmente que "Parmênides confunde aquilo que é com a unidade do que isso é." Isto é, que Parmênides confunde o que é, ou seja, a existência de algo, com a unidade do que isso é, ou seja, com a unidade das propriedades disso que existe. Confunde, pois, segundo Platão, o existir com o que eu chamo o consistir. Confunde a existência com a essência. Confunde o que mais tarde Aristóteles vai chamar "substância" com aquilo que de substância tem, ou seja, com o que a substância é, com sua essência. Uma essência, não por isto, não por essência, há de existir já.

Este erro, que Platão revela e descobre na filosofia de Parmênides, é, com efeito, fundamental. Consiste em confundir as condições formais do pensamento com as condições reais do ser. Assim, Platão está perfeitamente armado para desenvolver com uma amplitude magnífica alguns dos postulados contidos na filosofia de Parmênides e alguns outros que toma do seu trato pessoal com Sócrates. Vou primeiramente tentar fixar com muita brevidade aquilo que Platão deve a Parmênides e o que deve a Sócrates.

42. Elementos eleáticos no platonismo.

A Parmênides deve Platão três elementos muito importantes de sua filosofia. Deve-lhe em primeiro lugar a convicção de que o instrumento para filosofar, ou seja, o método para descobrir aquilo que *ve*, quem é o ser, quem existe, não pode ser outro que a intuição intelectual, a razão, o pensamento, o *nous*, como dizem os gregos'. Da identificação, que faz Parmênides entre o pensar e o ser, recolhe Platão este ensinamento: que o guia, que nos pode conduzir sem falha nem erro através dos problemas da metafísica, é o pensar, é o pensamento. Nosso pensamento é quem deve advertir-nos a cada momento: por aí vai bem; por aí vai mal. O pensamento, na forma de intuição

intelectual, é quem nos há de levar diretamente à apreensão do verdadeiro e autêntico ser.

Em segundo lugar, aprende e recebe de Parmênides a teoria dos dois mundos: do mundo sensível e do mundo inteligível. Porque se, efetivamente, a intuição sensível não serve para descobrir o verdadeiro ser, mas antes este há de ser descoberto por uma intuição intelectual, não pelos olhos do rosto, mas pelos interiores do espírito, o espetáculo do mundo, que o mundo oferece aos sentidos, é um espetáculo errôneo, falso, ilusório. E junto, ou defronte, ou em cima, eu ao lado deste mundo sensível, está o outro mundo de puras verdades, de puros entes, de puras realidades existentes, que é o mundo inteligível. Essa divisão em dois mundos recebe-a, também, Platão de Parmênides, e faz uso dela.

E em terceiro lugar, Platão aprende de Parmênides ou de seu discípulo Zenão de Eléia — o autor dos argumentos antes expostos — a arte de discutir, a arte de aguçar um argumento, de polir uma argumentação, de contrapor teses; em suma, essa arte que Platão desenvolve em forma pessoal amplíssima e que leva o nome de Dialética.

São estas as três dívidas fundamentais que tem Platão para com Parmênides.

43. Influência de Sócrates: o conceito.

Mas a influência de Sócrates em Platão não é menos importante que a influência de Parmênides. Sócrates ensina a Platão umas quantas coisas de capital importância. Sócrates é um homem que não escreveu nunca uma linha e resulta que, depois de vinte e cinco séculos, falamos ainda dele com o mesmo interesse, às vezes com a mesma paixão como se estivesse vivendo hoje. É um caso único na história do pensamento humano.

Sócrates contribui para o cabedal da filosofia com umas quantas coisas de interesse fundamental. A primeira é a seguinte: Sócrates descobre o que denominamos os "conceitos". Como descobre Sócrates os conceitos? Porque lhe ocorre aplicar às questões morais, às questões da vida moral, o método que os geômetras seguem ao fazer sua ciência. Que fazem os geômetras? Reduzem as múltiplas formas sensíveis, visíveis, dos objetos a um repertório pouco numeroso de formas elementares que chamam

"figuras". Os geômetras apagam, por assim dizer, as formas complicadíssimas da realidade sensível e analisam essas formas e as reduzem a polígonos, triângulos, quadriláteros, quadrados, círculos, elipses; um certo número reduzido de formas e figuras elementares. E então se propõem, de cada uma dessas formas ou figuras elementares, como se diz no grego, "dar a razão", dar razão delas, explicá-las, dizer o que são, dar sua definição; uma definição que compreenda sua gênese e ao mesmo tempo as propriedades de cada uma dessas figuras.

A Sócrates ocorre o propósito de fazer com o mundo moral o mesmo que os geômetras fazem com o mundo das figuras físicas.

No mundo moral há uma quantidade de ações, propósitos, resoluções, modos de conduta que se apresentam ao homem. Pois a primeira coisa que ocorre a Sócrates é reduzir essas ações e métodos de conduta a um certo número de formas particulares, concretas, a um certo número de virtudes; por exemplo: a justiça, a moderação, a temperança, a coragem. E logo, após ter feito de cada uma dessas virtudes ou formas primordiais da vida moral o mesmo que faziam os geômetras com suas figuras, aplica o entendimento, aplica a intuição intelectual, para chegar a dizer o que é a justiça, o que é a moderação, o que é a temperança, o que é a coragem, o que é o amor, o que é a compaixão etc. Ora: "que é?" significa para estes gregos "dar a razão disso", encontrar a razão que o explique, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega logos, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de verbum, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o Verbo divino. Essa é a tradução latina da palavra logos, que antes de Sócrates significava simplesmente conversa, palavra; possui desde então o sentido técnico filosófico que Sócrates lhe dá; e, a partir dele, possui em toda a filosofia um sentido muito variável, que variou muito no decorrer da

filosofia, mas que primordialmente é a razão que se diz de algo. O que os geômetras dizem de uma figura, do círculo, por exemplo, para defini-lo, é o logos do círculo, é a razão dada do círculo. Do mesmo modo, o que Sócrates pede com afã aos cidadãos de Atenas é que lhe dêem o logos da justiça, o logos da coragem. Dar e pedir logos é a operação que Sócrates pratica diariamente pelas ruas de Atenas.

Pois que é este logos senão o que hoje denominamos "conceito"? Este é o conceito. Quando Sócrates pede o logos, quando pede que indiquem qual é o logos da justiça, que é a justiça, o que pede é o conceito da justiça, a definição da justiça. Quando pede o logos da coragem, o que pede é o conceito da coragem. Sócrates é, pois, o descobridor do conceito. Pois bem: o conceito de logos é algo que Platão recebe de Sócrates.

Mas para Sócrates o interesse fundamental da filosofia era a moral: chegar a ter das virtudes e da conduta do homem conceitos tão puros e tão perfeitos que a moral pudesse ser aprendida e ensinada como se aprendem e se ensinam as matemáticas, e que, por conseguinte, ninguém fosse mau. Porque a convicção de Sócrates é que aquele que é mau o é porque não sabe.

44. A teoria platônica das idéias.

Esta convicção moral e profunda e esta idéia do conceito toma—as Platão de Sócrates. Mas imediatamente estende, amplifica o uso do conceito, já não somente para a geometria, não somente para as virtudes, como Sócrates, mas, em geral, para a coisa em geral. Converte, pois, Platão, o conceito no instrumento para a determinação do qualquer coisa em geral, e imediatamente põe em relação essa contribuição socrática com os ensinamentos recebidos de Parmênides; une a idéia de conceito, de logos, com a idéia de "ser" e com os atributos do ser parmenídico, e daí resulta exatamente a solução peculiar de Platão ao problema metafísico, sua teoria das idéias. Veja-se uma passagem de Aristóteles em que explica como Platão chegou à sua filosofia, como Platão chegou ao seu próprio sistema. Diz Aristóteles: "A ocupação de Sócrates com os objetos éticos e não com a natureza em geral, procurando naqueles objetos éticos o que tem de geral e encaminhando

sua reflexão principalmente às definições, induziu a Platão, que o seguia, a opinar que a definição tinha como objeto algo distinto do sensível." Eis aqui a união entre o método socrático de buscar o logos, com a idéia parmenídica de que o ser não é o sensível; e esta união dá por resultado a metafísica de Platão, que culmina na sua famosa teoria das idéias, que vou expor agora em poucas palavras.

Também Platão, como Parmênides e como todo metafísico em geral, de Qualquer época que for, parte da pergunta: quem existe? quem é o ser? Mas Platão já está de sobreaviso. Já descobriu o erro que tinha cometido Parmênides ao confundir o "que existe?" com aquilo que o que existe é, ao confundir a existência com a essência. E como está de sobreaviso, não comete o mesmo erro, mas antes, pelo contrário, distingue já claramente entre a metafísica como teoria da existência e a metafísica como teoria da objetividade em geral. Já existe em Platão, por conseguinte, embora muito intimamente unidas e não fáceis de separar — uma teoria da existência e uma teoria da objetividade, uma teoria do objeto, uma verdadeira ontologia, além da metafísica.

A ontologia de Platão está muito clara. Relembremos o logos de Sócrates, a definição do conceito que abrange uma porção da realidade, da mesma forma que a figura "triângulo" abrange uma porção de formas que se dão na realidade visível e tangível. Que é, pois, este logos? Platão o analisa e encontra que esse logos é uma unidade sintética, uma união na qual estão reunidos, atados, formando uma síntese indissolúvel, uma porção de entes ou de caracteres.

Pois bem: essa união, essa unidade dos caracteres que definem um objeto recortado na realidade, a essência desse objeto, ou, se se quiser, a consistência, unida numa unidade indissolúvel, se a contemplamos agora com uma intuição direta do espírito e logo conferimos a essa unidade a realidade existencial, essa é a idéia, segundo Platão.

Agora vamos explicar, um por um, os elementos dessa idéia.

Em primeiro lugar a palavra "idéia" é um neologismo de Platão. A situação dos filósofos, que começavam a filosofar há vinte e cinco séculos, era difícil, porque não tinham a

seu dispor terminologia nenhuma. Para nós é muito simples: puxamos a gaveta da história, e desde Platão até aqui temos uma enormidade de termos para dizer o que queremos dizer. Mas então não havia mais que os termos do idioma usual. Daí, os filósofos lançarem mão de dois recursos: um, tomar do idioma usual um termo e dar-lhe sentido filosófico; o outro recurso consiste em forjar um termo novo. Isto fez Platão ao forjar a palavra "idéia": formou-a com uma raiz de um verbo grego que significa "ver". De modo que "idéia", realmente, significa visão, intuição intelectual. Isso é exatamente o que significa idéia.

Mas a idéia é uma intuição intelectual do ponto de vista do sujeito que a intui. Deixemos agora o sujeito que a intui e tomemos a idéia em si mesma, ela, a intuída nessa visão, o objeto da visão, e então a idéia é duas coisas. Em primeiro lugar, unidade, reunião indissolúvel, amálgama de todos os caracteres de uma coisa, definição dos seus caracteres, a essência deles, o que eu denomino a consistência. E em segundo lugar Platão confere a isto existência real. De modo que as idéias são as essências existentes das coisas do mundo sensível. Cada coisa no mundo sensível tem sua idéia no mundo inteligível, e então aplica Platão sem rodeios a cada uma dessas unidades que chama "idéia" os caracteres que Parmênides aplica ao ser em geral. Quer dizer: uma idéia é sempre uma. Há muitas idéias. O mundo das idéias está cheio de idéias, porém cada idéia é uma unidade absolutamente indestrutível, imóvel, imutável, intemporal, eterna.

Essa idéia é, ademais, o paradigma (é palavra platônica), o modelo exemplar ao qual as coisas que vemos, ouvimos e tocamos, se ajustam imperfeitamente. A melhor maneira de explicar essa relação de semelhança imperfeita entre as coisas e as idéias consiste em lembrar que uma das origens de tudo isto está na geometria. As coisas forçosamente têm que ter uma figura geométrica, mas a têm imperfeita. As coisas são quadrados, quadriláteros. Mas é um quadrilátero perfeito esta lousa? De modo algum. Não é preciso mais que aproximar-se para ver que os lados não são retos; está muito torto. Se está muito bem feito e à primeira vista não parece torto, aproxime-se mais e se verão os defeitos. Não há nenhuma coisa que seja na sua

figura perfeitamente ajustada à figura geométrica que pensa o geômetra. Pois, do mesmo modo, não há nenhum homem realmente que seja absolutamente ajustado à idéia do homem. Não há nenhuma estátua realmente que seja absolutamente ajustada à idéia de beleza. Não há nenhum ser na natureza que seja absolutamente ajustado à sua idéia no mundo supra-sensível. A relação entre as coisas e as idéias é uma relação em que as coisas participam das essências ideais; porém não são mais que uma sombra, uma imperfeição dessas essências ideais.

Num de seus diálogos, em A República, Platão compara os dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível, ou, como ele o chama, o céu, topos uranos, o lugar celeste; compara-os às sombras que se projetariam no fundo de uma caverna escura se por diante da entrada dessa caverna passassem objetos iluminados pelo sol. Do mesmo modo que entre as sombras projetadas por esses objetos e os objetos mesmos há um abismo de diferença, e, sem embargo, as sombras são em certo modo partícipes da realidade dos objetos que passam, desse mesmo modo os seres que contemplamos na nossa existência sensível, no mundo sensível, não são mais que sombras efêmeras, transitórias, imperfeitas, passageiras, reproduções ínfimas, inferiores, dessas idéias puras, perfeitas, eternas, imperecíveis, indissolúveis, imutáveis, sempre iguais a si mesmas, cujo conjunto forma o mundo das idéias.

45. O conhecimento.

E então nosso conhecimento, nossa ciência, nossa episteme, em que consiste? Consiste em elevar-nos por meio da dialética, da discussão, das teses que se contrapõem e se vão depurando na luta de umas contra outras, para chegar desde o mundo sensível, pela discussão, a uma intuição intelectual desse mundo supra-sensível, composto todo ele pelas unidades sintéticas que são as idéias e que ao mesmo tempo constituem a unidade ontológica da significação, unidade ontológica daquilo que consiste, da essência, e ao mesmo tempo unidade existencial atrás dessa unidade ontológica.

No mundo das idéias existe, ademais, uma hierarquia. As idéias estão em relação hierárquica, mantêm entre si essas

relações que são por sua vez outras idéias. Precisamente esse será um dos pontos fracos do sistema platônico, por onde a perspicácia profunda de Aristóteles saberá penetrar.

46. A idéia do bem.

Todas as idéias pendem de uma idéia superior a todas elas que é a idéia do bem. Aqui ecoa de novo, como um acorde que volta ao final da sinfonia, aquele interesse moral que fora fundamental no pensamento de Sócrates e que também herdou Platão. Para Platão o importante é realizar a idéia do bem. Que os Estados políticos, formados na terra pela união dos homens que moram nela, sejam o melhor possível, se ajustem o mais possível a essa idéia do bem. Por isso põe toda a sua filosofia, toda a sua metafísica e toda a sua ontologia ao serviço da teoria política do Estado; porque acredita que assim como a idéia do bem é a suprema idéia que rege e manda em todas as demais idéias, do mesmo modo entre as coisas que existem nesse mundo sensível, aquela suprema que deverá mais que nenhuma coincidir com a idéia do bem é o Estado. E consagra os dois mais volumosos diálogos que escreveu, A República e As Leis, a estudar a fundo como deve ser a constituição de um Estado ideal. Por sinal que conclui, em resumo, que o Estado ideal será um Estado no qual, ou os que mandam sejam filósofos, ou sejam os filósofos os que mandam.

Chegamos com isto ao termo daquilo que me propunha dizer nesta lição. Temos, creio eu, com a filosofia de Platão, todos os fios necessários para compreender a de Aristóteles. A filosofia de Aristóteles seria incompreensível se, como quiseram os filósofos atuais da escola de Marburgo, interpretássemos Platão como uma espécie de Kant de vinte e cinco séculos atrás. Então Aristóteles seria incompreensível, porque o que fez fundamentalmente foi plasmar e dar uma forma arquitetônica, magnífica aos elementos que há na filosofia de Platão.

A filosofia de Platão não é, como julgam Natorp, Cohen e os fundadores da escola de Marburgo, não é, nem de longe, idealismo. As idéias de Platão não são unidades sintéticas do nosso pensamento e que nosso pensamento imprime às sensações para dar-lhes unidade e substantividade. Não;

antes para Platão, o mesmo que para Parmênides, as idéias são realidades que existem, as únicas realidades que existem, as únicas existentes, visto que as coisas que vemos e tocamos são sombras efêmeras; são, aquilo que são, indiretamente e por metaxis ou participação com as idéias.

Somente desta maneira, compreendendo a Platão na sua autêntica realidade metafísica, somente entendendo-o como um realismo das idéias, somente assim se pode entender Aristóteles, porque o que este fará será dar uma lógica interna a todo o sistema e trazê-lo, por assim dizer, do seu céu inacessível, a esta terra, para fazer que estas idéias, que são transcendentais às coisas percebidas, se tornem imanentes, internas a elas. Em suma, Aristóteles colocará a idéia dentro da coisa sensível. Isto é o que fará Aristóteles e o que veremos na próxima lição.

7. O REALISMO ARISTOTÉLICO

Lição VII

47. INTERPRETAÇÃO REALISTA DAS IDÉIAS PLATÔNICAS. — 48. ARISTÓTELES E AS OBJEÇÕES A PLATÃO. — 49. A FILOSOFIA DE ARISTÓTELES. — 50. SUBSTÂNCIA, ESSÊNCIA, ACIDENTE. — 51. A MATÉRIA E A FORMA. — 62. — TEOLOGIA DE ARISTÓTELES.

47. Interpretação realista das idéias platônicas.

Na lição anterior desenvolvemos o que eu chamava o realismo das idéias em Platão.

Estas palavras, "realismo das idéias", podem surpreender aos que cultivam a filosofia e leram histórias da filosofia e livros sobre Platão. Pode surpreendê-los que eu empregue, para designar a metafísica de Platão esta expressão de "realismo das idéias". Com ela quero eu sublinhar a

interpretação que me parece mais justa da filosofia platônica.

Esta interpretação, que é a tradicional do platonismo, que é a que Aristóteles dá do platonismo, que é aquela que através dos séculos perdurou classicamente acerca das idéias platônicas, foi modernamente combatida pelos historiadores da filosofia que procedem da escola de Marburgo, e principalmente por Natorp.

Frente a esta interpretação de Natorp convinha-me acentuar a interpretação clássica, e por isso chamei-a "realismo das idéias".

Segundo a interpretação clássica, que é, ao meu juízo, a exata, Platão considerou as idéias como entes reais, que existem em si e por si, que constituem o mundo inteligível, distinto e separado do mundo sensível; que constituem um mundo do ser contraposto ao mundo sensível, que é o mundo do não ser, da aparência, do phainomenos, como se diz em grego, do fenômeno. As idéias são, pois, para Platão "transcendentes" às coisas. A palavra "transcendente" tem na técnica filosófica esse sentido: de ser a designação de algo que está separado de outra coisa. Pelo contrário, a interpretação dada modernamente por Natorp converte as idéias em unidades lógicas do pensamento científico; faz delas pontos de vista desde os quais o pensador, defrontando-se com as coisas, organiza suas sensações para conferir—lhes objetividade, realidade.

Segundo a interpretação de Natorp, as idéias platônicas seriam uma posição do ser para o sujeito pensante. O sujeito pensante, o homem, quando se defronta com a multiplicidade e variedade das sensações, introduz unidade nesse caos das sensações; pela simples virtude do seu pensamento de caráter sintético, reúne em feixes grupos de sensações, aos quais confere a plena realidade, a objetividade.

Essas unidades sintéticas não estão, todavia, no material com o qual as fabrica o pensador, mas antes são pontos de partida, focos desde os quais a intuição sensível organiza seus materiais em unidades. Mas essas unidades as põe o pensamento. Essas posições do pensamento serão para Natorp as idéias de Platão.

Julgo esta interpretação radicalmente falsa. Esta interpretação consiste em introduzir sub-repticiamente no platonismo uma concepção que não surge na história da filosofia até Descartes. Consiste em introduzir no platonismo a função do eu pensante como uma função que põe o ser. Ao contrário, nós sabemos que desde Parmênides a preocupação dos metafísicos gregos não consistiu em procurar a posição 'do ser pelo sujeito, mas em procurar o ser mesmo; que não o podiam encontrar sem auxílio do pensamento, mas o pensamento não é para eles senão a viva representação desse ser existente em si e por si.

Por isso considero eu que o realismo das idéias platônicas, seu caráter transcendente deve ser afirmado a todo o custo se não se quer perturbar com erros a realidade histórica do pensamento grego. Não há nada mais contrário e oposto ao pensamento grego que o idealismo moderno; e querer converter Platão em um idealista é falsear por completo a posição e a solução do problema metafísico tal como o propunham os gregos.

Mas este transcendentismo das idéias platônicas oferece, evidentemente, o flanco a muitas críticas. O trabalho que levou a efeito Platão a partir dos resultados conseguidos por Parmênides foi um trabalho grandioso. Platão construiu, com os elementos que tomou de Parmênides e com os elementos que tomou de Sócrates, uma grande filosofia, cuja influência no pensamento humano ninguém pode diminuir o mínimo que seja.

Mas isto não impede que nós tenhamos que pôr reparos graves à maneira como Platão desenvolveu as bases assentadas por Parmênides. Em primeiro lugar, verificamos que Platão, apesar dos seus esforços para desimpedir-se da confusão parmenídica entre a existência e a essência, não consegue livrar-se dela. Platão, como Parmênides, continua unindo indissolüvelmente a existência e a essência. Uma vez que Platão, ajudado pelo "conceito" que Sócrates descobre, ajudado pelo logos, consegue definir essas unidades de sentido, essas unidades de essência, imediatamente lhes confere a existência; o mesmo que fez Parmênides com os princípios lógicos, formais, do pensamento em geral. Continua, pois, aqui em Platão a confusão parmenídica. A única coisa que fez Platão foi

multiplicar esses seres que para Parmênides eram um só ser.

A segunda crítica grave que podemos dirigir à teoria das idéias de Platão, refere-se a relação em que Platão coloca o mundo inteligível das idéias com o mundo das coisas sensíveis. Dizíamos na lição anterior que Platão chama "participação" (a palavra grega exata que emprega é *metaxis*) a essa relação. As idéias e as coisas têm algo em comum. As coisas participam das idéias, e porque participam das idéias podemos delas predicar algo; têm um pequeno ser, um ser aparente, fenomênico; e esse ser aparente e fenomênico que têm devem-no à sua participação nas idéias. Em um homem individual, a idéia pura de homem é a que lhe confere um leve rastro de ser.

Pois bem: esta participação no sistema platônico é absolutamente incompreensível. Não se compreende como esse mundo inteligível, composto de essências existentes, pode ter o menor contato e relação com o mundo sensível, composto de sensações caóticas, variáveis das quais se pode dar a descrição que Heráclito dá do fluir e do mudar. Não se compreende, pois, que comunicação, que relação pode haver entre esses dois mundos. E a palavra *metaxis*, ou participação, que Platão emprega constantemente, não esclarece em nada esse problema. Deixa-o completamente intacto.

Por último, pode fazer-se a Platão a crítica de que esse mundo das idéias tem que se compor então de um número infinito de idéias; porque se cada coisa tem sua idéia, à qual corresponde, da qual é um arremedo, uma cópia má, inferior, então o número de idéias tem que ser como o número de coisas; mas como o número de coisas é infinito — embora fosse somente porque se sucedem e reproduzem no tempo — o número de idéias teria que ser também infinito.

Estes reparos fundamentais que foram freqüentemente feitos à teoria das idéias, já os fizera na época de Platão seu discípulo mais ilustre: Aristóteles.

48. Aristóteles e as objeções a Platão.

Aristóteles de Estagira, filho do famoso médico do rei Filipe, preceptor ele mesmo do jovem Alexandre, foi quem viu já

com clareza as falhas do pensamento de Platão. Em vários dos seus escritos, com muita freqüência, Aristóteles polemiza com Platão. Para com Platão, Aristóteles tem o máximo respeito; em todo momento chama-o seu mestre, seu amigo. Polemiza, todavia, com freqüência com ele. E as objeções que Aristóteles formula contra a teoria das idéias de Platão podem reduzir-se a seis grupos característicos.

Em primeiro lugar, a duplicação desnecessária das coisas. Aristóteles mostra que esse mundo das idéias, que Platão constrói metafisicamente com o objetivo de "dar razão" das coisas sensíveis, é uma duplicação do mundo das coisas que resulta totalmente desnecessária. Essa objeção que faz aqui Aristóteles a Platão é de importância incalculável no processo do pensamento filosófico grego, porque é a primeira vez que se diz que a teoria dos dois mundos (o mundo sensível e o mundo inteligível) estabelecida por Parmênides dois séculos antes, a duplicidade de mundos é insustentável. Não existe o mundo inteligível de idéias contraposto e distinto do mundo sensível. Isto parece-lhe uma duplicação que não resolve nada, porque sobre as idéias apresentar-se-iam exatamente os mesmos problemas que se apresentam sobre as coisas.

O segundo grupo de objeções que Aristóteles faz a Platão é o de que o número das idéias tem que ser infinito, porque — diz Aristóteles — se duas coisas particulares, semelhantes, são semelhantes porque ambas participam duma mesma idéia (a "participação" é a metaxis de Platão), então, para advertir da semelhança entre uma coisa e sua idéia fará falta uma terceira idéia; e para advertir da semelhança entre essa terceira idéia e a coisa, uma quarta idéia; e assim infinitamente. De modo que a interposição de uma idéia para explicar a semelhança que existe entre duas coisas supõe já, implica já num número infinito de idéias.

O terceiro argumento grave que Aristóteles formula contra Platão é o seguinte: se há idéias de cada coisa, terá que haver também Idéias das relações, visto que as relações percebemo-las intuitivamente entre as coisas.

A este argumento acrescenta outro: se há idéias do positivo, das coisas que são, terá que haver idéias do negativo, das coisas que não são, das coisas que deixam de

ser. Por exemplo: se há idéia da beleza, terá que haver idéia da fealdade; se há idéia do tamanho grande, terá que haver idéia do tamanho pequeno, e, em geral, de cada tamanho. Mas os tamanhos são infinitos: isto multiplicaria também desnecessariamente o número de idéias.

A quinta objeção que Aristóteles formula é que a doutrina das idéias não explica a produção, a gênese das coisas. As idéias em Platão são conceitos, definições hipostasiadas; mas essas definições hipostasiadas ao máximo que poderiam chegar, se fosse inteligível a teoria da participação, seria a dar a razão daquilo que as coisas são, mas de modo nenhum a explicar como as coisas chegam a ser. Esta introdução por Aristóteles de uma exigência de explicação para o chegar a ser, dá-nos uma idéia clara de que, por cima da cabeça de Platão, deve ter havido em Aristóteles uma influência profunda do velho Heráclito, daquele Heráclito que fixou seu olhar preferentemente naquilo que a realidade oferece de mutável, de cambiável, de fluido

E a ultima e talvez mais importante objeção que Aristóteles opõe a Platão é de que as idéias são transcendentais. O transcendentismo das idéias parece-lhe insustentável. Não vê Aristóteles a necessidade de cindir e dividir entre as idéias e as coisas. E precisamente esta objeção é importante, porque a tarefa própria de Aristóteles na filosofia pode definir-se de um só traço geral com essas palavras: um esforço titânico para trazer as idéias platônicas do lugar celeste em que Platão as tinha colocado, e fundi-las dentro da mesma realidade sensível e das coisas. Esse esforço para desfazer a dualidade do mundo sensível e o mundo inteligível; para introduzir no mundo sensível a inteligibilidade; para fundir a idéia intuída pela intuição intelectual com a coisa percebida pelos sentidos, em uma só unidade existencial e consensual; esse esforço caracteriza supremamente a filosofia de Aristóteles, a metafísica de Aristóteles. Vamos examinar esse esforço pormenorizadamente.

49. A filosofia de Aristóteles.

Para compreender o pensamento de Aristóteles em filosofia é necessário não esquecer que, apesar das graves objeções

que faz contra Platão, é discípulo deste. Aprendeu a filosofia nos ensinamentos de Platão; nutriu-se de platonismo, ou seja de parmenidismo através de Platão; e continua Aristóteles conservando alguns dos supostos, das bases fundamentais do platonismo parmenídico.

Em três pontos se podem resumir] as bases que Aristóteles conserva do platonismo: primeiro, que o ser das coisas sensíveis é problemático. Necessitará Aristóteles explicar em que sentido e como as coisas sensíveis são. O ponto de partida continua a ser, para Aristóteles, o mesmo que para Platão e para Parmênides: que os sentidos, o espetáculo heterogêneo do mundo com seus variados matizes não é o verdadeiro ser, mas antes é um ser posto em interrogação, é um ser problemático que necessita de uma explicação. Segundo: a explicação do ser problemático das coisas sensíveis consistirá em descobrir por trás delas o intemporal e o eterno. Aristóteles mostrará contra o movimento, contra a temporalidade, a mesma antipatia que Parmênides, Zenão e Platão.

Agora vamos entrar em cheio na filosofia de Aristóteles e compreender perfeitamente tudo isso que acabamos de esboçar a grandes traços.

50. Substância, essência, acidente.

O propósito de Aristóteles é primeiramente trazer as idéias transcendentais de Platão e fundi-las com as coisas reais de nossa experiência sensível. Para isso começa partindo da coisa tal como a vemos e sentimos. E na coisa real, tal como a vemos e sentimos, distingue Aristóteles três elementos: um primeiro elemento, que denomina substância; um segundo elemento, que denomina essência, e um terceiro elemento, que denomina acidente.

Que é a substância? A substância tem em Aristóteles duas significações. Aristóteles a emprega indistintamente em uma e outra significação. Uma vez — a maior parte das vezes — tem um primeiro sentido estrito. Outras vezes tem um sentido lato. O sentido estrito é o da unidade, que suporta todos os demais caracteres da coisa. Se nós analisamos uma coisa, descobrimos nela caracteres, notas distintivas, elementos conceituais: este copo é grande; é de cristal; é frio; tem água dentro; foi feito dessa maneira,

daquela outra. Mas o quid do qual se diz que é isto, que é aquilo, que foi feito desta maneira ou daquela outra maneira; o quid, como diz S. Tomás, a quidditas, a coisa da qual se predica tudo aquilo que se pode predicar, é isso que Aristóteles chama o "substante", em grego hipokéimenon, que jaz debaixo, e que os latinos traduziram pela palavra *substare*, estar debaixo: chama-o a "substância". A substância é, em suma — advirta-se bem — o correlato objetivo do sujeito na proposição, do sujeito no juízo. Quando num juízo dizemos: esse é tal coisa, Sócrates é mortal, Sócrates é homem, Sócrates é ateniense, Sócrates é gordo, Sócrates é feio, Sócrates ó narigudo, sempre dizemos de alguém todas essas coisas. O quid, o sujeito da proposição da qual dizemos tudo isto, essa é a substância.

Mas, que dizemos da substância? Pois tudo aquilo que dizemos da substância é o que chama Aristóteles essência. A essência é a soma dos predicados que podemos predicar da substância. Ora, estes predicados dividem-se em dois grupos; predicados que convém à substância de tal sorte que se lhe faltasse um deles não seria o que é; e predicados que convém à substância, mas que são de tal sorte que ainda que algum deles faltasse, continuaria a ser a substância aquilo que é. Aqueles primeiros são a essência propriamente dita, porque se algum deles faltasse à substância, a substância não seria aquilo que é; e estes segundos são o acidente, porque o fato de tê-los ou não, não impede de modo algum que seja aquilo que é.

Desta maneira chegamos ao outro sentido que de vez em quando dá Aristóteles à palavra "substância", e é o sentido da totalidade da coisa, com seus caracteres essenciais e com seus caracteres accidentais: Nesse sentido chama Aristóteles substância ao individual. Para Aristóteles, por conseguinte, o que existe metafisicamente, realmente, são as substâncias individuais; o que existe metafisicamente e realmente é Fulano de Tal; não o conceito genérico, a idéia de homem, mas Fulano de Tal, Sócrates; este cavalo que estou montando, não o cavalo em geral. Por isso para Aristóteles a resposta à pergunta, de que partiram essas lições, é muito simples e está completamente de acordo com a propensão natural do homem. A resposta à pergunta: quem existe? é para Aristóteles esta: existem as coisas

individuais; o resto não existe, são substâncias "segundas", deuterias, substâncias segundas que não têm mais que existência secundária, o ser que consiste em ser predicado ou predicável, e mais nada.

Veja-se aqui o que fez Aristóteles, a tarefa magnífica que levou a efeito. Constitui esta tarefa em isolar o elemento existencial que dá no parmenidismo e colocá-lo como hipokéimenon, como "substância", no sentido estrito da palavra; em tomar depois a idéia platônica, que era a unidade puramente essencial dos caracteres da definição do logos de Sócrates, do conceito, e atribuí-los à substância, como aquilo que designa o que a substância é, e acrescentar logo os caracteres particulares que a experiência nos mostra em cada umas das substâncias.

Conseguiu Aristóteles magnificamente aquilo que se propusera: trazer as idéias do céu à terra; destruir a dualidade entre o mundo sensível e o inteligível; fundir estes dois mundos no conceito lato da substância, da coisa real, que está aí. Neste mundo sensível cada coisa é, existe, tem uma existência, é uma substância. Mas que é o que isso é? em que consiste isso que é? Vem imediatamente o conceito, a idéia platônica, que desce do seu mundo celeste e vem pousar sobre a realidade existencial da substância para dar-lhe a possibilidade de uma definição, para torná-la inteligível, para que o pensamento possa pensá-la, defini-la, fixá-la no catálogo geral dos seres; e depois os elementos inessenciais, acidentais, que nem acrescentam nem tiram à definição essencial, mas caracterizam a substância, como isto que está neste lugar e neste momento.

51. A matéria e a forma.

Mas Aristóteles não se contenta com trazer as idéias do céu à terra. Relembremos que uma das críticas fundamentais que ele faz a Platão consiste em censurar-lhe que as idéias não têm "atuação", não atuam, são inoperantes, não têm força genética e geradora. Aristóteles, trazendo as idéias ao mundo das coisas, quer dar-lhes força genética ou geradora. Por isso estabelece em cada coisa uma distinção fundamental. Do mesmo modo que na análise da coisa distingue a substância, a essência e o acidente, assim

distingue agora na coisa esses dois elementos: a forma e a matéria.

A que chama Aristóteles matéria? Aristóteles chama matéria a um conceito que não tem nada a ver com aquilo que em física chamamos hoje matéria. Matéria, para ele, é simplesmente aquilo de que é feito algo. O "aquilo de que é feito algo" pode ser isso que nossos físicos chamam hoje matéria; porém pode ser também outra coisa que não seja isso que os físicos chamam hoje matéria. Assim, uma tragédia é uma coisa que fez Esquilo ou que fez Eurípides, e essa coisa é feita de palavras, de logoi, de razões, de ditos dos homens, de sentimentos humanos; e não é feita de matérias no sentido que dão à palavra "matéria" os físicos de hoje. Matéria é, pois, para Aristóteles, aquilo — seja o que for — de que é feito algo.

E forma? Que significa a forma para Aristóteles? Esta é uma das palavras que mais deram que fazer aos filósofos e aos historiadores da filosofia. Não nego eu que seja difícil interpretar aquilo que Aristóteles quis chamar "forma". Também não nego que a interpretação que eu lhe dou não esteja exposta a toda espécie de crítica. Mas eu, que não vou entrar agora em polêmica com todas e cada uma das acepções que esta palavra teve e tem, vou me contentar em dar "minha" interpretação.

A palavra "forma" toma-a Aristóteles da geometria; toma-a da influência que a geometria tem sobre Sócrates e sobre Platão. Não esqueçamos que Platão inscreveu na porta de sua escola, que se chamava "Academia", um letreiro que dizia: "Ninguém entre aqui se não for geômetra." Considerava que o estudo da geometria era a propedêutica fundamental e necessária ao estudo da filosofia. A influência da geometria foi enorme, e Aristóteles entendeu por forma, primeira e principalmente, a figura dos corpos, a forma no sentido mais vulgar da palavra, a forma que um corpo tem, a forma como terminação-limite da realidade corpórea, vista de todos os pontos; a forma no sentido da estatuária, no sentido da escultura; isso foi que Aristóteles entendeu primeiro e fundamentalmente por forma. Mas sobre essa acepção e sentido da palavra, por "forma" entendeu também Aristóteles — e sem contradição alguma — aquilo que faz que a coisa seja o que é, aquilo que reúne

os elementos materiais, no sentido amplo referido antes, entrando também o imaterial. Aquilo que faz entrar os elementos materiais num conjunto, que lhes confere unidade e sentido.

Isto é que Aristóteles chama forma. A forma, pois, se confunde com o conjunto dos caracteres essenciais que fazem com que as coisas sejam aquilo que são; confunde-se com a essência. A forma, em Aristóteles, é a essência, aquilo que faz com que a coisa seja o que é.

Pois bem: essas formas das coisas não são para Aristóteles for mas ao acaso, não são formas casuais, não foram trazidas pelo ir e vir das causas eficientes na natureza. Longe do pensamento de Aristóteles, o mais longe possível, está nossa idéia de física moderna de que aquilo que cada coisa fisicamente é, seja o resultado de uma série de causas puramente físicas, eficientes, mecânicas, que, sucedendo-se umas às outras, chegaram a ser necessariamente aquilo que uma coisa neste momento é. Nada está mais longe do pensamento aristotélico do que isso; pelo contrário, para Aristóteles cada coisa tem a forma que deve ter, quer dizer, a forma que define a coisa. Por conseguinte, para Aristóteles a forma de algo é aquilo que dá sentido a esse algo; e esse sentido é a finalidade, é o telos, palavra grega que significa fim*, daí vem esta palavra que se emprega muito em filosofia e que é "teleologia"; teoria dos fins, o ponto de vista do qual apreciamos e definimos as coisas, não enquanto são causas mecanicamente, mas enquanto estão dispostas para a realização de um fim. Pois bem: para Aristóteles a definição de uma coisa contém sua finalidade, e a forma ou conjunto das notas essenciais imprimem nessa coisa um sentido que é aquilo para que serve.

Desta maneira está já armado Aristóteles para responder à pergunta acerca da gênese ou produção das coisas. Se a matéria e a forma são os ingredientes necessários para o advento da coisa, então este advento em que consiste? Consiste em que à matéria informe, sem forma, se acrescenta, se agrega, se sintetiza com ela, a forma. E a forma que é? A forma, é a série das notas essenciais que fazem da coisa aquilo que é e lhe dão sentido, telos, finalidade.

Pois bem: que é isto se não a idéia platônica que vimos descer do céu para pousar sobre a substância e formar a totalidade e integridade da coisa real? Pois a essa idéia platônica não dá Aristóteles tão-somente, como fazia Platão, a função de definir a coisa, mas também a função de conseguir o advento da coisa. A coisa advém a ser aquilo que é porque sua matéria é informada, é plasmada, recebe forma, e uma forma que é a que lhe dá sentido e finalidade. Mas isto dá às idéias platônicas o que as idéias platônicas não têm; imprime uma capacidade dinâmica, uma capacidade produtiva às idéias trazidas aqui ao mundo sensível na figura de forma e sob o aspecto de forma. Nessas idéias está para Aristóteles o germe, o princípio informativo, criador, produtivo, da realidade de cada coisa.

Em que implica isto? Implica evidentemente em algo que já sai por completo dos limites em que se movia a filosofia de Platão, porque implica, sem que exista disso a menor dúvida, em que cada coisa é aquilo que é porque foi feita inteligentemente. Se a forma da coisa é aquilo que confere à coisa sua inteligibilidade, seu sentido, seu telos, seu fim, não há mais remédio que admitir que cada coisa foi feita do mesmo modo como o escultor faz a estátua, como o marceneiro faz a mesa, como o ferreiro faz a ferradura. Tiveram que ser feitas todas as coisas no universo, todas as realidades existenciais por uma causa inteligente, que pensou o telos, a forma, e que imprimiu a forma, o fim, a essência definidora na matéria.

52. Teologia de Aristóteles.

A metafísica de Aristóteles desemboca inevitavelmente numa teologia, numa teoria de Deus, e vou terminar esta lição indicando os princípios gerais dessa teologia de Aristóteles ou teoria de Deus.

Aristóteles, na realidade — embora em diversas passagens de seus escritos (na Metafísica, na Física, na Psicologia) formule algo que poderia parecer-se com o que chamaríamos hoje provas da existência de Deus — não crê que seja necessário demonstrar a existência de Deus. Porque para Aristóteles a existência de algo implica necessariamente na existência de Deus. Implica nisso da maneira seguinte*, uma existência das que nós

encontramos exemplares constantemente em nossa vida, uma existência dessas é sempre "contingente". Que significa "contingente"? Significa que o ser dessa existência, a existência dessa existência, não é necessária. "Contingente" significa que o mesmo poderia existir como não existir; que não há mais razão para que exista do que para que não exista. E as existências com que topamos na nossa experiência pessoal são todas elas contingentes. Quer dizer que existem as coisas; este copo, esta lâmpada, esta mesa, o mundo, o sol, as estrelas, os animais, eu, os demais; existimos, mas poderíamos não existir; quer dizer, que nossa existência não é necessária. Mas se há uma existência e essa existência não é necessária, então essa existência supõe que foi produzida por outra coisa existente, tem seu fundamento em outra. Se não o tem em si mesma, se não é necessária, tem que ter seu fundamento em outra coisa existente. Essa segunda coisa existente, se também ela não for necessária, se ela for contingente, suporá evidentemente uína terceira coisa existente que a produziu. Esta terceira coisa existente, se ela não for necessária, se ela for contingente, suporá uma quarta coisa que a tenha produzido. Vamos supor que a série dessas coisas contingentes, não necessárias, que vão produzindo-se umas às outras, seja infinita. Pois então toda a série, tomada na sua totalidade, será também contingente e necessitará por força uma existência não contingente que a explique, que lhe dê essa existência. De sorte que, tanto na perseguição das existências individuais como na consideração de uma série infinita de existências individuais, tanto numa como na outra, encontramos com a absoluta necessidade de admitir uma existência que não tenha seu fundamento em outra, mas que seja ela, por si mesma, necessária, absolutamente necessária. Esta existência não contingente, mas necessária, que tem em si mesma a razão do seu existir, a causa do seu existir, o fundamento do seu existir, é Deus.

Para Aristóteles não faz falta a prova da existência de Deus, porque a existência de Deus é tão certa como que algo existe. Se estamos certos de que algo existe, estamos certos de que Deus existe. E este algo necessário, não contingente, fundamento, base primária de toda as demais

existências, este algo é imóvel, não pode estar em movimento. E não pode estar em movimento porque o movimento é para Aristóteles o protótipo do contingente. Aqui notam-se velhas, velhíssimas ressonâncias dos argumentos de Zenão de Eléia. Já disse que Platão considerava muito interessantes esses argumentos de Zenão de Eléia, e que chegam até Aristóteles. Para Aristóteles, com efeito, o movimento é contingente. Por que é contingente? Porque o movimento é ser e não-ser sucessivamente. Uma pedra lançada ao ar está em movimento, Aristóteles não o nega; todavia, estar em movimento significa estar em movimento agora, neste ponto, mas logo naquele outro ponto; depois naquele ponto não há mais movimento. Quando o ponto onde está uma coisa foi abandonado pela coisa em movimento, o movimento não está aí, mas está lá. Esse mudar constante é para Aristóteles o próprio símbolo da contingência, do não necessário, do que requer explicação. Portanto, se Deus estivesse em movimento, Deus requereria explicação. Mas como Deus é precisamente a existência necessária, absoluta, não requer explicação, tem que ser imóvel.

Ma"s se Deus é imóvel, Aristóteles deduz imediatamente de sua imobilidade, sua imaterialidade. Se é imóvel é imaterial, porque se fosse matéria, então seria móvel. Todo o material é móvel; basta dar-lhe um empurrão. Mas se me dizem que Aristóteles toma a palavra "material" em outro sentido, eu digo: sim, toma-a em outro sentido, porém no outro sentido também não pode ser material Deus. porque se fosse material no outro sentido, não teria forma, faltaria-lhe forma; e faltando-lhe forma, não teria ser; e faltando-lhe ser, não seria. Se tivesse forma e não a tivesse posto ele mesmo, então seria uma existência derivada de outra. Mas supusemos que é existência primária; logo não é matéria; não há matéria nenhuma nele, porque, se fosse matéria, essa matéria seria potência, possibilidade, e em Deus nada é possível, mas tudo é real; nada há em potência, mas tudo em ato. Deus é o ato puro, a pura realidade. Em Deus não há nada per ser nem nada está sendo, mas tudo é neste instante plenamente, com plenitude de realidade. Não podemos, pois, supor que haja em Deus matéria, porque a matéria é aquilo que está por

ser, no máximo aquilo que está sendo, porém Deus não está por ser nem está sendo, mas é. E este ser pleno da divindade, de Deus, é para Aristóteles o que ele chama "ato puro" que opõe à potência, à possibilidade, ao mero possível. E Deus é a causa primeira de tudo.

Mas qual é a atividade de Deus? A atividade de Deus não pode consistir em outra coisa que em pensar, e não pode consistir mais que em pensar, porque imaginemos que Deus fizesse algo que não fosse pensar: pois este algo não poderia ser mais que mover-se, e ele é imóvel; não poderia ser mais que sentir, e Deus não pode sentir, porque sentir é uma imperfeição e Deus não tem imperfeições; também não pode desejar, pois quem deseja é porque lhe falta algo, e a Deus não falta nada; não pode apetecer nem querer, porque apetecer e querer supõe o pensamento de algo que não somos nem temos e que queremos ser ou ter, mas Deus não pode notar que falta algo no seu ser ou no seu ter. Tem tudo e é tudo. Por conseguinte, não pode querer, nem desejar, nem emocionar-se; não pode mais que pensar.

Deus é pensamento puro. E, o que é que Deus pensa? Pois, o que pode pensar Deus? Deus não pode pensar mais que em si mesmo. O pensamento de Deus não pode encaminhar-se mais que a si mesmo, porque nenhum outro objeto mais que a si mesmo tem Deus como objetivo do pensamento. Por que isto é assim? Simplesmente porque o pensamento de Deus não pode dirigir-se às coisas mais que em quanto são produtos dele mesmo; enquanto são seus próprios pensamentos realizados pela sua própria atividade pensante. Assim é que não há outro objeto possível para Deus senão pensar-se a si mesmo.

A teologia de Aristóteles termina com essas ressonâncias de puro intelectualismo em que Deus é chamado "pensamento do pensamento", noesis noeseos.

Como se vê, nesta magnífica arquitetura do universo que Aristóteles nos desenhou, as coisas estão aí, ante nós, e nós somos uma dessas múltiplas coisas que existem e que constituem a realidade. Cada uma dessas coisas é o que é, além do seu existir, pela essência que cada uma delas contém e expressa. E cada uma dessas coisas e as hierarquias das coisas estão todas no pensamento divino;

têm seu ser e sua essência da causa primeira que lhe dá ser e essência. E este pensamento divino, no qual toda a realidade das coisas está englobada, é o pensamento de si mesmo, onde Deus pensa seus próprios pensamentos, e pensando seus próprios pensamentos como produtores das coisas, vão sendo as coisas em virtude desse pensamento criador de Deus.

Esta magnífica arquitetura do universo concorda perfeitamente com o impulso do homem natural, espontâneo. Aristóteles conseguiu finalmente dar ao realismo espontâneo de todo ser humano uma forma filosófica grandiosa. O realismo é a atitude espontânea de todo ser humano ante a pergunta que fazemos: quem existe? À essa pergunta a resposta espontânea do homem é dizer que existe este copo, esta lâmpada, este senhor, esta mesa, o sol; tudo isto existe. Pois a essa resposta espontânea que dá o ser humano à pergunta metafísica, confere Aristóteles finalmente, ao cabo de quatro séculos de meditação filosófica, a forma mais perfeita, mais completa, melhor construída e mais satisfatória que conhece a história do pensamento. Pode-se dizer que a realização da metafísica realista encontra em Aristóteles sua forma mais acabada. Esta forma vai vigorar no pensamento da humanidade até chegar outra radicalmente nova para substituí-la. Essa nova resposta à pergunta metafísica não se dará. a partir de Aristóteles, até o século XVII. Dá-la-á Descartes. Essa resposta será radicalmente nova em si, completamente diferente daquelas que examinamos até agora sob o nome de realismo.

8. A METAFÍSICA REALISTA

Lição VIII

53. ESTRUTURA DO SER: CATEGORIAS. — 54. ESTRUTURA DA SUBSTANCIA: FORMA E MATÉRIA, REAL E POSSÍVEL, ATO E POTÊNCIA. — 55. AS QUATRO CAUSAS. — 56. INTELIGIBILIDADE DO MUNDO. — 57. TEOBIA DO CONHECIMENTO: CONCEITO, JUÍZO, RACIOCÍNIO, DEUS. — 58. INFLUÊNCIA DE ARISTÓTELES.

A lição anterior foi totalmente consagrada à metafísica de Aristóteles, que expus nos seus grandes traços. Mas ao terminar fazia entrever de passagem a necessidade de precisar alguns pontos desta metafísica aristotélica, que ficaram apenas rapidamente esboçados. E é conveniente insistir e sublinhar alguns aspectos, talvez não tidos em conta por mim suficientemente na lição anterior, visto que é indubitável que Aristóteles representa a forma mais pura e clássica do realismo metafísico.

À pergunta: quem existe? que é a pergunta na qual compendiamos nós os problemas metafísicos, o realismo dá uma resposta que é idêntica à resposta que o homem ingênuo, na sua propensão natural, dá a essa mesma pergunta. O realismo afirma a existência do mundo, das coisas que constituem o mundo, e de nós, dentro desse mundo como uma de tantas coisas. Porém as dificuldades de toda espécie que se acumulam ante esta tese realista obrigam aos filósofos que a defendem a multiplicar as advertências, a pôr condições, a fixar estruturas várias desse ser do mundo e das coisas. E neste processo que, a

partir de Parmênides, através de Platão, chega a Aristóteles, a tese realista vai se complicando ao longo da história do pensamento antigo. Pode se dizer que a filosofia de Aristóteles constitui a expressão mais acabada e completa de todas as dificuldades que a tese realista encontra e a maneira mais perfeita também de solucionar estas dificuldades.

Vale a pena, pois me parece necessário, que nossa excursão pelo campo da metafísica iniciada neste caminho do realismo, se demore um pouco mais na filosofia de Aristóteles para precisar e depurar alguns conceitos que talvez ficaram um tanto vagos na lição anterior.

53. Estrutura do ser: categorias.

Os conceitos que a todos nós convém precisar em Aristóteles referem-se à estrutura do ser. A estrutura do ser vamos dividi-la para sua exposição em três problemas: primeiramente, a estrutura do ser em geral; em segundo lugar, a estrutura da substância, e em terceiro lugar, a estrutura daquilo que poderíamos chamar a realização. Vamos estudar, pois, sucessivamente no sistema aristotélico essas três estruturas do ser em geral, da substância, e da realização.

A estrutura do ser em geral é um problema que obsedou a Aristóteles. Em diferentes passagens de sua Metafísica aborda esse problema e o larga logo depois. É um problema muito difícil. Aristóteles teve a sensação clara de sua dificuldade. E num lugar, no começo da Lógica, no livro das Categorias, faz esta arremetida, e talvez seja a arremetida mais forte que faz Aristóteles do problema do ser, tanto que nesse momento propõe pela primeira vez na história da filosofia uma questão que, desde então, não cessará, até nossos dias inclusive, de ser estudada pelos filósofos: a questão compreendida sob este nome dê "categorias" Aristóteles quer penetrar na estrutura mesma do ser, e o faz em diferentes lugares e com diferentes intenções em sentidos distintos. Neste livro das Categorias chega a precisar com bastante exatidão o que ele entende por estrutura do ser. Ele quer encontrar aqueles pontos de vista dos quais podemos considerar qualquer ser, o ser em geral, e pretende fixá-los conceptualmente. Mas como Aristóteles

está profundamente imbuído do postulado parmenídico da identidade entre o ser e o pensar, estes nossos pontos de vista, desde os quais podemos focalizar a contemplação do ser, aparecem-lhe imediata e indistintamente como propriedades objetivas do próprio ser. É assim que as categorias vão ser, para Aristóteles, tanto diretrizes do pensamento lógico como aspectos reais, embora gerais, de todo o ser em geral.

Vamos começar tomando as categorias no seu aspecto lógico. Se nos encontrarmos ante uma realidade, um ser, e nos perguntarmos quais são os diferentes pontos de vista nos quais podemos nos situar para dizer desse ser aquilo que é, então acharemos um certo número de modos, maneiras de predicar o ser, maneiras de atribuir ao sujeito um predicado. A primeira maneira de atribuir ao sujeito um predicado chama-a Aristóteles "substância". Já conhecemos este termo. A substância é a primeira categoria que ele enumera na sua lista: é o ponto de vista no qual nos situamos para dizer que algo "é": este é o homem, este é cavalo, este é peixe. Quando dizemos de algo que é isto ou aquilo, aquilo que é, então consideramos este algo como uma substância e o que dele dizemos isto é ele.

Mas não nos colocamos somente neste ponto de vista. Vem um segundo ponto de vista. De algo que é real podemos também predicar o muito e o pouco, podemos dizer de um homem que é grande ou pequeno; podemos dizer de um cavalo que é grande ou pequeno; de uma coleção de coisas que são muitas ou poucas. De sorte que temos aqui outro ponto de vista do qual focalizamos o ser e que Aristóteles chama a "quantidade".

Mas qualquer ser pode ser ainda focalizado de um terceiro ponto de vista. Depois de ter dito o que é e quanto é, ainda podemos dizer que é vermelho, verde, nobre, ignóbil, feio, bonito, Este é o ponto de vista que Aristóteles chama a "qualidade".

Logo consideramos os seres uns em relação aos outros. De um ser podemos predicar igualmente que é maior do que outro, menor do que outro, igual a outro. A este tipo de predicação chama Aristóteles "relação".

Podemos, ainda, ante um ser tentar determinar onde está, e dizer: está aqui ou lá, em Atenas. A este ponto de vista sobre qualquer ser chama Aristóteles "lugar".

Do mesmo modo temos o ponto de vista do "tempo". De um ser podemos predicar quando é, quando deixa de ser, quando foi. Podemos dizer que é agora e continua a ser ou que deixou de ser.

Outro ponto de vista é determinar em um ser aquilo que esse ser faz. Dizemos de um machado que é cortante; dizemos de uma semente que germina. A este ponto de vista chama Aristóteles "ação".

E, por último, de qualquer ser podemos também predicar, não o que ele é, mas o que ele padece, o que ele sofre; a árvore é cortada; o homem é morto. A esse ponto de vista chama Aristóteles "paixão".

Teremos, por conseguinte, esta lista de oito categorias que acabo de enumerar e que são: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, ação e paixão. Em certas passagens acrescenta mais duas que desaparecem em outras passagens, e que são a "posição", ou seja, dizer de um ser que está deitado, sentado, erguido etc, e o "estado" que quer dizer um ser que, por exemplo, está armado ou desarmado. Que está florescido ou sem florescer, seco ou úmido. Estas duas últimas devem ter produzido na mente de Aristóteles dificuldades de caráter metafísico e lógico, porque às vezes as suprime; e a tradicional lista das categorias que se encontra em qualquer história da filosofia restringe-se às oito que enumerei.

O problema proposto aqui por Aristóteles pela primeira vez é extraordinariamente interessante. É o problema da estrutura do ser. Já Aristóteles considera que esta estrutura do ser é, ao mesmo tempo, estrutura do pensar; quer dizer, que já Aristóteles dá às categorias um sentido ao mesmo tempo lógico e ontológico. Do ponto de vista lógico, chama-as predicáveis ou predicamentos: são os atributos mais gerais que se podem fazer na formação de juízos. Do ponto de vista ontológico considera-as como as formas elementares de todo ser, como aquelas formas que, impressas na matéria, constituem o mínimo de forma necessária para que o ser seja.

Essas duas concepções — a ontológica e lógica — fundem-se em Aristóteles; não adverte claramente que possam separar-se. não considera real, possível, que se cindam, e que as categorias sejam consideradas por uns como elementos primários da realidade e por outros como elementos primários do pensamento.

A lista oferece, sem dúvida, o flanco a um grande número de críticas. Lembrarei simplesmente que Kant lhe fez uma objeção de certa importância, mas que está inspirada, precisamente pelas idéias próprias que Kant tem das categorias. A objeção de Kant foi que as categorias de Aristóteles não estão deduzidas de um princípio geral do qual fossem extraídas metódicamente, mas estão numeradas ao acaso. Com efeito, estas categorias de Aristóteles não as deduz ele de nenhum princípio; o que faz é enumerá-las. Ele próprio se coloca, por assim dizer, na atitude intuitiva daquele que vai predicar algo acerca do ser e ele próprio vai sucessivamente situando-se nos distintos pontos de vista. A prova de que não são pontos de vista deduzidos é que tanto faz serem oito ou dez, faltando os últimos dois que às vezes põe e as vezes tira. Mas esta é uma censura que se deve poupar a Aristóteles, visto ser a primeira vez que se levanta no mundo este problema das categorias.

Outra censura, talvez não tão leviana como esta de Kant, é a que se poderia fazer a Aristóteles (e com efeito, também lhe foi feita muitas vezes) de que inclui entre as categorias a substância; não somente a inclui, como também lhe dá o primeiro lugar. A substância, todavia, não é uma categoria; a substância não é um ponto de vista de onde consideramos o ser, visto que a substância é o ser mesmo; é aquilo que consideramos de diferentes pontos de vista. Não é, pois, um ponto de vista sobre o ser, mas é o ser mesmo. Esta é, com efeito, uma falta em Aristóteles; porém é uma falta muito instrutiva, porque se vê que Aristóteles é guiado ao mesmo tempo pela idéia lógica e mitológica. E como aquilo que ele tenta determinar são as estruturas elementares do ser e do pensar, acha que a primeira coisa que de algo se pode dizer é aquilo que isso é: a substância. E então coloca a substância entre as categorias.

Este problema das categorias há de ser um dos que mais nos ocuparão nas lições próximas, porque é justamente a encruzilhada em que as teses metafísicas do realismo e do idealismo vão separar-se: o tese do realismo considerará sempre as categorias como elementos ontológicos do próprio ser, enquanto que o idealista considerará as categorias como unidades sintéticas do pensamento, quer dizer, do pensamento que constitui fora de si a noção do ser.

54. Estrutura da substância: forma e matéria, real e possível, ato e potência.

Mais interessante do que esta estrutura do ser em geral nas categorias aristotélicas é o estudo a que agora vamos entregar-nos da estrutura da própria substância. A substância é para Aristóteles aquilo que existe, porém não somente aquilo que existe, mas aquilo que existe em unidade indissolúvel com o que é, com sua essência, não somente com sua essência, mas com seus acidentes. De modo que a substância responde primeiramente à pergunta: quem existe? A resposta é: a substância. E responde também à pergunta: isso que existe, que é? A resposta é: é um copo, ou seja um objeto que tem esta forma, esta matéria, esta finalidade, estes caracteres etc, etc. De sorte que em toda substância há esta estrutura dual de existir e de consistir, de ser no sentido existencial e de ser no sentido essencial. E esse ser em ambos sentidos Aristóteles o decompõe no par de conceitos "forma" e "matéria". Mas não se pense, de modo algum, que a matéria corresponde à existência, e a forma corresponde à essência. Não. A matéria e a forma — é o que nos convém ir precisando — constituem o indivisível, porque se a dividirmos deixa de "ser", em qualquer sentido da palavra. A forma sem matéria "não é". É a idéia platônica, é a essência que Aristóteles quis trazer do céu das idéias platônicas, transcendentais à terra real das coisas existentes. A forma, pois, sem matéria não tem existencialidade. Mas a matéria também não pode carecer de forma. Não podemos conceber uma matéria sem forma.

De modo que estes dois conceitos de matéria e forma não podem dividir-se metafisicamente, porque perdem todo sentido ontológico, logo que os separamos, e a substância é

justamente a unidade de matéria e forma na existência individual. Por que digo existência individual? Porque para Aristóteles não há outra. Precisamente o erro platônico, segundo Aristóteles, consistiu em dar à forma, ou seja à essência, ou seja à idéia, existência. Todavia o geral não existe; o domem não existe. O que existe é este homem, Fulano, Pedro, Sócrates. O homem em geral, que é a essência do homem, é a forma que em cada homem individual se dá; mas o que existe é a união sintética de forma e matéria em "este" determinado homem, que é a substância.

O par de conceitos forma e matéria não pode, pois, cindir-se, antes na sua unidade representa exatamente a resposta mais pura à pergunta em que nós compendiamos a metafísica. Sem dúvida, a forma sem matéria, a essência, pode chegar a ser sujeito de um juízo. Podemos perguntar a nós mesmos: que é ser homem? e podemos responder: ser homem é isto, aquilo, ou outro; quer dizer, podemos tomar a humanidade, o humano, a essência do humano como sujeito de um juízo e predicar dele um certo número de predicados essenciais. Nesse sentido poderia considerar-se também a essência corrio substância, e Aristóteles algumas vezes faz assim, e a chama "substância segunda", terminologia que foi depois aproveitada por S. Tomás e da qual este fez um uso perfeitamente legítimo e muito profundo. Mas esta substância segunda não tem a existência metafísica plena. O que tem existência metafísica plena é a substância primeira, que sempre é individual.

Ao par de conceitos forma-matéria corresponde também em Aristóteles este outro par de conceitos: real e possível. Mas de maneira alguma o par de conceitos real-possível coincide exatamente com o par de conceitos forma-matéria, de modo que real seja forma e possível seja matéria. Não. Sem dúvida a matéria tem possibilidade e a forma imprime realidade. Mas a matéria não tem possibilidade senão enquanto recebe forma, é um possível possível, por assim dizer; é um possível que não é possível senão enquanto está de antemão apetecendo, olhando para a forma. E do mesmo modo o real não é real senão enquanto procede do possível. Em Aristóteles, o par de conceitos real e possível

tem, pois, um sentido lógico, predominantemente lógico. Do possível pode predicar-se, pois, uma coisa pelo menos: a não contradição. É muito pouco, mas enfim pode predicar-se isso do possível. Não é possível o contraditório.

No fundo dessa definição lógica da possibilidade está para Aristóteles a crença firme no postulado parmenídico, visto que esta ante-câmara do real, que é o possível, está desde já, sujeita à lei lógica da identidade do ser e do pensar.

Por último, há outro par de conceitos que também costuma corresponder aos dois pares anteriores, e é o de ato e potência. Mas também não corresponde exatamente. Sua coincidência também não é perfeita porque no par ato-potência Aristóteles sublinha principalis-simamente o aspecto dinâmico. Aristóteles chama "ato" ao resultado do advento ao ser; e chama "potência" à matéria, mas enquanto vai ser. A potência, pois, está com o ato na mesma relação que o possível com o real e a matéria com a forma. Mas a matéria com a forma está em uma relação estática, como contemplada desde a eternidade, metafísica. A possibilidade com a realidade está em uma relação lógica; a ausência de contradição define a possibilidade, e a transformação em substância define a realidade. Mas o par de conceitos ato-potência está em uma concepção ou intuição dinâmica, na gênese das coisas. Quando o que vemos na coisa não é o que a coisa é, e tampouco é o que da coisa pode predicar-se logicamente, mas seu advir, seu chegar a ser, sua gênese interna, então esses pares se qualificam mais propriamente de potência e de ato.

Desta maneira, e deste último ponto de vista, a substância de Aristóteles se nos apresenta sob três aspectos: primeiro, sob o aspecto ontológico, metafísico, como unidade existencial de forma e matéria; segundo, sob o aspecto lógico, como predicabilidade de um sujeito; e terceiro, sob um aspecto genético, como a atuação da potência. Este aspecto genético nos projeta a realidade, não como realidade, mas como "realização"; a substância, não como forma de uma matéria, mas como "formação"; o ato, não como um ato de uma potência, mas como "atuação". Este sentido dinâmico que a terminação em "ão" dá aos termos de forma, realidade e ato, convertendo-os em formação,

realização e atuação, oferece — creio eu — uma intuição muito profunda e muito exata daquilo que é o pensamento de Aristóteles, porque o pensamento de Aristóteles, é que cada coisa natural é o mesmo que uma coisa artificial. Assim como uma coisa artificial se explica inteiramente quando a vemos feita pelo artífice (o cântaro de barro feito pelo oleiro) e advém a ser em virtude da ação do artífice, e mais que uma coisa é uma "coisação", assim, do mesmo modo, todas as coisas do universo devem ser contempladas sob o aspecto da fabricação. Na realidade, a estrutura do ser e a estrutura da substância culminam em Aristóteles numa teoria da realização. Vamos ver agora em duas palavras quais são as estruturas dessa realização dinâmica.

55. As quatro causas.

A estrutura da realização em Aristóteles é a teoria das causas. Aristóteles distingue de cada coisa quatro causas: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. Chama Aristóteles "causa

material" aquilo de que é feita uma coisa. Chama "causa formal" aquilo que a coisa vai ser. Chama "causa eficiente" aquilo com o que é feita a coisa. E chama "causa final" aquilo para o qual é feita a coisa

Duas destas causas são fáceis de discernir, se olharmos bem: a material e a eficiente. A causa material é aquela de que é feita a coisa; a causa eficiente é aquela com que é feita a coisa. Os exemplos que ocorrem imediatamente à mente são sempre exemplos tomados das oficinas dos artífices: o barro, o mármore são a matéria da estátua, são aquilo de que é feita a estátua; são a causa material da estátua. Os palitos, os dedos do escultor, os movimentos que o escultor imprime ao barro, os golpes que dá com o cinzel e o martelo sobre o mármore, são a causa eficiente, aquilo com que, o instrumento com que é feita a coisa.

Mas não é tão fácil discernir as outras duas causas: a formal e a final. O próprio Aristóteles às vezes não as discerne muito bem. A causa final, dir-se-á, é bem clara: é o propósito que o artífice tem. Mas o propósito que o artífice tem, qual é? Se o propósito que o artífice tem é criar um objeto, o qual por sua vez sirva para algo, qual é o seu propósito? A criação do objeto ou aquilo para o qual o

objeto serve? Se for este último, poderemos recolocar a pergunta e dizer: aquilo para o que o objeto serve, é por sua vez o último fim que teve o artífice, ou não será senão um meio para outro fim ulterior? E teremos aqui uma progressão infinita como a que vimos na sucessão do ser necessário e do ser contingente. Mas podemos deter-nos e dizer: o propósito do artífice é a criação do objeto. Assim acontece, por exemplo, nas obras de arte, que não têm outra finalidade, senão a de ser o que são. E então, nesse caso, a causa final se confundiria com a causa formal. Porque, o que é a causa formal? É a idéia da coisa, a idéia da essência da coisa, a idéia daquilo que a coisa é, daquilo que antes que a coisa seja já está na mente do artífice, e o artífice, antes de que a matéria receba essa essência e se torne substância, tem a essência previamente pensada. Neste caso a causa final coincidiria com a causa formal; e assim acontece em Deus. Quando Deus pensa a essência das coisas como o artífice delas, esse pensamento é criador, e por isso as coisas são produtos do pensamento de Deus e fins que o pensamento se propôs. A causa final coincide aqui com a causa formal.

Esta estrutura da realização nos levou constantemente a exemplificar dentro da órbita, dentro do âmbito do artífice, do artesão. É que toda a concepção metafísica de Aristóteles está dominada por essa idéia de forma essencial e de finalidade. E no funda a substância, cada substância individual, é para Aristóteles o resultado, o produto de uma elaboração semelhante. Por isso a teoria da causalidade de Aristóteles constitui o pólo oposto da teoria da causalidade entre os modernos. Para os modernos, a causalidade é notação dos sucessos que acontecem ao longo do tempo no mundo, segundo leis regulares; mas para Aristóteles a causalidade não é notação da sucessão das coisas no tempo regularmente encadeadas umas às outras. Aristóteles não tem da causalidade a idéia que tem Hume. A causalidade, para ele, é a estrutura da realização no eterno, na eternidade, fora do tempo. Deus cria o mundo da mesma forma que um artífice faz sua obra; mas como Deus não está no tempo, cria sua obra somente pensando-a. Sua atividade é só pensar (pensar pensamentos), é esse "pensamento dos pensamentos". Assim Deus é a essência

exemplar das coisas realizadas neste mundo. Por isso a concepção aristotélica da causalidade é uma concepção genética interna da própria coisa, mas não é evolutiva no tempo, no sentido da sucessão, como o é para nós na física atual.

56. Inteligibilidade do mundo.

Em suma: para Aristóteles o mundo, este mundo em que vivemos, o mundo sensível das coisas tangíveis e visíveis, é ao mesmo tempo um mundo inteligível. As substâncias "são", existem, e além de ser e existir, são inteligíveis; nós podemos compreendê-las. E por que podemos compreendê-las? Podemos compreendê-las porque foram feitas, inteligentemente. Se não tivessem sido feitas racionalmente, inteligentemente, seriam para nós incompreensíveis. Por que são para nós compreensíveis? Pois porque têm e estão impregnadas de inteligibilidade. São inteligíveis porque seu ser se decompõe no ser puro e simples existencial e na essência inteligível, a velha idéia de Platão, que desceu do céu à terra para juntar-se com a existência e dar a substância.

Perdura vivo em Aristóteles o postulado parmenídico de que o ser é inteligível, de que o ser é idêntico ao pensar, de que entre o ser e o pensar não há diferença radical. Para Aristóteles também a natureza, o mundo, as coisas são inteligíveis. Podemos compreendê-las, quer dizer, conhecer suas essências. Concebemo-las metafisicamente, como impregnadas de inteligibilidade e essa impregnação se deve à sua origem inteligente; são obra de um Deus inteligente. Por isso Aristóteles necessitava que sua metafísica culminasse em teologia. A teologia de Aristóteles é a garantia da inteligibilidade do real. Sem Deus não compreenderíamos por que acaso são inteligíveis as coisas. As coisas são inteligíveis, nós as entendemos, as compreendemos, temos delas uma noção satisfatória e isso demonstra a existência de Deus porque do contrário se nós tivéssemos da coisa a inteligência e a compreensão e Deus não existisse, não se compreenderia como as coisas são em si mesmas inteligíveis. São porque Deus pôs nelas sua inteligência. Por isso Deus, de sua parte, é pura inteligência, puro pensamento, pensamento de si mesmo

que, ao pensar seus próprios pensamentos, põe nas coisas a inteligibilidade.

57. Teoria do conhecimento: conceito, juízo, raciocínio, Deus.

Desta maneira se nos apresenta o mundo de Aristóteles como um imenso, magnífico conjunto sistemático. O mundo está perfeitamente sistematizado; o mundo não deixa nenhum resquício a nada irracional, a nada incompreensível. Tudo nele é explicável por essência e por pensamento; todo ele está jorrando razão. É um magnífico conjunto sistemático de substâncias, cada uma das quais tem sua essência, e nós podemos conhecer essas substâncias e essas essências. Podemos "conhecer", quer dizer, que Aristóteles tem logo após a metafísica uma teoria do conhecimento que se ajusta perfeitamente a esta metafísica teleológica, finalista.

A teoria do conhecimento é de uma simplicidade extraordinária. Reflete essa mesma estrutura da substância. Para Aristóteles, conhecer significa duas coisas. Conhecer significa primeiramente formar conceitos, quer dizer, chegar a constituir em nossa mente um conjunto de notas características para cada uma das essências que se realizam na substância individual. Os processos de abstração e de generalização que sobre o material da percepção sensível realizamos conduzem-nos à formação de um arsenal de conceitos. Saber é ter muitos conceitos. Quem mais sabe é aquele que tem mais **logoi** na inteligência, na mente. Quanto mais tiver, mais saberá. Porém, conhecer significa, em segundo lugar, isto também: aplicar esses conceitos que formamos a cada coisa individual; colocar cada coisa individual sob o conceito, chegar à natureza, contemplar a substância, olhá-la e voltar logo para dentro de nós mesmos para procurar no arsenal de conceitos aquele conceito que se ajusta bem a essa singularíssima substância, e formular o juízo: este é cavalo. E acabou já o saber, porque o saber não consiste, como hoje para nós, em descobrir a lei da sucessão dos fenômenos no tempo. Não consiste em explicar por causas antecedentes no tempo, não; mas antes consiste em colocar cada substância sob seu conceito correspondente: primeiro, formando o conceito, e logo, aplicando-o. Em

terceiro lugar, conhecer significa embaralhar entre si esses diversos juízos em forma de raciocínios que nos permitam concluir, chegar à conclusão acerca de substâncias que não temos presente.

Desta maneira, e em sucessão ordenada, uma formação de conceitos, uma colocação dos indivíduos sob os conceitos e [raciocínios que nos permitam ver, determinar as substâncias que não temos na nossa experiência imediata, tal é o conhecimento em geral para Aristóteles. Como se vê, ajusta-se perfeitamente esta teoria do conhecimento a esta metafísica classificadora. O universo, para Aristóteles, é uma magnífica coleção sistemática de substâncias, ordenadamente classificadas como na história natural. Por isso quando se expõe a lógica de Aristóteles, inevitavelmente tem que se buscar os exemplos na história natural; é uma magna história natural. E todas essas substâncias magnificamente classificadas estão, ademais, hierarquizadas; umas são mais amplas do que outras; e todo esse conjunto magnífico culmina na idéia suprema de Deus, que é ao mesmo tempo causa primeira e fim último de toda a realidade do mundo e do universo. Porque Deus é causa primeira, visto que Ele é o ser necessário, fundamento de qualquer outro ser contingente, e porque Ele pensando pensamentos, é quem dá a cada ser contingente sua essência, sua forma. E então cada ser é como uma realização de idéias de Deus e todos os seres vão culminar nesse pensamento puro, nesse pensamento que é Deus.

O homem é um ser entre outros muitos que constituem o universo. Mas esse ser humano tem o privilégio sobre os demais seres de possuir uma faísca de pensamento, de partilhar da inteligência divina. Portanto, a finalidade do homem no mundo é clara: é realizar sua natureza; e o que constitui sua natureza, aquilo que distingue o homem de qualquer outro ser, é o pensamento. Por conseguinte, o homem deve pensar. A atividade própria do homem é pensar; o ato do homem, o ato humano por excelência é pensar. Não pensará o homem com a plenitude e a pureza, a grandeza e a totalidade com que pensa Deus; porque o homem não é Deus, e, por conseguinte, seu pensamento é imperfeito, comparado com o de Deus.

Imaginemos agora Santo Tomás esforçando-se com um afã ao mesmo tempo místico e filosófico para ter uma concepção, uma idéia de em que possa consistir a bem-aventurança dos bem-aventurados. Pois não fará outra coisa senão tomar do último capítulo da Ética a Nicômaco, de Aristóteles, a descrição da teoria, a descrição da contemplação. A teoria, a contemplação das essências, o pensamento, o conhecimento das essências e de Deus é a ocupação mais própria do homem. Está nesta terra limitado, constrangido pelas necessidades naturais, por aquilo que o homem tem de não homem, de animal, de pedra, de matéria. Mas Santo Tomás, quando tenta imaginar ou ver ou intuir em que deva consistir a bem-aventurança dos santos, não encontra outra atividade senão a mesma de Aristóteles: os santos são bem-aventurados porque contemplam a verdade, porque contemplam a Deus. Como Deus é pensamento puro, contemplam o pensamento puro e vivem eternamente nas zonas do puro pensar.

58. Influência de Aristóteles.

A influência que a filosofia de Aristóteles exerceu no mundo é algo extraordinário, algo formidável. Toda a antigüidade depois dele apossa-se da magnífica enciclopédia científica que constituem suas obras. Sua Metafísica, sua filosofia primeira, constitui também desde então a base do pensamento filosófico para todo o mundo, seja para aceitá-lo e desenvolvê-lo, seja às vezes para se opor a ele; porém sempre a oposição supõe uma aceitação, ainda que seja para combater.

Os árabes redescobriram Aristóteles e o transmitiram à filosofia escolástica. Santo Tomás desenvolve a filosofia de Aristóteles na forma mais monumental e perfeita que se conheceu no Ocidente. A partir de então não cessa de imperar nas escolas a filosofia de Aristóteles.

Na Renascença sofre um eclipse a influência da filosofia aristotélica. Novos conceitos, novas instituições, novas aspirações do saber humano se fazem valer nessa época. Porém e apesar de tudo, a influência de Aristóteles, embora diminuída, não cessa por completo. Encontramo-la muito

viva, muito profunda, em Leibniz; encontramos-a profundíssima, vivíssima, em Hegel, que às vezes chega a empregar a mesma terminologia que Aristóteles. Encontramos-la, por último, em nossos dias às vezes declarada, às vezes também existente embora não declarada. Assim, por exemplo, para não citar mais que dois elementos atuais da filosofia contemporânea, a técnica filosófica daqueles que têm técnica filosófica (essa mestria para analisar conceitos finamente, para estabelecer distinções, para conduzir as distinções certamente à finalidade que se persegue), essa técnica do trabalho filosófico pessoal não se adquire senão em contacto profundo com a filosofia de Aristóteles. Não há nada mais educativo que se aprofundar nos textos de Aristóteles, que são de uma dificuldade extraordinária, não porque Aristóteles seja obscuro, mas (seja dito entre parênteses) porque os textos estão mutilados, são notas dos alunos, apontamentos muito mal tomados e foram mal transmitidos pela tradição editorial. Pois não há nada mais educativo para a técnica filosófica do que a leitura de Aristóteles.

Mas, além da técnica filosófica, como já advertíamos nas lições anteriores consagradas ao método da filosofia, surge a distinção que vai abrindo caminho cada vez mais no pensamento atual, entre explicar por causa físico-mecânica e compreender por finalidade essencial. Pois essa distinção (confesse-se ou não) é aristotélica, ou, melhor dito, não é que a distinção seja aristotélica, mas é que agora sente de novo a filosofia a necessidade de restabelecer o tipo da inteligibilidade aristotélica, o tipo da inteligibilidade que consiste em que o todo precede às partes, em que se consideram as coisas e as essências como os fins, como os selos que dão caráter compreensível a uma coisa. E fenômenos como o aparecimento em psicologia da teoria da figura ou o aparecimento em biologia da teoria do neovitalismo, são fenômenos que no fundo, embora não se declare, embora não o saibam talvez os mesmos que propagam essas teses, revelam a influência de Aristóteles.

Não quisera terminar esta lição sobre Aristóteles sem fazer, por assim dizer, em poucas linhas, o balanço da metafísica realista. Dizia que a filosofia de Aristóteles representa o esforço máximo e melhor sucedido para estruturar em geral

uma concepção do universo de tipo realista. Pois bem: vamos extrair dessa metafísica realista (cujas etapas através do pensamento grego temos seguido, desde Parmênides até Aristóteles), as teses fundamentais de todo realismo, diferentes respostas dadas à pergunta: que existe? Primeira tese: existem as coisas. Segunda tese: existem as coisas como inteligíveis, quer dizer, que, além de ser, consistem; além de ser, são isto ou aquilo; têm uma essência e são inteligíveis. Terceira: existe a inteligência o pensamento, Deus. Quarta: o homem é uma das coisas que existem. Quinta: o homem é inteligente relativamente, quer dizer, participa da inteligência que existe. Sexta: o homem conhece que as coisas são e o que as coisas são. Sétima: a atividade suprema do homem consiste no conhecimento.

De uma ou outra forma, ocultas ou manifestas, implícitas ou explícitas, estas teses estão na raiz, na estrutura de toda filosofia realista. Estas teses constituem o realismo. Veremos numa próxima lição como chega a humanidade a adotar um princípio radicalmente oposto a este e como o novo ponto de vista produz uma série de esforços para estruturar-se e adotar forma sistemática, e todos esses esforços constituem a série da filosofia moderna. O Parmênides da filosofia moderna será Descartes.

9. O CLASSICISMO DE SÃO TOMÁS DE AQUINO

Lição IX

O CLASSICISMO EM FACE DO ROMANTISMO. — 60. SANTO TOMAS E ARISTÓTELES. — 61. DIFICULDADES DA ONTOLOGIA. — 62. A ANALOGIA DO SER. — 63. O

MANUEL GARCIA MORENTE

ABGÜMENTO ONTOLÓGICO. — 64. AS IDÉIAS E AS COISAS. — 65. ESPÍRITO DE OBJETIVIDADE. — 66. RAZÃO E REVELAÇÃO. — 67. FILOSOFIA E TEOLOGIA.

59. O classicismo em face do romantismo.

Santo Tomás é um grande filósofo, como Platão, Aristóteles, Descartes, Kant. Se por clássico se entende somente um elogio de grande magnitude, é claro que Santo Tomás o merece sobejamente. Mas eu entendo o adjetivo "clássico" não só, nem principalmente, como um elogio vago e geral, mas num sentido muito determinado e até mesmo concreto. A qualidade do clássico não denota somente bondade e excelência de um escritor ou pensador; denota, sobretudo, a meu entender, um modo especial do pensamento e do sentimento, uma determinada e precisa estrutura na maneira de ser do sistema filosófico de Santo Tomás. Qual é essa modalidade propriamente clássica? É o que vou tentar explicar nesta lição.

Clássico costuma, em geral, contrapor-se a romântico, e ambos adjetivos soem aplicar-se principalmente às obras literárias. É na história da literatura que encontramos períodos clássicos e românticos, poetas, dramaturgos, românticos e românticos. Todo mundo chama a Espronceda romântico e a Cervantes clássico. Os historiadores da literatura se esforçam, com diversa fortuna e variável clareza, para definir o que seja o classicismo e o romantismo. Na crítica literária os conceitos de clássico e romântico não têm, pois, um sentido simplesmente ponderativo ou encomiástico, mas encerram uma determinação mais precisamente fixada e concretizada. Todavia, por desgraça, esse sentido do termo "clássico" não é ainda, nem sequer na história literária, tão claro, preciso e definido como seria de desejar, sobretudo para aplicá-lo a temas de tanta determinação como os filosóficos, dos quais não de estar ausentes a imprecisão, a adivinhação sentimental, a infundada qualificação. Se, pois, queremos ver agora em que consiste o classicismo de Santo Tomás tomamos que começar por definir nitidamente esse termo, tirando-o das imprecisões literárias para dar-lhe um sentido estrito e inequívoco que possa ser aplicado como critério às matérias filosóficas diversas em diversos pensadores.

Seria muito longo e não pouco complicado expor aqui as razões que me levaram à definição que vou dar do clássico. Deixemo-las de lado, pois, e, abandonando para outro lugar e oportunidade o esclarecimento das vias que levam a esta definição, digamos simplesmente que o conceito do clássico pode reduzir-se a três notas características: primeira, predomínio da atenção ao diverso e diferencial sobre a atenção ao comum e geral; segunda, intuição das hierarquias dominantes nas distintas formas de realidade; e terceira, respeito à objetividade.

(1) Esta lição se origina das duas conferências proferidas pelo professor Garcia Morente, na Universidade de Valladolid, em 7 de março dos anos de 1940 e 1941.

Consideremos a primeira dessas três notas: predomínio da atenção ao diverso sobre a atenção ao comum e geral. As múltiplas coisas que constituem a realidade têm entre si diferenças e semelhanças; parecem-se muito umas com as outras e distinguem-se também umas das outras. Por isso podemos classificá-las e distribuí-las em gêneros e espécies. Por isso também podemos fixar nossa atenção no comum a muitas, no idêntico entre muitas e obter assim conhecimentos gerais. Como podemos, pelo contrário, fixar a atenção no próprio e peculiar de cada uma e obter assim conhecimentos particulares e individuais. Pois bem; haverá pessoas que se inclinam mais a prestar atenção ao que há de comum, de genérico, de idêntico entre muitas coisas; outras pessoas, pelo contrário, terão mais gosto e inclinação para o diferencial e próprio e peculiar de cada coisa ou de pequenos grupos de coisas. As primeiras são românticas; as segundas serão clássicas. O clássico possui um olhar agudo e penetrante para o tipo, o diferencial, o próprio. Ao contrário, o romântico procurará sob as diferenças o comum, o geral e idêntico. Na crítica literária costuma definir-se o clássico como a vontade resoluta de manter e marcar as diferenças entre os distintos gêneros literários; ao contrário, o romantismo mistura os gêneros, funde e confunde numa mistura indigesta o cômico com o trágico, o sério com o frívolo, o grave com o ridículo, o grande com o pequeno; afirmando que na realidade da vida tudo isto está unido, junto, fundido e confundido. O clássico, por sua vez, sustenta que se na vida tudo está de fato

misturado e fundido, todavia isso é muito diverso entre si, e o cômico não é o trágico, embora às vezes estejam realmente juntos, e o grave não é o ridículo, embora em ocasiões se encontrem muito próximos, e assim o clássico, respeitando o diferente mais que o comum, pretende refletir o que cada coisa é, mais que a vida geral em que cada coisa e o que é. Dentro de um instante veremos que também na filosofia há pensadores clássicos que quando contemplam a realidade se detêm no diferencial dela, nos seres reais mais que na realidade total e também filósofos românticos que acentuam preferentemente o idêntico e comum a todos os seres, a unidade absoluta do ser.

A segunda nota com que queremos definir o classicismo é a intuição das hierarquias dominantes nas diversas formas de realidade. Também aqui o romântico propende a apagar as diferenças de valor hierárquico.

O romântico considera que tudo tem o mesmo valor — muito ou nenhum; que não há coisas mais perfeitas e valiosas que outras; que não há valores superiores a outros, nem valores — nem valor — supremos; que tanto faz estar acima como abaixo, tanto faz mandar como obedecer; que todos somos iguais; que todos os seres valem o mesmo. Mas diante desta negação romântica das hierarquias entre coisas e valores, o clássico afirma, pelo contrário, a variedade de valor entre os seres; o clássico possui uma intuição muito aguda das diferenças hierárquicas, da distinta perfeição que as coisas têm, de seus distintos valores; o clássico reconhece que certos valores, por exemplo, os valores da utilidade, são inferiores aos da beleza, que estes por sua vez são inferiores aos da moralidade, e que todos se subordinam à supremacia dos valores religiosos, visto que Deus é o supremo valor.

A terceira nota característica no classicismo não é senão a consequência das duas anteriores. Chamá-la-íamos respeito à objetividade. O clássico é homem de pensamento e sentimento objetivos; não finge, não inventa a realidade, mas a acata e recebe respeitosamente; o clássico não projeta na realidade seus próprios gostos, seus próprios desejos, suas próprias vontades, sua própria fantasia, mas antes, respeitando a realidade, inclina-se diante dela, justamente porque percebe muito bem o peculiar e próprio

de cada coisa e as diferenças hierárquicas entre os valores próprios de cada coisa. Melhor que respeito chamaríamos humildade a essa atitude do clássico, que se rende e se entrega ante a objetividade do real. O clássico é pensador humilde, O romântico, pelo contrário, é pensador soberbo, que julga que o mundo é sua obra, obra do seu próprio pensamento, produto das leis íntimas do pensar humano, mundo racional, submetido ao eu pensante, que é como que o administrador supremo da razão. A humildade do clássico, pelo contrário, se afiança no seu objetivismo, na sua atitude reverente ante a realidade, tomando nota dela, conhecendo-a e descobrindo-a tal e como ela é, às vezes racional e inteligível, às vezes irracional e acessível tão-somente por vias que não são as do estrito pensamento científico.

60. Santo Tomás e Aristóteles.

Eis aqui, pois, as três notas principais que caracterizam o conceito do clássico. Quando digo, pois, que Santo Tomás de Aquino é filósofo clássico, não quero dizer que é um grande filósofo — isso já o sabemos — e a voz "clássico" não faz referência essencialmente à ponderação encomiástica. Quero dizer que é um pensador no qual as três notas características que acabo de assinalar como definidoras do classicismo se dão com plena realidade pessoal e mental e até de maneira verdadeiramente eminente. Tanto, que se poderia muito bem dizer de Santo Tomás que é o filósofo clássico por excelência.

Talvez Aristóteles pudesse aspirar a disputar-lhe nisso a primazia, porque também Aristóteles possui todas ou quase todas as virtudes do filósofo clássico. Mas há um ponto em que Santo Tomás leva vantagem a Aristóteles em classicismo. Porque no cume da concepção que Aristóteles desenvolve acerca da realidade total há uma espécie de vácuo ou deficiência; o conceito de Deus não é tão completo, tão perfeitamente desenhado e traçado como o conceito de Deus em Santo Tomás. É que Santo Tomás recebe e admite com clássica humildade o auxílio sobrenatural de uma fonte de conhecimento que Aristóteles necessariamente desconhecia, o auxílio sobrenatural da revelação. Esta falta, esta deficiência que há em Aristóteles no último ápice em que deveria rematar em perfeição seu

conhecimento da realidade, foi remediado pela revelação cristã, que se manifesta nesse sentido como fonte de conhecimento objetivo e complemento decisivo das informações que o homem por si mesmo e naturalmente é capaz de obter acerca das coisas. O cristianismo de Santo Tomás é, pois, o que eleva até o máximo seu classicismo fundamental.

61. Dificuldades da ontologia.

Mas quisera eu chegar a termos de maior precisão ainda em todas essas definições. Vou tentá-lo, e mesmo a troco de pedir agora um pouco desse esforço a que me referia no começo, vou levantar uns pequenos problemas que não são inteiramente fáceis, mas que vou procurar tornar o menos difíceis que me seja possível. Direi primeiramente que na filosofia, mais ainda que na literatura, é que deveriam ter aplicação imediata e bem fecunda, sem dúvida, os conceitos de clássico e romântico. Não se fez ainda no mundo — pelo menos eu não a conheço — nenhuma história da filosofia em que se tome em consideração esta distinção entre pensar romântico e pensar clássico para classificar e caracterizar os grandes pensadores. Mas poderia e até deveria fazer-se, porque romantismo e classicismo são modalidades de pensamento que nos problemas filosóficos se revelam com tanta e até com mais relevante forma que nas produções literárias ou artísticas. A objetividade do pensamento, a atenção às diferenças reais e às distintas hierarquias estimativas ou valorativas entre os seres, tocam, com efeito, em alguns problemas tão centrais e profundos da filosofia, que a atitude que se assuma nelas e acerca das mesmas imprime caráter indelével a todo o resto do sistema e marca com sinal inequívoco todos os demais pensamentos e conceitos. Estes problemas centrais de toda filosofia são os problemas ontológicos, ou seja os problemas que se referem ao ser. E é por serem problemas centrais e básicos que a posição e a atitude que cada filósofo adotar sobre eles terá necessariamente de repercutir em todo o resto do sistema. Pois bem; o problema do ser oferece uma dificuldade muito especial que consiste em que ser é o termo ou palavra que se refere a mais coisas. Porque é claro que se dizemos "homem", este termo se refere a muitos seres, mas deixa

fora muitos outros seres que não são homens. Se dizemos "corpo", também esta palavra se refere a muitos objetos, mas deixa fora também muitos outros; por exemplo, os objetos ideais e espirituais. Porém, se dizemos ser, este termo se refere a tudo absolutamente, sem deixar fora do seu âmbito de significação nada em absoluto; refere-se inclusive a Deus, que é ser, sem dúvida alguma. Pois bem; este termo "ser", tão amplo que não cabe imaginá-lo mais amplo, resulta extraordinariamente difícil de definir, de fixar, de determinar. Onde encontrará o filósofo as pinças adequadas para capturar e reter esse ser em geral? Porque essas pinças, esses conceitos instrumentais com que o filósofo poderia talvez definir o ser, seriam também eles seres, e o filósofo muito dificilmente evitaria o perigo do círculo vicioso, ou seja de cair no erro consistente em supor já dentro da definição mesma aquilo que se trata de definir. Por isso dizia que o problema do ser é enorme-mente difícil. Mas a dificuldade se eleva — se é possível — e se faz vertiginosa considerando que entre os seres figuram também as características diferenciais que os separam. Não somente os seres são seres, mas também são seres as diferenças entre os distintos seres, as notas próprias de cada ser. O problema ontológico deverá pois, tomar em conta tão graves e intrincadas dificuldades que quase parecem desafiar a capacidade intelectual do entendimento humano.

62. A analogia do ser.

Santo Tomás adverte e sublinha esta especialíssima dificuldade do problema do ser, e nos diz: o ser é um termo análogo, quer dizer, nem unívoco nem equívoco. "Unívocos" chamam os lógicos aos termos que designam sempre uma e a mesma coisa. São termos que, por assim dizer, não têm perda; significam sempre o mesmo e não há possibilidade de enganar-se, conhecendo-se o único significado que possuem. A palavra "homem", por exemplo, é termo unívoco, que designa sempre o mesmo ser, o mesmo objeto. "Equívocos" chamam em troca, os lógicos aos termos ou conceitos que têm duas ou mais significações completamente diversas, quer dizer, que se referem a dois ou mais objetos totalmente distintos entre si e heterogêneos. A palavra "gato", em espanhol, por exemplo,

significa umas vezes o conhecido animal doméstico e outras vezes o aparelho mecânico que serve para levantar peças grandes e pesadas (1). Entre "gato" no primeiro significado e "gato" no segundo não existe a menor semelhança, a menor relação, e embora a palavra que designa essas duas coisas heterogêneas seja a mesma fonética e ortograficamente falando, há na realidade como que duas palavras e dois conceitos distintos. "Análogos" chamam, por último, os lógicos aos termos ou conceitos que designam — como os equívocos — objetos distintos, mas não inteiramente diferentes, antes em parte semelhantes e em parte diferentes, ou seja termos cuja significação não varia senão em parte ao designar ora uns, ora outros objetos. A palavra "sano", em espanhol, não significa exatamente o mesmo dita do animal e dita do alimento, mas seu significado também não é inteiramente diferente; a "sanidad", em espanhol, de tal ou qual alimento não é objeto

idêntico à "sanidad" de tal ou qual animal, mas também não é objeto totalmente diverso.

(1) Este aparelho é o que em português chamamos «macaco» N. T.

Agora, sabendo já o que são termos unívocos, equívocos e análogos, perguntemo-nos com toda clareza: o ser é um termo unívoco, equívoco ou análogo? E a solução que radical e profundamente se der a este problema representará uma atitude ou posição tão fundamental, tão central na filosofia, que necessariamente terá que imprimir cará ter em todo o resto do sistema filosófico, até nas suas menores e mais longínquas ramificações. A atitude ante este problema do ser definirá, pois, todo o pensamento, toda a personalidade, todo o estilo de um filósofo. Com efeito: suponhamos que se adote a solução da univocidade do ser. Que quererá dizer então isso de que o ser é unívoco? Quererá dizer — lembremos nossa definição do termo "unívoco" — que o ser é conceito que designa sempre um e o mesmo objeto; quererá dizer que não existe mais que um ser e que todos os distintos seres são distintos somente em aparência, mas na realidade idênticos; quererá dizer que todas as diversidades da realidade são redutíveis a um só e único ser. A consequência imediata de tudo isto

será o que costuma0chamar-se monismo (do grego monos = um, único), que poderá ser monismo materialista, ou monismo idealista, ou panteísmo; em suma a teoria filosófica segundo a qual os seres múltiplos e aparentemente distintos são no fundo e na verdade aspectos de um e mesmo ser idêntico. Mas suponhamos, pelo contrário, que se tome o conceito do ser como equívoco. Que quererá dizer então isto de que o ser é equívoco? Quererá dizer, segundo nossa definição, que o ser é conceito que designa objetos totalmente diversos uns dos outros; quererá dizer que o ser em cada caso tem uma significação completamente diferente daquela que tem noutra caso. Mas esta posição inicial aonde levará? Levará evidentemente a reconhecer na realidade a multiplicidade variada de todos os seres; levará a distinguir positivamente todos os seres que há ou que existem, que são reais ou que são a realidade. Mas também levará diretamente ao cepticismo. Porque não havendo nada de comum entre os diversos seres da realidade, fica abolida a possibilidade do conhecimento, o qual sempre e necessariamente tem que recair — direta ou indiretamente — sobre o comum, o genérico, o idêntico de muitos seres.

Com efeito, a história da filosofia nos mostra notórios exemplares de sistemas nos quais essas duas posições com suas principais conseqüências estão perfeitamente realizadas. Temos a atitude dos monistas, idealistas ou materialistas, que sustentam a univocidade do ser. São os românticos da filosofia, os que somente têm olhos para o comum e idêntico dos seres e não percebem, não reconhecem o diferencial e diverso. Na antigüidade, por exemplo, Parmênides, Demócrito, na Idade Moderna, os idealistas ou panteístas, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel. Diante dessa estirpe de pensadores românticos encontramos o grupinho reduzido daqueles que se aferram à equivocidade do ser; para estes a palavra ou conceito de "ser", sendo equívoca, refere-se, cada vez que se pronuncia, a algo totalmente distinto, e muda inteiramente de sentido cada vez que se emprega. Para estes principalmente não pode haver conhecimento da ciência alguma.

São estes na Antigüidade Heráclito, os cépticos; na Idade Moderna Hume, e em certo sentido o filósofo francês, tão respeitável por outras razões, Bergson.

Já a filosofia antiga anterior a Aristóteles percebera com plena clareza as dificuldades inexplicáveis em que se enreda o pensamento se adota a atitude monista e romântica ou a atitude céptica de um pluralismo irracional. O esforço para achar uma nova atitude foi na realidade o que gerou na Grécia o pensamento filosófico clássico. Nem Parmênides, nem Heráclito, nem panteísmo, nem cepticismo. Sócrates inaugura um novo modo de pensar, que Platão aperfeiçoa e que Aristóteles leva à sua mais alta forma. O ser não é nem unívoco nem equívoco, é análogo. Que quer dizer, pois, analogia do ser? Quer dizer que o ser tem distintas significações; porém que são distintas não inteiramente, mas só em parte. O ser, diz Aristóteles, se diz de muitas maneiras; existem diversas modalidades de ser, embora sob todas elas permaneça a unidade do ser enquanto tal. Esta unidade do ser, isso que há de comum entre todos os seres, não os torna um só ser até o ponto de tornar unívoco o conceito de ser; mas também não torna cada um deles um objeto totalmente distinto dos demais até o ponto de estabelecer entre eles uma diferença total que conduziria à impossibilidade do conhecimento. Aristóteles fixou na Grécia as bases fundamentais de uma teoria da analogia do ser.

Foi, porém, Santo Tomás quem levou essa teoria à sua forma mais profunda e perfeita. Em Santo Tomás a noção de analogia do ser está elaborada com tanta profundidade e exatidão que ao cardeal Caietano, intérprete e comentador do Doutor Angélico, não resta outra tarefa que a de reduzir a terminologia ordenada, simples e breve, a teoria que desde então circula por todos os manuais de filosofia. E nessa posição tão nítida e precisa se documenta de modo exemplar o classicismo de Santo Tomás. O primeiro dos caracteres que enumerávamos de um escritor clássico, encontramos-lo em Santo Tomás levado a seu mais alto grau. A realidade, para ele, não é nem uma única estrutura ôntica nem uma infinita diversidade de objetos incognoscíveis, mas um sistema de modos de ser, que permitem ao intelecto chegar ao conhecimento do próprio

individual na base do comum específico e genérico. O olhar de Santo Tomás, passando sobre o estritamente individual nas coisas, busca o típico e comum a grandes grupos de seres, mas sem perder-se, como o romantismo filosófico, na infinita distância de uma intuição idealista que põe uma identidade absoluta em lugar da diversidade ordenada e inteligível.

63. O argumento ontológico.

Mas convirá muito a nosso propósito não permanecer neste plano de teses gerais. Vamos descer a algumas aplicações diretas do espírito clássico na filosofia de Santo Tomás. Desde já vamos vê-lo manter-se na perfeita medida e mesura clássica ao ocupar-se do problema 'fundamental de Deus. Santo Tomás aborda esse problema com uma coragem, que não tiveram seus antecessores, nem talvez seus sucessores, em toda a história do pensamento moderno. A coragem, a audácia intelectual — quando convém — é também um traço característico do espírito clássico em filosofia. Santo Tomás levanta corajosamente o problema de Deus desde as primeiras passagens da *Summa Theologica*. E verifica que, no seu tempo e até desde muito antes de seu tempo, existe nas mentes dos filósofos e nos livros de filosofia uma tese segundo a qual nós conhecemos a Deus imediatamente. Que significa isto de conhecer algo imediatamente? A palavra "imediato" tem em filosofia um sentido exato. Não é uma palavra vaga. Significa rigorosamente ausência de todo meio ou intermediário entre quem conhece e o conhecido. Conhecimento imediato é, pois, o conhecimento intuitivo; por exemplo, conhecimento no qual entre o sujeito cognoscente e a coisa conhecida não se interpõe o veículo ou meio de nenhum conceito geral, de nenhuma demonstração discursiva, de nenhum processo de prova ou de descoberta. Pois bem; repito que Santo Tomás se defronta com uma opinião bastante difundida no seu tempo e segundo a qual a Deus se conhece imediatamente. O argumento de Santo Anselmo é um bom exemplo dessa opinião. Consiste em partir da idéia de Deus, que eu — cada um de nós — tenho dentro de mim. Esse Deus em que agora penso, penso-o como um ser infinito, quer dizer, tão grande que não pode haver maior. Pois bem; esse ser por mim pensado tem que existir

necessariamente, diz Santo Anselmo, porque é evidente que estar na realidade e na idéia é mais do que estar somente na idéia; logo Deus existente na realidade é mais que Deus não existente ou existente somente na idéia. Este argumento que desde Santo Anselmo vem ressurgindo por toda a filosofia moderna, toma-o em conta Santo Tomás e o Crítica acerbamente, demonstrando sua invalidade. Por que carece de força probatória o argumento de Santo Anselmo? Santo Tomás coloca imediatamente o dedo na chaga. Carece de torça probatória porque supõe que o ser idéia e o ser existência são seres iguais, de idêntica estrutura; quantidades, em suma, que podem somar-se ou subtrair-se sem dificuldades. Mas somente as quantidades homogêneas podem somar-se ou subtrair-se. O argumento supõe, pois que a idéia de Deus e Deus realmente existente são quantidades homogêneas, adicionáveis. Pois bem; nessa suposição encontra-se — germinalmente — a hipótese primordial de que todo ser é igual a todo ser, quer dizer, a hipótese romântica da univocidade do ser. Mas esta hipótese é falsa e conduz ao idealismo e ao panteísmo. Supõe que nossas idéias e as coisas reais correspondentes às nossas idéias são seres de idêntica estrutura ôntica, e, portanto, permutáveis. Porém isto é — repitamo-lo — o erro fundamental do romantismo filosófico. Na realidade, uma coisa é a idéia e outra, perfeitamente distinta, a existência do objeto da idéia; uma coisa é aquilo que algo é e outra coisa é que esse algo exista. Eu posso dizer, por exemplo, aquilo que Rocinante é, embora Rocinante nem exista nem tenha existido. Confundir uma idéia com a existência do objeto correspondente a essa idéia, supõe naquele que faz isso a convicção de que entre a idéia e a coisa há perfeita homogeneidade de ser, de que o ser é unívoco. O idealismo é precisamente um modo romântico de filosofar, que identifica o ser da idéia com o ser da realidade existente e nega toda e qualquer diferença entre as estruturas primordiais do ser.

Exemplo típico de classicismo em filosofia é esta atitude de Santo Tomás diante do argumento de Santo Anselmo. Mas o espírito clássico do Doutor Angélico chega ainda a mais alto nível quando, inclinando-se sobre o argumento anselmiano, que acaba de refutar, esquadrinha aquilo que ainda pode

haver nele de verdadeiro e aproveitável. O profundo respeito de Santo Tomás à realidade — espiritual, ideal ou material —, aos mínimos e mais leves matizes da realidade, é tão diligente, que tudo quanto é, inclusive as idéias falsas, têm para ele um sentido. De algum ponto de vista, sem dúvida, pensa Santo Tomás, terá que ser aproveitável o argumento de Santo Anselmo. Algum ângulo visual haverá, sem dúvida, visto do qual o argumento de Santo Anselmo mostre alguma parcela de verdade. Não existe ocorrência ou pensamento humano que, em algum sentido, não seja verdadeiro. Santo Tomás é eclético, justamente porque seu filosofar é clássico. Urge reabilitar o ecletismo, do qual se burlam, com graça demasiado fácil, os românticos da filosofia, cegos para as infinitas variantes e nuances do real. Tem que se reabilitar o ecletismo pela simples razão de que a própria realidade é eclética. Se o argumento de Santo Anselmo é mau para estabelecer a existência de Deus, em compensação, é excelente e muito verdadeiro para estabelecer a natureza de Deus. Se já sabemos por alguma outra via que Deus existe e queremos conhecer sua natureza, então o argumento de Santo Anselmo nos ajuda poderosamente nisto. Porque então nos permite dizer de Deus que nele a essência e a existência se confundem, que seu ser consiste perfeitamente em existir, ou seja, que a existência em Deus não necessita uma causa própria e peculiar distinta da essência mesma de Deus. Eis como Santo Tomás, com admirável espírito de clássica ponderação e ecletismo, sabe aproveitar e incorporar tudo aquilo que há de bom e verdadeiro mesmo nas teses errôneas.

64. As idéias e as coisas.

É também o espírito do classicismo que inspira Santo Tomás em o Livro problema muito grave que a filosofia grega propôs e agitou, oferecendo ao pensamento humano os tipos de solução exemplares: o problema das relações entre as idéias e as coisas. Com efeito, o mundo se compõe de coisas, de objetos reais. Mas nós podemos até certo ponto conhecer estas coisas. Como? Pensando-as, pesquisando aquilo que são, determinando as essências delas, descobrindo as idéias delas. Depois de ter descoberto a idéia de uma coisa, de ter sua essência, de saber aquilo que

essa coisa é, dizemos que conhecemos essa coisa. Mas levanta-se então ante o filósofo o gravíssimo problema seguinte: essas idéias das coisas onde estão? Não se diga que essas idéias estão em mim, porque é bem evidente que, antes de adquirir eu ou descobrir eu a idéia de tal ou qual coisa, essa coisa era já o que é; existia já sua essência ou idéia, embora eu não a conhecesse. Das idéias eu me aposso no ato de conhecer. Mas onde estão, se as considero independentemente do ato de conhecer?

Só duas soluções são possíveis a este problema. Uma: dizer que as idéias estão nas próprias coisas. Outra: que as idéias estão fora das coisas. Neste segundo caso as idéias podem situar-se: ou em nenhuma parte — e esta é a solução de Platão, que nega localização às idéias no espaço e no tempo e as faz eternas realidades transcendentais — ou em alguma mente que, não podendo ser humana, teria que ser necessariamente a- divina — e esta é a solução dada por Santo Agostinho, que, como é bem sabido, sofreu profundamente a influência da filosofia platônica. A solução que considera as idéias como residentes nas coisas mesmas, foi a que descobriu Aristóteles; segundo ele, nós conhecemos partindo da percepção sensível das coisas, sobre a qual realizamos um trabalho de abstração, prescindindo do estritamente individual em cada coisa, para chegar, por depurações e por destilações sucessivas, até o conjunto das notas ou caracteres essenciais, até a essência, até aquilo que a coisa é, até a idéia.

Entre as duas soluções, a aristotélica de uma parte e a platônico-agostiniana de outra, abre-se um verdadeiro abismo que parece impossível preencher. A contradição das duas soluções chegou na época de Santo Tomás a apresentar caracteres de extraordinária agudeza e mesmo violência. Na época de Santo Tomás discutiam e combatiam os aristotélicos contra os platônico-agostinianos. E Santo Tomás viu-se desde logo na necessidade de tomar em conta o problema e escolher entre a solução aristotélica ou a solução platônico-agostiniana. Nesse transe, que fará o Santo Doutor? Em muitos casos, em quase todos os livros de história da filosofia, lê-se que Santo Tomás escolhe a solução aristotélica. Mas eu digo que isto é falso. Santo Tomás não escolhe a solução aristotélica. Então, a

platônico-agostiniana? Tampouco escolhe a platônico-agostiniana. Neste ponto Santo Tomás se conduz também como autêntico pensador clássico e rejeita o dilema: ou Aristóteles ou Platão-Santo Agostinho. Converte simplesmente a conjunção ou em e; e escolhe Aristóteles e Santo Agostinho. Toma as duas soluções; não uma das duas; porque não crê que em definitivo duas soluções sejam incompatíveis uma com a outra, mas que ambas têm seu fundamento, sua realidade, e sua verdade. As idéias estão nas coisas como diz Aristóteles. Mas também estão na mente de Deus, como diz Santo Agostinho. Não está a idéia da estátua na mente do escultor e também na própria estátua? Ou por acaso a estátua é informe? Não; a estátua não é informe. Toda realidade, toda coisa real é uma matéria que possui certa forma. Aristóteles colocou a idéia da coisa, como forma da coisa. Mas essa idéia que é forma da coisa, não está também, prévia e exemplarmente, na mente de Deus? Aristóteles, para explicar em que sentido a realidade da coisa contém a idéia da coisa, descobriu esta teoria da matéria e da forma como constituintes de toda realidade substancial. Mas esta teoria aristotélica não é nem de longe incompatível com a de Santo Agostinho, que coloca as idéias na mente de Deus. Não se pode ser em filosofia exclusivista e parcial. Não é possível deixar de aceitar a alternativa. Nosso pensamento deve ser amplo, complexo, matizado, eclético; em suma, clássico; porque assim é a própria realidade eclética, matizada, complexa e vasta. O ser não é unívoco, nem equívoco; o ser é análogo, quer dizer, diverso e, todavia, uno.

65. Espírito de objetividade.

O traço de espírito clássico, que informa com estilo peculiar toda a filosofia de Santo Tomás, poderia ser encontrado também em muitas outras teorias do sistema elaborado pelo Santo Doutor. Constantemente ao estudá-lo perceberíamos o inalterável respeito às hierarquias do real, a inalterável submissão à objetividade mais estrita; todos os caracteres, em suma, que qualificam de clássica uma filosofia e a mantêm sempre aberta a todos os ensinamentos que Deus e as coisas nos enviam. Porque dois caminhos se oferecem agora ante o filósofo: ou considerar que na verdade o pensamento se ajusta ao

objeto, ou considerar que o objeto se ajusta ao pensamento. No primeiro caso temos esse tipo de filosofia que poderíamos chamar aberta. Aristóteles e Santo Tomás são, sem dúvida, os representantes mais perfeitos desta maneira de filosofar. No segundo caso temos o tipo de filosofia que cabe chamar fechada, e cujos expoentes mais ilustres são talvez Descartes e Kant. A filosofia aberta começa pela realidade, pelo ser, e trata de fixar em conhecimentos verdadeiros a estrutura própria da realidade, destas e aquelas realidades, de toda a realidade em geral e daquela realidade que é fonte e origem de toda realidade. A filosofia aberta é, pois, em termos gerais realista; procura ajustar o pensamento ao ser; está sempre atenta a submeter a razão às exigências do objeto. É objetiva no amplo sentido da palavra; quer dizer, submissa humildemente às modalidades do objeto puro. Pelo contrário, as filosofias fechadas seguem o caminho diametralmente oposto. Começam pelo eu cognoscente; analisam depois o ato racional de conhecer; fixam as estruturas próprias do pensamento e logo depois transferem ao objeto essas estruturas do sujeito e reduzem o ser que é a simples termo do eu que conhece. Para essas filosofias fechadas o objeto não é mais que um produto, por assim dizer, do sujeito; de sorte que tudo isto que chamamos a realidade fica aprisionado dentro das modalidades e condições em que funciona o pensamento racional puro. O nome de idealismo não encaixa mal nessa maneira de filosofar, na qual a realidade se reduz à condição de simples idéia.

Das filosofias abertas, objetivas, sem preconceitos, o exemplo melhor sucedido é sem dúvida a filosofia de Santo Tomás. Pela sua própria índole e essência, o realismo do Doutor Angélico oferece entrada franca no seu vasto seio a todos os modos de saber que sejam exigidos pela estrutura própria do objeto conhecido. Será experimental nas ciências positivas da natureza material; analítico nas ciências matemáticas dos objetos ideais; racional na pesquisa ontológica do ser puro; crítico e psicológico na história dos acontecimentos humanos; de autoridade na ciência teológica da revelação divina. No realismo, a fé, a razão, a crítica, a análise, a observação, a experimentação, são vias

e métodos igualmente legítimos que nos proporcionam conhecimentos verdadeiros da realidade quando se adaptam convenientemente às estruturas ônticas do objeto estudado. A unidade da verdade.

Firmada sobre a unidade do ser, não somente não sofre detrimento, mas ao contrário se afirma e enaltece com a diversidade harmônica dos modos humanos de conhecer. A filosofia de Santo Tomás aceita todas essas modalidades de conhecimento e as faz convergir todas na síntese total do saber.

66. Razão e Revelação.

Agora se apresenta, porém, com singular agudeza o problema final de toda a filosofia. Como alcançar esse conhecimento da verdade primeira ou ser primeiro? Que meios temos para chegar a essa sabedoria suprema ou esse conhecimento de Deus?

Resposta de Santo Tomás: temos antes de mais nada a razão. Com a razão podemos, sem dúvida, avançar muito na sabedoria metafísica acerca de Deus. Podemos, por exemplo, conhecer que Deus existe, que Deus é um, simples, infinito, e outras verdades semelhantes. Pois bem: nem tudo o que sabemos acerca de Deus o sabemos pela via da razão natural. Também temos sobre Deus conhecimentos "que excedem toda faculdade de razão humana". São os conhecimentos que Deus mesmo nos deu de si próprio na sua revelação. A situação de fato é, pois, a seguinte: "conhecemos algo" de Deus por razão natural; "não conhecemos tudo" de Deus por razão natural; "conhecemos algo" de Deus por revelação.

Que a razão natural seja insuficiente para nos proporcionar um conhecimento completo e perfeito de Deus, é coisa que resulta clara e patente se consideramos o mecanismo dos conhecimentos humanos. Com efeito, o intelecto humano está unido à matéria; para conhecer necessita tomar como ponto de partida a realidade sensível, e, sobre os dados dos sentidos realizar a inteligência da forma essencial. Sem dúvida nosso intelecto, baseando-se nos dados da experiência sensível, pode inferir que Deus existe; mas não pode inferir o que Deus é. Sem dúvida, uma vez estabelecida a existência de Deus, nossa razão pode formar

algum conceito dele; mas necessariamente há de ser um conceito negativo e "analógico", obtido estendendo à essência de Deus negativa e analógicamente os conceitos das essências das coisas sensíveis. De maneira alguma está o intelecto humano capacitado para contemplar diretamente a essência mesma de Deus, já que Deus, substância totalmente espiritual, não oferece aos nossos sentidos base alguma sensível da qual o intelecto possa extrair a essência inteligível. O que ulteriormente sabemos de Deus, sabemo-lo, pois, por outra via que não é a razão natural. Sabemo-lo por revelação, sabemo-lo pela fé.

A conveniência de que as verdades da fé venham complementar as aquisições da razão natural não se baseia, todavia, somente na maior riqueza de conhecimentos que este divino auxílio nos outorga. Há outros dois fundamentos, segundo Santo Tomás, que abonam também a conveniência da revelação e, portanto, da fé. O primeiro se encontra no fim supremo da salvação do homem. Para salvar-se necessita o homem conhecer seu fim e condicionar a ele seu comportamento. Era, pois, conveniente que Deus revelasse ao homem certas verdades superiores à razão para que o homem, conhecendo-as, pudesse organizar e orientar convenientemente sua vida para a eterna salvação. O segundo fundamento que justifica a revelação é: que o exercício mesmo da fé reage sobre a razão aperfeiçoando-a e dando o remate mais adequado à atividade humana. Convém ao homem saber que há, acima da sua razão limitada, essências que a razão sozinha não pode conhecer. Convém ao latente orgulho da alma racional o perpétuo exercício de humildade a que o obriga a fé. Convém que o homem não caia na tentação de medir a grandeza de Deus pelo nível raso de sua pobre razão.

Assim, pois, a fé é o complemento, o aperfeiçoamento da razão. Em rigor, a razão e a fé não deveriam se sobrepor nunca. Porque de um e mesmo objeto não podemos ter ao mesmo tempo conhecimento de fé e conhecimento de razão. Se sabemos algo por fé, não sabemos por razão. Se sabemos algo por razão, não o sabemos por fé. A razão demonstrativa e a ciência certa de algo exclui a fé. E, reciprocamente, quando de algo temos crença por fé é que

não podemos prová-lo nem demonstrá-lo. "É impossível — diz Santo Tomás — que de uma e mesma coisa haja fé e ciência." Justamente porque a razão e a fé são complementares é que se excluem em um e mesmo objeto. Mas o rigor desse princípio recebe na aplicação prática paliativos e emendas oportunas. De fato, muitas verdades que em si mesmas são de razão encontram-se em nós como de fé e são por nós cridas mais do que conhecidas demonstrativamente. Assim acontece quando damos crédito cego aos cientistas nas disciplinas que ignoramos. De outra parte, existem demonstrações racionais que são difíceis de estabelecer e em cujo transcurso pode de fato fraquejar a inteligência, dando entrada sub-repticiamente ao erro. Que isto aconteça com efeito muitas vezes, demonstram-no as disputas e as discussões entre os sábios. É, pois, impossível e seria demais inconveniente levar ao extremo rigor o princípio da exclusão' recíproca da razão e da fé. Sem dúvida a razão e a fé se completam, e, portanto, não devem se sobrepor. Mas em muitos casos — por exemplo, em todos os casos de ignorância ou de incapacidade pessoal — a fé substitui com vantagem à razão; e a Providência age sabiamente propondo à fé das multidões humanas certas verdades que em si mesmas, e talvez para algumas inteligências mais sutis, poderiam ser acessíveis à demonstração racional.

67. Filosofia e Teologia.

Sem confundir-se nunca, a razão e a fé podem compenetrar-se e ajustar-se mutuamente. A filosofia e a teologia de Santo Tomás são exemplos admiráveis desta mútua compenetração e ajuda, que jamais degenera em confusão das duas ordens. A filosofia pode muito bem desempenhar sua função própria na teologia. As verdades da fé ser vem, de sua parte, para iluminar os caminhos do pensar filosófico. Mas sempre a fé e a razão procedem segundo sua própria e peculiar modalidade.

Na teologia, a filosofia não se excederá tentando a demonstração das verdades reveladas, que ultrapassam todo o poder da razão humana. Isso seria contrário ao bom método e ademais constituiria uma imprudência notória, gravemente prejudicial para a própria fé. Mas a filosofia poderá e deverá "declarar" a fé, explicá-la, rodeá-la de

comparações e preparações racionais. Elaborará os conceitos necessários que, a modo de instrumentos mentais, sirvam para captar e reter melhor no espírito as verdades da fé. Mais ainda: visto que entre a fé do teólogo e a razão do filósofo não pode haver discrepância, a filosofia deverá ter por axioma certo que toda suposta demonstração racional da falsidade de um artigo de fé há de ser necessariamente falsa e sofisticada; e ao filósofo tocará demonstrá-lo, abrindo assim campo livre para a vigência indiscutível do dogma.

De sua parte a filosofia não pode senão lucrar no contacto e fraternidade com a teologia. Da teologia tirará a filosofia indicações preciosas para seu propósito. Por exemplo: de antemão saberá o filósofo crente que certas teses filosóficas têm que ser necessariamente falsas: todas aquelas teses que, de um modo ou de outro, resultem incompatíveis com os dogmas da fé. E esta iluminação orientadora da fé o guiará através dos problemas racionais e lhe indicará as questões em que o esforço do seu intelecto deva firmar-se com maior afinco.

Mas mesmo nos momentos de mais íntima colaboração e compenetração a razão e a fé conservam sempre seus caracteres próprios e diferenciais, mantendo intacta a mútua independência. O filósofo demonstra por razões evidentes. O teólogo, pelo contrário, apela sempre, como fonte indiscutível, à autoridade suprema da revelação divina. E até tal ponto acentua Santo Tomás a distinção radical entre esses dois modos de conhecimento, entre o método racional da filosofia e o método de autoridade da teologia, que chega a declarar entre ambas as ciências, uma diferença de gênero. Sem reservas de nenhuma espécie, com plena consciência da profunda novidade que esta concepção implica, Santo Tomás proclama e realiza rigorosamente a distinção e, ao mesmo tempo, a unidade da razão e da fé. Sua filosofia é filosofia e nada mais que filosofia. Ou, como costuma dizer-se hoje, filosofia pura. Nada de piedosas fraudes. Nem o menor elemento de suas demonstrações racionais está torcido ou inibido ou exaltado pela preocupação de acomodá-lo. A filosofia de Santo Tomás pode apresentar-se na história do pensamento humano como modelo perfeito de objetividade racional.

Não há nela nem rastro dessas habilidades habituais nos virtuosos do pensamento, que sabem às vezes com singular mestria pôr o raciocínio ao serviço de uma causa alheia à pura verdade. Quase me atreveria a dizer que a filosofia de Santo Tomás não é, na sua intenção, filosofia cristã. É filosofia verdadeira e, por isso, resulta cristã. Porque todo o trabalho intelectual do Santo Doutor se funda precisamente na convicção de que o melhor serviço que a filosofia pode prestar à religião consiste em desenvolver-se como exclusiva e autêntica filosofia. A verdade pura do pensar puro não pode senão conduzir em linha reta à verdade santa da crença religiosa. Por isso no sistema de Santo Tomás fraternizam de maneira quase miraculosa a profundidade com a singeleza; e o acordo das verdades racionais com as verdades da fé se produz de modo tão natural e evidente que se diria o encaixe e união das duas metades do mesmo todo.

A unidade objetiva da verdade é a base sobre que se funda a harmonia entre a fé e a razão. A verdade racional e a verdade da fé não podem contradizer-se. O único contrário da verdade é a falsidade. Um só e mesmo Deus é o autor de nossa razão e o autor da revelação. Necessariamente, portanto, hão de coincidir a revelação e a razão que procedem da absoluta verdade de Deus. A fé sabe o que sabe por aceitação reverencial da autoridade divina. A razão sabe o que sabe por própria atividade inteligente. Porém, ambos os saberes são verdades e não podem contradizer-se, porque os princípios do raciocínio foram postos em nós por Deus, que é o mesmo autor da revelação recebida pela fé. A verdade de uma afirmação consiste na concordância daquilo que se diz com aquilo que é, não no modo ou método pelo qual chegamos a tal afirmação. Uma ocorrência fortuita, um pensamento infundado, asseverações de um demente, podem ser verdadeiros se o pensado ou asseverado concorda com o ser do pensado ou asseverado, embora sua procedência resulte inexplicável ou incompreensível. É possível acertar por casualidade. Sem dúvida nas coisas humanas e mundanas a garantia do acerto ou da verdade deve ser exigida em forma de provas e demonstrações, que nos convençam de que o pensado ou o falado coincide com o objeto a que se refere. Mas se o

objeto está fora do alcance de nossa faculdade de comprovar e demonstrar, e se, de outra parte, a afirmação vem acompanhada de evidentes sinais que a indicam como de procedência divina, então é possível e conveniente e necessário recebê-la por verdadeira, embora não possamos humana e racionalmente comprová-la e demonstrá-la. E em todo caso, podemos estar bem certos é que entre essas afirmações recebidas pela fé e as que a razão natural elabora, não pode haver contradição alguma. A realidade é uma. Deus é um. A verdade é uma. A concordância entre a fé e a razão se funda em último extremo sobre o postulado da unidade do ser e da verdade em Deus.

10.A ORIGEM DO IDEALISMO

Lição X

68. O CONHECIMENTO E A VERDADE NO REALISMO. — 69. CRISE HISTÓRICA AO LIMAR DA IDADE MODERNA. — 70. NECESSIDADE DE COLOCAR DE NOVO OS PROBLEMAS. — 71. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO SE ANTEPÕE AO METAFÍSICO. — 72. A DÚVIDA COMO MÉTODO. — 73. EXISTÊNCIA INDUBITÁVEL DO PENSAMENTO. — 74. TRÂNSITO DO EU ÀS COISAS.

68. O conhecimento e a verdade no realismo.

Uma das etapas de nossa excursão pelo campo da filosofia terminou em lição anterior.

Entráramos no campo da filosofia pelo caminho da metafísica.. Havíamos formulado a pergunta fundamental da metafísica, que é a pergunta: que existe? quem existe? e tropeçáramos logo depois com a resposta que o espírito humano dá espontânea, naturalmente, a essa pergunta. Esta resposta está contida na metafísica realista, no realismo. Quem existe? Pois existem as coisas, o mundo das coisas e eu entre elas. Víamos que essa resposta dada pelo realismo implica em que o mundo é o que existe; o conjunto de todos os seres de todas as substâncias; que essas substâncias, esses seres que existem estão também eles impregnados de inteligibilidade: são, e além de ser, têm essência; são, e são inteligíveis.

A relação em que nos encontramos com esse mundo de coisas impregnadas de inteligibilidade é uma relação de conhecimento. Nós conhecemos essas coisas. Para conhecê-las, começamos formando conceitos delas; noções, que reproduzem as essências das coisas. Ao formarmos um conceito de uma coisa, já estamos armados para seguir

pelo mundo, e, cada vez que encontrarmos essa coisa, ter pronto em nossa mente o conceito que lhe corresponde; e então formular juízos de conhecimento que nos permitam dizer: isto é tal coisa.

Nada, pois, surpreende ao sábio, cuja mente está bem provida de conceitos. Saber, para o realista, consiste em ter na mente uma coleção, a mais variada, vasta e rica possível, de conceitos, que lhe permitam caminhar pelo mundo entre as realidades, sem nunca se sentir surpreendido: porque cada vez que encontrar algo, se for verdadeiramente sábio, terá na sua mente o conceito correspondente. Se encontrar algo que não conhece, aproximar-se-á mais, olhará mais atentamente; e, ou com a maior proximidade saberá encontrar finalmente o conceito que lhe corresponde ou formará dessa coisa nova, dessa substância nova que tem diante de si, um conceito novo, e aumentará com isso o cabedal do seu saber.

O conhecimento, pois, reflete na mente a mesmíssima realidade. O conhecimento, para o realista, é isso: reflexo; e dessa maneira entre o pensamento de quem pensa e a realidade não existe discrepância alguma. O pensamento é verdadeiro; e isto quer dizer que entre ele e a coisa — objeto do pensamento — existe uma perfeita adequação. A verdade se define, no realismo, pela adequação entre o pensamento e a coisa. Essa adequação, como foi conseguida? Foi conseguida mediante a reta formação dos conceitos. O trato contínuo em nossa vida com as coisas faz com que a mente forme os conceitos. Se esses conceitos estão bem formados, se foram formados como é devido, então refletem exatamente a realidade; são perfeitamente adequados à realidade. Se não estão bem formados esses conceitos, é necessário corrigi-los.

A evolução, o próprio processo do pensamento realista, é uma correção contínua dos conceitos que formaram a metafísica de Parmênides. Parmênides faz a primeira tentativa de formação de conceitos capazes de refletir a realidade. Essa primeira tentativa é depois aperfeiçoada, superada em perfeição por Platão. Mas por sua vez o sistema de conceitos platônicos é, em terceiro lugar, aperfeiçoado por Aristóteles, o qual chega já a uma ramificação, individualização dos conceitos, capazes pela

sua flexibilidade de reproduzir da maneira mais exata as raízes da realidade mesma. Assim a dialética, a discussão entre conceitos mal formados e conceitos melhor formados, é o método da metafísica realista. E na sucessão histórica, que parte de Parmênides e chega a Aristóteles, encontramos um magnífico exemplo dessa dialética dos conceitos, na qual se tenta reproduzir fielmente a articulação mesma da realidade.

No fundo de todo este processo encontramos sempre a mesma hipótese, ou, melhor dito, o mesmo postulado fundamental, a saber: que as coisas são inteligíveis; que as coisas são as que têm no seu próprio ser a essência, a qual é acessível ao pensamento, porque o pensamento se ajusta, coincide perfeitamente com elas. A inelegibilidade das coisas mesmas é, pois, um dos postulados essenciais do realismo. E tendo chegado já em Aristóteles o realismo a essa forma flexível, ramificada, cheia de individualização concreta, é este o momento no qual o realismo desenvolve o máximo de suas possibilidades e adota a forma mais perfeita que dele se conhece na história. A partir deste momento o realismo se apossa completamente dos espíritos, de modo tanto mais fácil quanto a propensão natural do homem coincide com a hipótese fundamental do realismo. A propensão natural do homem é a de responder à pergunta metafísica indicando as substâncias individuais, cujo conjunto constitui o universo; e assinalando-as não somente no sentido de dizer que existem mas também no sentido de expressar o que são, aquilo que são, sua essência, além de sua existência. Assim, pois, o homem espontâneo e natural é aristotélico; e se o homem é aristotélico, espontânea e naturalmente, nada tem de estranho o espetáculo que nos dá a História e que consiste em que, a partir de Aristóteles, pouco a pouco, a concepção metafísica aristotélica do mundo e da vida vai se enraizando cada vez mais nos espíritos e nas almas, até tornar-se uma crença; uma crença que atinge o fundo mesmo do intelecto, o fundo mesmo da alma individual. E assim, durante séculos e séculos, a filosofia sustentou-se nessa crença no realismo.

69. Crise histórica ao limiar da Idade Moderna.

Mas chega um momento na história do pensamento humano em que a crença no realismo aristotélico começa a sofrer desgaste. Para compreender a nova concepção filosófica que vai substituir o realismo aristotélico não temos mais solução que relembrar a história.

A crença aristotélica sofre depreciação a partir do século XV, e esse desgaste vai sendo cada vez maior. Os alicerces do aristotelismo vão sendo sapados cada vez mais pelas minas que os fatos históricos e as descobertas particulares representam para o movimento do pensamento humano. Esses fatos históricos são principalmente três.

Em primeiro lugar, a destruição da unidade religiosa, as guerras de religião, o advento do protestantismo. As lutas entre os homens por distintos credos religiosos fazem cambalear a fé em uma verdade única que unisse a todos os participantes na cristandade. O fato histórico das guerras de religião é, ao mesmo tempo, como todo fato histórico, sintoma de uma mudança de atitude nos espíritos e causa de que essa mudança de atitude se torne cada vez mais consciente e clara, mais profundamente visível aos olhos do homem daqueles tempos.

Mas, além das guerras de religião que destroem a crença na unidade ou na unicidade da verdade, outros fatos históricos contribuem notavelmente a desgastar a crença na metafísica aristotélica. Estes fatos são: em primeiro lugar, a descoberta da terra, e em segundo lugar, a descoberta do céu. Os homens descobrem a terra. Pela primeira vez se dão conta do que é a terra; pela primeira vez um homem dá a volta ao mundo e demonstra pelo fato a redondeza do planeta. Isto muda por completo a imagem que se tinha da realidade terrestre. Essa mudança radical na imagem que se tinha da realidade terrestre, abala toda a física de Aristóteles. Este abalo é gravíssimo, porque o abalo numa parte do edifício arrasta facilmente o resto.

Mas, além de ter descoberto a terra, o homem do século XVI descobre o céu. O novo sistema planetário, que Kepler e Copérnico desenvolvem, muda também por completo a idéia que os homens tinham dos astros e de sua relação com a terra. A terra deixa já de ser o centro do universo, deixa de conter em si o máximo de preeminência

antropomórfica; a terra agora é um planeta, e não dos maiores, com uma trajetória; é um grão de areia perdido na imensidade' dos espaços infinitos. O sistema solar é um dos tantos sistemas de que se compõe a imensidade do céu; e a terra neste sistema solar ocupa um lugar secundário, periférico, que não é, nem de longe, a posição central única e privilegiada que os antigos e Aristóteles lhe outorgavam. Aí está outro fato que profundamente abala os alicerces da ciência aristotélica.

Estes fatos históricos — as guerras de religião, a descoberta da redondeza do planeta, a descoberta da posição da terra no universo astronômico — são outros tantos golpes terríveis a ciência de Aristóteles. Este sistema de conceitos que se ajustam perfeitamente à realidade; esse sistema classificativo de conceitos que respondem às hierarquias das essências, começa a rachar-se. Por todos os lados propaga-se a dúvida; discute-se; não se crê já nele; perdeu-se a crença nele. Neste momento se pode dizer que o saber humano entra na crise mais profunda que conheceu. Dessa crise nasce uma posição completamente nova da filosofia. É este um exemplo dos mais notáveis, que faz compreender da maneira mais patente a historicidade do pensamento humano. O pensamento humano, longe de ser algo que em eternidade e fora do tempo subsista sempre igual a si mesmo, funcionando nas mesmas condições e capaz das mesmas proezas, está radical e essencialmente condicionado pelo tempo e pela História. O pensamento humano não produz qualquer coisa em qualquer momento e em qualquer lugar, mas nasce, surge numa mente concreta, num homem de carne e osso, num indivíduo, o qual vive numa época determinada e pensa num lugar determinado; e este pensamento vem condicionado essencialmente por todo o passado que pressiona sobre a mente na qual se está destilando.

70. Necessidade de colocar de novo os problemas.

Quando no século XVI e começo do século XVII, o desconcerto científico e filosófico chega a termos tais que torna absolutamente preciso colocar de novo os principais problemas da filosofia, o pensamento que os recoloca não está já nas mesmas condições em que estava Parmênides. Transcorreram vinte séculos desde então, e estes séculos

que transcorreram não transcorreram em vão, mas antes, acumulando-se o tesouro das experiências e das teorias filosóficas do passado, esse tesouro pressiona sobre o presente para que o pensamento que quer despertar nesse presente não possa estar, não esteja de fato, nas mesmas condições em que estava na época de Parmênides. Ao tempo de Parmênides a filosofia nasce, a filosofia pensa pela primeira vez, a filosofia não tem um passado no qual apoiar-se e ao qual depender, mas é livre dos vínculos da História. Faz o que pode, o que de si mesmo dá o pensamento humano. Parmênides se encontra virgem; encontra problemas virgens, problemas que não foram antes dele abordados por ninguém, e, portanto, cujas soluções inexistentes não podem de modo algum pressionar ou condicionar a direção do seu próprio pensamento. Parmênides encontra-se com a descoberta (feita pelos Pitagóricos e pelos geômetras) da razão, do pensamento humano; e entusiasmado com essa descoberta da razão, confere-lhe integralmente a missão de descobrir o ser. Porque inevitavelmente pensa também que o ser se deixa descobrir pela razão, que o ser é inteligível; que as coisas, na sua essência, são inteligíveis.

Este pensamento filosófico de Parmênides é, pois, um pensamento espontâneo, autóctone, livre. Porém o pensamento de Descartes, o pensamento dos homens do século XVI, já não é autóctone, nem espontâneo, nem livre. Vem depois de vinte séculos de filosofia. Tem atrás de si a filosofia de Aristóteles, que foi crença da humanidade durante tantos séculos; que foi crença e que é agora também malogro. Portanto, a posição do problema é completamente diferente. O homem encontra-se com uma realidade histórica conceptual, mental, que é o sistema de Aristóteles, o realismo aristotélico que está aí, e que o homem, não pode apagar da realidade porque ela existe historicamente aí e pressiona numa determinada direção o pensamento novo.

Começa neste momento a segunda navegação da filosofia. Parmênides iniciou a primeira; a segunda inicia-a Descartes. Mas aqueles navegantes — Parmênides, Platão, Aristóteles — eram navegantes inocentes. Não tinha sofrido ainda a filosofia desilusão alguma. Pelo contrário, o navegante

novo, o navegante Descartes, já perdera a virgindade, já perdera a inocência. Não estava nas mesmas condições. Tinha atrás de si um passado filosófico instrutivo, uma experiência prévia, que fracassou. E então ele teve que começar a filosofar, não com a alegria virginal dos inocentes gregos, mas com a cautela e a prudência de quem presenciou um grande fracasso de séculos. Cuidado! — pensa Descartes —. Não vão se enganar! Muito cuidado! É esta atitude de prudência e de cautela que o lugar e o momento histórico impõe inevitavelmente a Descartes, que imprime uma marca indelével no pensamento moderno. O pensamento moderno é tudo quanto se quiser, menos inocente, é tudo quanto se quiser, menos espontâneo. Começa a surgir já com a idéia de precaução e de cautela; é essa mesma idéia de precaução, de não reincidir nos erros do passado, de evitar esses erros, que imprimem uma direção ao curso do seu desenvolvimento.

Em que consiste essa cautela? Pois consiste em que o espetáculo histórico da derrubada do aristotelismo coloca no primeiro plano do pensamento moderno uma questão prévia, antes de qualquer outra. A questão que nos interessa e que interessa ao homem é a questão metafísica que formulamos na pergunta: quem existe? Mas quando Descartes, e o pensamento moderno simbolizado por Descartes, abordam essa pergunta: quem existe? já não são virgens, já não são inocentes; dizem: Cuidado! E antes de perguntar quem existe querem assegurar-se de que não se vão enganar. .Resolvem, pois, primeiramente, procurar a maneira de não se enganar; resolvem fazer uma pesquisa prévia, preliminar, de propedêutica, que vai consistir em pensar minuciosamente um método que permita evitar o erro.

71. O problema do conhecimento se antepõe ao metafísico.

De maneira que a característica do pensamento moderno é que, antes de apresentar o problema metafísico propõe outro problema prévio: o problema de como evitar o erro; o problema do método que se há de descobrir para aplicá-lo de sorte a não cometer erros; o problema da capacidade que tem o pensamento humano para descobrir a verdade; o problema de se o pensamento humano pode ou não pode

descobrir a verdade; o problema dos caracteres que um pensamento haja de revestir para ser verdadeiro. Em suma, toda uma série de problemas que os filósofos hoje abrangem sob a denominação de "teoria do conhecimento".

A característica do pensamento moderno é que em lugar de começar pela própria ontologia, ensaia por **uma** epistemologia, por uma teoria do conhecimento. E por que o pensamento moderno começa por aí, quando o pensamento antigo começara pelo contrário, pela metafísica, pela ontologia? Eis por que o pensamento moderno germina depois de um longo passado histórico. Essa é a sua realidade histórica. Surge e se desenvolve no século XVI. O pensamento humano não é nunca, em nenhum instante, a-histórico, fora do tempo e do espaço; não é pensamento que esteja lançado

com o momento histórico, mas antes o pensamento é uma realidade histórica, tem uma realidade histórica. O momento em que um pensamento nasce se compreende pelo que o antecedeu. Todo o passado está projetado nele. Assim como o passado atua sobre nós, ou seja, negativamente, dizendo-nos o que se não deve fazer, o que há de se evitar, assim também o pensamento moderno tem que começar **por** uma teoria do método, por uma teoria do conhecimento. E os primeiros alvôres do pensamento moderno são constituídos por estudos sobre o método. Já antes de Descartes existe um certo número de obras sobre o método. Existem ensaios de filósofos anteriores a Descartes que tomam como principal objeto de meditação a procura e a excogitação de um método apropriado. Não vou citar mais do que um, o inglês Bacon de Verulam, que escreveu o **Novum Organum**, todo um novo método mais ou menos complicado para evitar os erros e descobrir a verdade.

Assim pois, essa característica histórica do pensamento moderno altera por completo a posição do problema. Por isso o problema se recoloca para Descartes, não como nós o colocamos, não como o colocou Parmênides, mas desta outra forma: como descobrir a verdade? E por que pergunta Descartes como descobrir a verdade? Pois pergunta porque as verdades que até agora vinham valendo não valem mais; revelaram-se falsas. Houve, para duvidar delas, motivos

poderosos. Por conseguinte, o que vai interessar agora ao pensamento não é tanto descobrir muitas proposições verdadeiras mas achar uma só, uma só talvez, mas que seja absolutamente certa, da qual não se possa duvidar. O que interessa ao pensamento moderno é a indubitabilidade; é que aquilo que se afirma tenha uma solidez tão grande, que não possa ser posta em dúvida, como aconteceu com o sistema de Aristóteles. Não reincidamos naquelas ilusões.

72. A dúvida como método.

Assim Descartes busca uma verdade primeira, que não possa ser posta em dúvida, que resista a toda dúvida. Quer dizer que, por um movimento sutil do seu espírito, Descartes converte a dúvida em método. Como? Negativamente, aplicando a dúvida como uma peneira, como um crivo que coloca ante qualquer proposição que se apresente com a pretensão de ser verdadeira; e então exige das verdades não somente que sejam verdadeiras, mas também que sejam certas. Tudo o que o preocupa é buscar a certeza, e o critério de que se vale é a dúvida. A mesma dúvida que derrubou o pensamento aristotélico, essa mesma lhe serve para encontrar o seu; porque se a dúvida corroeu o sistema aristotélico e o tornou inservível, tentemos agora aplicar a dúvida, para que tudo aquilo em que a dúvida (levada a termos de exagero rigoroso) provoque impressão, tudo isto fique eliminado das bases da filosofia. A dúvida se converte, pois, em método; e o que se tenta aqui descobrir é uma proposição que não seja duvidosa, que não seja dubitável.

Colocado já neste plano, no plano de não se interessar pela quantidade do conhecimento, mas de obter mesmo que seja um só, mas indubitável; colocado já nesse plano, a marcha do pensamento cartesiano não pode ter mais que um destes dois resultados: ou encalhar na esterilidade completa, naufragando no cepticismo total, terminando assim a navegação filosófica no pélagos do cepticismo, ou chegar forçosamente a descobrir pela primeira vez na história do pensamento humano algo completamente novo: o imediato. Descartes tinha que descobrir o imediato, ou fracassar na sua empresa. Com efeito, descobriu o imediato. Vou explicar o que isto quer dizer.

73. Existência indubitável do pensamento.

Nosso conhecimento das coisas, na filosofia de Aristóteles, consiste em possuir conceitos, em preencher nossa mente de conceitos, que se ajustem às coisas. Um conceito é verdadeiro quando o que o conceito diz e o que a coisa é, coincidem. Assim, no sistema aristotélico nossa relação com as coisas é uma relação mediata. Por quê? Porque está fundada num intermediário. Esse intermediário é o conceito. O conceito nos serve de intermediário entre nossa mente e as coisas. "Mediante" o conceito conhecemos as coisas. Nosso conhecimento é mediato. Por isso o conhecimento aristotélico era sempre , discutível; porque sempre cabia discutir se o conceito se ajustava ou não se ajustava à coisa. Visto que a verdade do conceito consistia em ajustar—se à coisa sendo o conceito a mediação ou o intermediário entre nós e a coisa, sempre cabia discutir a verdade do conceito. Quer dizer, que neste sistema aristotélico, o conhecimento oferece sem remédio o flanco à dúvida.

Mas o que busca Descartes é um conhecimento que não ofereça o flanco à dúvida. Não terá, pois, outro recurso senão fracassar e cair no cepticismo absoluto ou chegar a um conhecimento que não seja mediato, que não se faça "por meio" do conceito, mas que consista numa posição tal, que entre o sujeito que conhece e o conhecido não se interponha nada. Pois bem: que coisa há tal que não necessite eu um conceito entre mim e ela? Que coisa há capaz de ser conhecida por mim com um conhecimento imediato, com um conhecimento que não consista em interpor um conceito entre mim e a coisa? Pois bem: o único elemento capaz de preencher essas condições de imediatismo é o pensamento mesmo. Nada há mais que o pensamento mesmo. Se eu considerar que todo pensamento é pensamento de uma coisa, eu poderei sempre duvidar de que a coisa seja como o pensamento a pensa. Mas se eu dirigir meu interesse e meu olhar não à relação entre o pensamento e a coisa mas à relação entre o pensamento e eu; se tomar o próprio pensamento como objeto, então aqui já não poderá penetrar a dúvida. A dúvida pode instalar-se no problema da coincidência do meu pensamento com a coisa; mas a dúvida não pode, não

tem morada possível no pensamento mesmo. Dito de outro modo: se eu sonhar que estou metido numa barca e remando num rio, meu sonho pode ser considerado "falso", pois eu não estou realmente em nenhuma barca e em nenhum rio, mas metido na cama; porém o que não é falso é que eu estou sonhando isto. Se eu então disser: "estou sonhando isto", não me enganarei. Se eu pensar um erro, uma falsidade, e disser: "penso isto", sem tentar averiguar se isto é verdade, mas que o penso, não poderei duvidar de que o estou pensando. Em suma, o fenômeno de coincidência, o pensamento mesmo, é indubitável. O dubitável é que o pensamento coincida com a coisa que está atrás dele. Mas no pensamento mesmo a dúvida não tem sentido.

Por isso Descartes, lançando-se a procurar que é aquilo que é indubitável, não tem mais recurso que fazer um giro de conversão para dentro de si mesmo e situar o centro de gravidade da filosofia, não nas coisas, mas nos pensamentos. Então Descartes, à pergunta da metafísica: que é o que existe? quem existe? não responde já: existem as coisas, mas responde: existe o pensamento; existo eu pensando; eu e meus pensamentos. Por quê? Porque a única coisa que há para mim de imediato é o pensamento; por isso não o posso pôr em dúvida. O que posso pôr em dúvida é o que está além do pensamento; o que não atinjo mais que "mediante" o pensamento. Mas aquilo que sem mediação alguma posso ter na mais íntima posse é algo do qual não posso duvidar; não posso duvidar de que tenho pensamentos. Se fizermos a hipótese extravagante — que faz Descartes — do gênio maligno dedicado a enganar-me, se me engana é que penso. Se os pensamentos que tenho forem todos eles falsos, é certo que tenho pensamentos. Por conseguinte, eis aqui que a necessidade histórica da apresentação do problema, o fato de que o problema seja proposto por um pensamento não inocente, mas prudente e cauteloso, instruído por vinte séculos de tradição filosófica, esse fato histórico impele o pensamento moderno a propor-se inicialmente o problema de uma verdade indubitável, o problema da indubitabilidade, ou seja o problema da teoria do conhecimento; e logo a procura traz a verdade indubitável e o obriga a fazer um giro de conversão para

encontrar a única coisa indubitável, a única rigorosamente indubitável, que é o pensamento mesmo. Eu posso pensar que estou sonhando, que nada do que penso é verdade; porém, é verdade que eu penso. Eu posso estar enganado por um gênio maligno; porém, se estiver enganado, os pensamentos falsos que este gênio introduziu em mim são pensamentos, eu os tenho.

E assim a filosofia moderna muda por completo seu centro de gravidade e dá ao problema da metafísica uma resposta inesperada. Quem existe? Eu e meus pensamentos. Então, por acaso o mundo não existe? É duvidoso. A coisa é grave, muito grave, porque agora acontece que se exige de nós uma atitude mental completamente distinta da natural e espontânea. Espontânea e naturalmente todos acreditamos que as coisas existem; todos os homens somos espontânea e naturalmente aristotélicos: acreditamos que esta lâmpada exista e que seja lâmpada, porque eu tenho o conceito de lâmpada em geral e encontro nesta coisa o conceito de lâmpada. Todos acreditamos que o mundo exista, ainda que eu não exista. Porém, agora se nos propõe uma atitude vertiginosa; propõe-se-nos algo desusado e extraordinário, como uma espécie de exercício de circo. Apresenta-se-nos nada menos que isto: que a única coisa de que estamos certos que exista sou eu e meus pensamentos; e que é duvidoso que além dos meus pensamentos existam as coisas. De maneira que o problema, para a filosofia moderna, é tremendo, porque agora a filosofia não tem mais solução senão tirar as coisas do "eu".

74. Trânsito do eu às coisas.

E vamos supor que consegue tirá-las, que consegue sair da prisão do eu e chegar à realidade das coisas. Será esta sempre uma realidade derivada; nunca será uma realidade primária. (De modo que eis aqui uma série de condições que o idealismo nos impõe e que são extraordinariamente difíceis. A filosofia começa a ser difícil. É agora que a filosofia começa a ser difícil; porque agora é que a filosofia, por necessidade histórica e não por capricho, volta as costas ao sentido comum; volta as costas à propensão natural e nos convida a realizar um exercício acrobático de uma extrema dificuldade, que consiste em pensar as coisas como derivadas do eu. Eis onde chegamos com a nova tese

do idealismo; ao problema mais tremendo e mais difícil. Como o vamos resolver? De início vamos escutar reverentemente as soluções que se deram.

A partir de Descartes, a filosofia moderna não fez senão pensar sobre este problema: como tiraremos o mundo exterior do pensamento e do eu? como extrairemos o mundo exterior do pensamento? A esse problema fundamental do idealismo moderno, as soluções que se deram são muitas. Podem agrupar-se em dois grandes grupos: primeiro, o grupo das soluções psicológicas, que consistem em investigar a alma humana, suas leis internas, por introspecção e ver como a alma humana opera com seus pensamentos para deles extrair a crença no mundo exterior. Foram principalmente ingleses os que desenvolveram esta solução psicologista. Em contraste há outro grupo de soluções que chamaremos lógicas. Essas soluções tentam fundar a objetividade da realidade e das coisas sobre leis do pensar mesmo, do pensar racional, lógico. Esta solução logicista ou epistemologista — teoria do conhecimento — encontrá-la-emos desenvolvida especialmente na Alemanha. Podemos simbolizar em dois nomes os dois pontos de vista contrários: Hume, na Inglaterra, explicará o mundo das coisas exteriores como produto das leis psicológicas da nossa alma; Kant, na Alemanha, explicará o mundo da realidade sensível como resultado ou produto das leis de síntese lógica do nosso pensamento. Porém num e noutro se adverte que as palavras "ser" e "pensamento" têm agora uma significação completamente distinta daquela que tiveram para Parmênides, Platão e Aristóteles.

11.FENOMENOLOGIA DO CONHECIMENTO

Lição XI

75. PRIORIDADE DA TEORIA DO CONHECIMENTO NO IDEALISMO. — 76. NECESSIDADE DE UMA DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONHECIMENTO. — 77. SUJEITO COGNOSCENTE E OBJETO CONHECIDO: SUA CORRELAÇÃO. — 78. O PENSAMENTO. — 79. A VERDADE. 80 — RELAÇÕES DA TEORIA DO CONHECIMENTO COM A PSICOLOGIA, A LÓGICA E A ONTOLOGIA.

75. Prioridade da teoria do conhecimento no idealismo.

A atitude idealista no problema metafísico é realmente tão difícil, tão insólita, tão fora dos caminhos habituais de nossa apresentação ante o mundo, que convém novamente

insistir sobre a necessidade de acomodar nossa maneira de pensar a essa insólita, difícil e antinatural atitude.

Já vimos que precisamente por ser antinatural, por ir contra as inclinações espontâneas do homem, é uma atitude que não pôde ser tomada nos começos da história do pensamento humano, mas teve que sobreviver como reação perante a atitude natural. E assim essa reação substituiu a forma ingênua de lançar-se sobre o ser das coisas, sendo aquela reação uma forma reflexiva, uma cautela, uma prudência que faz com que antes de colocar propriamente o problema metafísico de: quem é o ser? nos vejamos obrigados a certos trâmites prévios, a certos esclarecimentos prévios com referência à própria atitude que estamos tomando.

Essa atitude reflexiva, que é o idealismo, consiste, pois, em deter a marcha espontânea do pensamento, que anseia por lançar-se sobre as coisas para captá-las, defini-las e voltar o pensamento sobre si mesmo. E por que sobre si mesmo? Eis porque o "si mesmo" do pensamento é o mais imediato que o pensamento tem. O mais imediatamente "mesmo" é o pensamento mesmo. Por isso a atitude idealista consiste em afastar a vista das coisas e em pousá-la sobre o pensamento das coisas. Visto que às coisas não chegamos senão através do pensamento, o pensamento delas é para nós mais próximo; não somente mais próximo, mas é nós mesmos pensando. Isto é o que expressávamos nas lições anteriores, fazendo ver que a dúvida cartesiana pode impunemente fazer moessa com toda tranqüilidade sobre os objetos do pensamento; porém, que uma vez detida na metade do caminho, antes de chegar aos objetos; uma vez concentrada no ato mesmo de pensar, a dúvida já não pode fazer entalhe nesta nova realidade e tem que se render, e então o imediato do pensamento aparece como o existente em si. Mas, como entre o pensamento e o eu não existe, ao que parece, nenhum interstício diferencial, a atitude idealista há de começar necessariamente pela afirmação da existência do eu pensante.

Qual é a conseqüência dessa insólita atitude, deste giro do pensar sobre si mesmo, deste estilo que não sem razão foi comparado com o barroco nas artes? A conseqüência é que os objetos do pensamento se tornam agora problemáticos;

tornam-se problemas. O que antes, no realismo, era dado — as coisas — agora já não são dadas, já não são postas; agora se tornam problemas, propostas, questões e esforços que o pensamento faz para sair de si mesmo.

Todas essas reflexões, todo esse conjunto de trâmites prévios, consideremo-los agora, por assim dizer em bloco e de fora. E que impressão nos produzem? Pois nos produzem a impressão inevitável de que aí, em todos esses trâmites prévios, se escondem questões de psicologia. Em todos esses trâmites, em todas essas reflexões, trata-se umas vezes do pensamento como vivência do eu; do eu como aquele que vive os pensamentos. Isto é psicologia pura. Outras vezes se trata do objeto pensado pelo pensamento e da existência ou não do objeto pensado pelo pensamento; se o pensamento que pensa é verdadeiro ou não é verdadeiro; se esse pensamento, considerado esta vez não como vivência do eu, mas como enunciação de algo, é um pensamento que se refere a um objeto real ou não se refere a objeto real nenhum. Neste segundo caso são questões de lógica e ontologia as que estão propriamente fundidas em todas estas reflexões.

Por conseguinte, se sairmos desse complexo em que nos encontramos e olharmos um pouco de fora, que haveremos de dizer? Haveremos de dizer que a posição, que a atitude idealista implica necessariamente em que a filosofia se inicia por uma reflexão lógica e psicológica acerca dos pensamentos e dos seus objetos. Mas tudo isto podemos expressá-lo muito mais brevemente: todo pensamento que pensa um objeto pretende expressar aquilo que o objeto é, ou seja, pretende conhecer o objeto. Nossos pensamentos dos objetos são conhecimentos deles. Por conseguinte, diremos que na raiz mesma, na definição mesma da atitude, da posição idealista, está implícito necessariamente que ela tenha de começar por uma teoria do conhecimento. Esta teoria do conhecimento poderá ser mais predominantemente psicológica ou mais preponderantemente lógica; atenderá talvez preferencialmente aos pensamentos como vivências do eu, ou aos pensamentos como enunciados do objeto. Mas, em todo caso, sempre o idealismo anteporá a qualquer outra questão ulterior uma teoria do conhecimento.

E, com efeito, assim é historicamente. As primeiras meditações de Descartes, as que antecedem à demonstração da existência de Deus, são já uma teoria do conhecimento. E se refletimos que essas primeiras meditações de Descartes não são senão a exposição, em termos preferentemente populares e acessíveis a todo o mundo, de outras reflexões expostas muito mais amplamente nas Regras para a direção do espírito — obra de sua mocidade que não foi publicada até depois de sua morte —, então resulta mais evidente ainda que no próprio Descartes, o problema metafísico não é abordado senão depois de uma preparação mais ou menos minuciosa do problema da teoria do conhecimento, ou, como se costuma dizer, epistemológico. E depois de Descartes, os filósofos que o seguem sentem com uma clareza total e completa essa necessidade inerente ao idealismo de explicar-se antes acerca do conhecimento, das suas origens, dos seus limites, de suas possibilidades. John Locke, o primeiro filósofo de quem se diz que constrói uma teoria do conhecimento, no seu Tratado sobre o entendimento humano, propõe-se explicitamente a fazer uma teoria do conhecimento humano; a estudar as origens das idéias, dos pensamentos; a ver se às idéias correspondem ou não correspondem impressões e realidades efetivas; a analisar as diversas idéias complexas e ver como se derivam das simples. Todos esses problemas de teoria do conhecimento, de origem, limites e possibilidade do conhecimento humano, constituem o âmago do livro de Locke.

Mas, depois deste, outros filósofos ingleses seguem exatamente o mesmo rumo, e também antes de mais nada, antes de passar a qualquer afirmação ou negação do problema metafísico, levantam o problema do conhecimento; num sentido mais ou menos psicológico — esta é outra questão — mas o levantam. Assim, Berkeley, antes de expor sua metafísica espiritualista, levanta e resolve o problema do conhecimento; e Hume, antes de propor sua não-metafísica, sua oposição a qualquer metafísica, ou, por assim dizer, seu positivismo, também levanta e resolve os problemas fundamentais do conhecimento. Na filosofia continental ocorre exatamente o mesmo, com uma única exceção que é o filósofo Espinosa;

porém, dessa única exceção poderia dar-se também causa. Os demais, Leibniz, Kant, propõem primeira e primordialmente a questão do conhecimento. Leibniz escreve seu primeiro e grande livro como polêmica e resposta ao livro de Locke sobre o entendimento humano, e os três grandes livros de Kant — Crítica da Razão pura, Crítica da Razão prática, Crítica do Juízo — não são senão a forma mais completa e perfeita que na filosofia moderna tomou a teoria do conhecimento.

Assim é que nos encontramos agora, em nossa excursão pelo campo da metafísica, ante a necessidade de nos determos, de pararmos. Chegamos, em nossa excursão pelo campo da metafísica, ao ponto de encontro com o idealismo. O realismo produziu tudo o que podia produzir com a metafísica de Aristóteles. Depois teve que surgir, necessariamente, por uma necessidade histórica que já expus, essa mudança de ponto de vista, essa nova atitude difícil e insólita que chamamos idealismo. Mas acontece que esta atitude necessita, para poder desenvolver-se nos problemas metafísicos, elaborar previamente uma teoria do conhecimento. Para seguirmos, pois, essas teorias¹ do conhecimento, que são os pórticos de tantas outras metafísicas modernas, necessitamos de valer-nos de instrumentos que ainda não temos; necessitamos fazer uma pausa, um alto em nossa excursão pela metafísica, e antes de continuarmos nossa marcha adquirir instrumentos mentais que nos permitam entender os novos trâmites que o pensamento idealista antepõe a qualquer metafísica.

76. Necessidade de uma descrição fenomenológica do conhecimento.

Estes prolegômenos a toda metafísica são, pois, necessários. Vamos nos deter e perguntar a nós mesmos, independentemente de qualquer história da filosofia e independentemente de qualquer problema metafísico: o que é o conhecimento? Esta pergunta não deve ser mal entendida. Seria entendê-la mal se se acreditasse que se responde a ela com uma teoria do conhecimento. Não. Quando eu digo: o que é o conhecimento? não quero dizer que pergunte pelas estruturas totais do conhecimento, em todas suas ramificações, e pelas respostas aos problemas que essas estruturas apresentam. Não. Quero

simplesmente dar a entender com essa pergunta que vamos descrever por assim dizer, de fora, o objeto "conhecimento", o fenômeno "conhecimento". Vamos ver que é este objeto e que é este fenômeno enquanto se distingue de outros objetos e de outros fenômenos; não para estudá-lo no seu cerne e para extrair dele os problemas que apresenta e as soluções que possamos lhes dar, mas para designá-lo univocamente, para que saibamos de que vamos falar; para que possamos traçar o perfil desse fenômeno ao qual vamos ter que referir-nos constantemente. Por conseguinte, a resposta que peço à pergunta: o que é o conhecimento? não é resposta teórica, mas uma mera e simples descrição fenomenológica. Vamos empreender agora a descrição fenomenológica do conhecimento.

Não quisera eu que esta palavra "fenomenológico" produzisse receio ou temor algum. A única coisa que esta palavra quer significar é que nós destacamos o "conhecimento" de todas as suas contingencialidades históricas, de todas as suas relações existenciais ou não existenciais; que nós o colocamos entre aspas. Cortamos toda relação entre o conhecimento e quaisquer peculiaridades ou particularidades das existências, ou seja, dos conhecimentos particulares e especiais. Não vamos nos referir nem ao conhecimento que é a física de Aristóteles, nem ao conhecimento que é a física de Newton, nem ao conhecimento que é a física de Einstein, nem à biologia, nem às matemáticas, nem aos problemas históricos que apresenta o conhecimento; nem sequer vamos nos referir à possibilidade de que exista isso que se chama conhecimento, ou que não exista; nem tampouco vamos nos referir sequer à existência de conhecimento. Simplesmente vamos tentar descrever o que queremos dizer quando pronunciamos a palavra "conhecimento".

Haja ou não conhecimentos no mundo, tenha ou não havido conhecimentos, possa ou não havê-los inclusive, sejam eles ou não possíveis, nós queremos dizer algo quando dizemos "conhecimento". Este algo, colocado entre aspas, independentemente de que exista ou não exista e até de que seja possível ou não possível, sem entrar nessa questão, vamos ver que quer dizer, o que é que nós

nomeamos, mencionamos, a que aludimos, quando dizemos a palavra "conhecimento". Pois bem; a este isolamento de um fato, de uma significação, a este isolamento de algo cujas amarras com o resto da realidade cortamos, cujos problemas existenciais deixam de nos interessar; a esse algo entre aspas, é ao que eu chamo "fenômeno". E então a descrição desse algo, cortadas assim as amarras com a realidade, a historicidade, a existencialidade e até possibilidade, a descrição desse algo tornado assim puro fenômeno, chamo-a descrição fenomenológica. É uma denominação bem clara e bem exata naquilo que ela quer significar. Vamos, pois, tentar uma descrição fenomenológica do conhecimento.

77. Sujeito cognoscente e objeto conhecido: sua correlação.

Encontramos como primeiros elementos no conhecimento do sujeito pensante, o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Todo conhecimento, qualquer conhecimento, há de ser de um sujeito sobre um objeto. De modo que o par: sujeito cognoscente — objeto conhecido, é essencial em qualquer conhecimento. Esta dualidade do objeto e do sujeito é uma separação completa; de maneira que o sujeito é sempre o sujeito e o objeto sempre o objeto. Nunca pode fundir-se o sujeito no objeto nem o objeto no sujeito. Se se fundissem, se deixassem de ser dois, não haveria conhecimento. O conhecimento é sempre, pois, essa dualidade de sujeito e objeto.

Mas essa dualidade é ao mesmo tempo uma relação. Não se deve entender, não podemos entender essa dualidade como a dualidade de duas coisas que não têm entre si a menor relação. Vamos tentar ver agora em que consiste esta relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.

Esta relação aparece-nos em primeiro termo como uma correlação, como uma relação dupla, de ida e de volta, que consiste em que o sujeito é sujeito para o objeto e em que o objeto é objeto para o sujeito. Do mesmo modo que nos termos, que os lógicos chamam correlativos, a relação consiste em que não se pode pensar um sem o outro, nem este sem aquele; assim os termos sujeito e objeto do

conhecimento são correlativos. Assim como a esquerda não tem sentido nem significa nada, se não é por contraposição à direita, e a direita não significa nada, se não é por contraposição à esquerda; assim como o acima não significa nada se não é por contraposição ao abaixo; e pólo Norte não significa nada se não por contraposição ao pólo Sul; do mesmo modo, sujeito, no conhecimento não tem sentido senão por contraposição ao objeto, e objeto não tem sentido senão por contraposição ao sujeito. A relação é, pois, uma correlação.

Mas, ademais, esta correlação é irreversível. As correlações que antes citei como exemplo são reversíveis. A esquerda se torna direita quando a direita se torna esquerda; o acima se torna abaixo quando

o abaixo se torna acima. Porém, o sujeito e o objeto são irreversíveis.

Não existe possibilidade de que o objeto se torne sujeito ou que o sujeito se torne objeto. Não há reversibilidade.

Mas podemos chegar mais ao fundo dessa relação entre o sujeito e o objeto. Esta relação consiste em que o sujeito faz algo. E o que é que faz o sujeito? Faz algo que consiste em sair de si para o objeto, para captá-lo. Esse apossar-se do objeto não consiste, porém, em tomar o objeto, segurá-lo e metê-lo dentro do sujeito. Não. Isso acabaria com a correlação. O que faz o sujeito ao sair de si mesmo para tornar-se dono do objeto é captar o objeto mediante um pensamento. O sujeito produz um pensamento do objeto. Vista a relação do outro lado, diremos que o objeto vai para o sujeito, se entrega ao sujeito, não na totalidade do sujeito, mas em forma tal que produz uma modificação no sujeito, uma modificação na totalidade do sujeito, modificação que é o pensamento. De modo que agora temos um terceiro elemento na correlação do conhecimento. Já não temos somente o sujeito e o objeto, mas agora temos também o pensamento; o pensamento, que, visto do sujeito é a modificação que o sujeito produziu em si mesmo ao sair do objeto para apossar-se dele, e visto do objeto é a modificação que o objeto, ao entrar, por assim dizer, no sujeito, produziu nos pensamentos deste.

78. O pensamento.

Assim, pois, diremos que o objeto determina o sujeito e que esta determinação do sujeito pelo objeto é o pensamento. Mas, guarde-mo-nos muito bem de julgar esta atitude receptiva do sujeito como uma total e completa passividade. Não é que o sujeito se deixe passivamente imprimir o pensamento pelo objeto, antes o sujeito atua também; sai de si para o objeto, vai ao encontro do objeto; é também ativo. Mas sua atuação, a atividade do sujeito, não recai sobre o objeto. O objeto permanece intacto dessa atividade do sujeito. O que acontece é que o sujeito, ao ir para o objeto, produz o pensamento. O pensamento é, pois, produzido por uma ação simultânea do objeto sobre o sujeito e do sujeito ao querer ir para o objeto.

A atividade do sujeito não é incompatível com a receptividade do mesmo sujeito, visto que esta atividade recai sobre o pensamento. Temos, pois, que o objeto pode dizer-se e chamar-se transcendente com respeito ao sujeito. O objeto é transcendente com respeito ao sujeito, e o é tanto se se tratar de um objeto dos chamados reais — como este copo ou esta lâmpada — como se se tratar do objeto chamado ideal, como o triângulo ou a raiz quadrada de 3, porque, tanto num caso como no outro, o objeto aparece para o sujeito como algo que tem em si mesmo suas próprias propriedades e que essas propriedades não são no menor grau aumentadas ou diminuídas, ou mudadas, ou desgastadas pela atividade do sujeito que quer conhecê-las. É, pois, na realidade, uma atividade que consiste em ir para o objeto, expor-se diante dele, para que este por sua vez envie suas propriedades ao sujeito e do encontro resulte o pensamento. Por conseguinte, neste sentido, o objeto é sempre, em todo caso, transcendente ao sujeito.

E agora talvez se me pergunte: como pode tornar-se compatível esta transcendência do objeto com a necessária correlação entre sujeito e objeto? Não dizíamos antes que o objeto e o sujeito são correlativos e que o sujeito é sujeito para o objeto e que o objeto é objeto para o sujeito, como a esquerda e a direita se condicionam mutuamente entre si? Agora, ao contrário, dizemos que o objeto é transcendente e que é aquilo que é independentemente de ser ou não ser conhecido pelo sujeito. Parece que aqui há uma contradição. Mas não há tal contradição, porque o objeto é

transcendente para a totalidade da relação de conhecimento; é transcendente enquanto que a relação de conhecimento o considera como transcendente. Porém, em si e por si, — metafisicamente falando — o objeto não é objeto para o sujeito senão enquanto começa pelo menos a ser conhecido. O objeto que não seja objeto para um sujeito, não é objeto. Será o que for, mas não será problema para o conhecimento, não constituirá elemento algum do conhecimento. Uma vez que entrou na correlação de ser o objeto para mim, sujeito, e de ser eu sujeito enquanto que penso este objeto; uma vez estabelecida já a correlação, o objeto, dentro já da correlação, é transcendente, porque é irreversível esta correlação, e porque o objeto não pode penetrar nunca dentro do sujeito, antes permanece sempre à distância, mediatizado pelo pensamento.

79. A verdade.

O último elemento do conhecimento que se propõe à nossa descrição fenomenológica é então o de verdade do conhecimento. Neste caso a verdade do conhecimento consiste em que o conhecimento concorde com o objeto; ou, melhor dito, consiste em que na relação do conhecimento, o pensamento formado pelo sujeito em vista do objeto concorde com o objeto. Esta concordância do pensamento com o objeto foi e é muitas vezes considerada na filosofia, por muitos pensadores como critério da verdade. Mas se prestarmos atenção, se atendermos bem à descrição que acabamos de fazer do fenômeno conhecimento, notaremos que esta concordância do pensamento com o Objeto não é critério da verdade, mas é a definição da verdade. Não da pedra de toque por meio da qual se descobre se um conhecimento é verdadeiro ou não, antes é aquilo em que consiste que um conhecimento seja verdadeiro. É a essência mesma da verdade, a definição mesma da verdade. Verdadeiro conhecimento é o conhecimento verdadeiro. Não há verdadeiro conhecimento senão o conhecimento verdadeiro. Isto quer dizer que o conhecimento falso não é conhecimento. Quando o conhecimento não concorda com a coisa, não é que tenhamos um conhecimento falso: é que não temos conhecimento. O conhecimento que diremos verdadeiro

conhecimento, o autêntico conhecimento é o conhecimento verdadeiro, e o conhecimento verdadeiro é aquele no qual o pensamento concorda com o Objeto.

Ora, que critério pode aplicar-se para ter a certeza de que o pensamento concorda, com efeito, com o objeto? Esse é um problema que não está compreendido dentro da descrição fenomenológica do conhecimento. Um dos problemas que a teoria do conhecimento terá que propor e solucionar é aquele de saber quais são os critérios, as maneiras, os métodos de que se pode valer o homem para ver se um conhecimento é ou não verdadeiro. Mas se é verdadeiro, então o ser verdadeiro consiste em que o pensamento coincide com o objeto, e se não é verdadeiro, ou seja, se não é conhecimento, é que o pensamento não coincide nem concorde com o objeto.

Por conseguinte, é preciso ir-se acostumando a não considerar que a coincidência do pensamento com o objeto seja critério da verdade, antes que é a verdade mesma, é aquilo em que consiste a verdade. Critério, em troca, ou seja, modo, método para descobrir se um conhecimento é verdadeiro, isso poderá havê-lo de diferentes classes e espécies ou talvez não haver nenhum. Se existem, e quais sejam, descobri-lo-á oportunamente a teoria do conhecimento.

80. Relações da teoria do conhecimento com a psicologia, lógica e ontologia.

Esta descrição fenomenológica do conhecimento revela-nos clarissimamente que o conhecimento confina com três territórios limítrofes. Há três territórios limítrofes com o conhecimento, que são: a psicologia, a lógica e a ontologia. Com efeito, se o conhecimento é correlação de sujeito-objeto, mediando o pensamento, o conhecimento toca na psicologia, porque a psicologia trata do sujeito e do pensamento como vivência do sujeito. Se o conhecimento é esta correlação sujeito-objeto, mediando o pensamento, limita também com a lógica, porque a lógica trata dos pensamentos como enunciados, como enunciações, não enquanto vivências, não enquanto são vivências de um eu, mas enquanto são vivências que enunciam, que dizem algo de um objeto. As leis, as normas internas dessas

enunciações, desses enunciados, disso que se diz de algo, são as leis da lógica. A lógica limita, pois, também com o conhecimento. Mas a ontologia também limita com o conhecimento, porque o conhecimento, como vimos, é uma correlação do sujeito e objeto; não há conhecimento sem um sujeito que o seja para um objeto e um objeto que o seja para um sujeito. Por conseguinte, o objeto, aquilo que é, aquilo que está aí para ser conhecido e sendo conhecido, é o que estuda a ontologia. Também pois, a ontologia limita com o conhecimento.

Estas províncias limítrofes da psicologia, a lógica e a ontologia, que limitam com o conhecimento, são às vezes enormemente perturbadoras, porque a teoria do conhecimento terá que se construir e construir-se-á com contribuições e com referências à psicologia, à lógica, à ontologia. Mas estas contribuições e referências a estes territórios limítrofes terão que ser feitas na teoria do conhecimento dentro do círculo de problemas que a teoria do conhecimento apresenta; terão que ser feitas para resolver os problemas que a teoria do conhecimento levanta, não às avessas, não para resolver com a teoria do conhecimento problemas pertencentes à psicologia, à lógica ou à ontologia. E um dos erros e das confusões que, veremos, se cometeram repetidamente na filosofia moderna, consiste em utilizar a teoria do conhecimento para dar solução a problemas de psicologia, de lógica e de ontologia.

Mas outra confusão, mais grave ainda que a anterior, que se comete na filosofia moderna consiste em misturar entre si seus elementos limítrofes, em confundir o pensamento como vivência do sujeito com o pensamento como enunciação do sujeito; em confundir a psicologia com a lógica. Assim, por exemplo, se perguntarmos qual é a origem da noção de esfera, poderemos responder de duas maneiras: poderemos dizer que a noção de esfera origina-se das inúmeras vezes em que, em nossa vida, percebemos pedras redondas, seixos rolados no leito dos rios; das numerosas vezes que temos visto bolas, origina-se a noção de esfera. Mas poderemos responder também de outra maneira e dizer: a noção de esfera origina-se da meia circunferência que gira ao redor do diâmetro. Esta segunda

maneira de responder é lógica; a primeira é psicológica. Pois bem; os filósofos posteriores a Descartes dedicaram-se com muita freqüência a confundir as duas espécies de respostas. Os ingleses acreditaram responder a problemas lógicos e ontológicos com soluções psicológicas do estilo dessa que diz que a origem da esfera é a visão de seixos rolados na experiência sensível; e os logicistas e ontologistas acreditaram responder a questões psicológicas com respostas lógicas. Ou seja, produziu-se uma confusão muitas vêze3 indecifrável.

Porém, se nós, graças a estas análises fenomenológicas do que é o conhecimento e dos territórios que com ele limitam, tivermos muito cuidado de ir perseguindo nosso problema metafísico, sabendo exatamente dos perigos em que está o espírito de confundir estes elementos que limitam com o pensamento, então teremos um fio de Ariadne que nos conduzirá muito bem através desse labirinto, e poderemos, nas lições sucessivas, ocupar-nos mais demoradamente da filosofia moderna a partir de Descartes, desligando e afastando as confusões fundamentais que se cometeram entre lógica, psicologia e ontologia. Num caso típico, na filosofia de Kant, veremos como os intérpretes dessa filosofia kantiana cometeram eles mesmos estas confusões, e uns de um lado — psicologistas — e outros de outro — logicistas — nos deram ambos uma visão falsa do fundo do pensamento kantiano. Mas isto não o poderíamos ter conseguido sem essa previa e minuciosa descrição fenomenológica do fenômeno do conhecimento.

12. ANÁLISE ONTOLÓGICA DA FÉ

Lição XII

81. QUATRO ASPECTOS DO ATO DE FÉ. — 82. O OBJETO E O ATO NA FÉ. — 83. EVIDÊNCIA E INEVIDÊNCIA. — 84. AUTORIDADE RELATIVA E ABSOLUTA. — 85. INEVIDÊNCIA RELATIVA E ABSOLUTA. — 86. A OPOSIÇÃO & FÉ RELIGIOSA NA FILOSOFIA MODERNA. — 87. SUA ORIGEM IDEALISTA.

Na presente lição tentaremos levar a efeito uma análise ontológica da fé- Explicaremos primeiramente nosso propósito.

81. Quatro aspectos do ato de fé.

A fé pode ser entendida como virtude e como ato. Prescindimos neste estudo da fé como virtude, para nos limitar exclusivamente ao "ato de fé". Pois bem; o ato de fé é um ato complexo; quer dizer que consta de vários elementos. A análise pode decompô-lo e fazer-nos descobrir que o ato de fé é composto de elementos psíquicos, de elementos lógicos e de objetos reais. Por conseguinte, o ato de fé interessará, por sua complicada estrutura, a três ciências filosóficas: à psicologia, à lógica e à ontologia (teoria dos objetivos reais). Mas, de outra parte, os objetos que no ato de fé propriamente dito apreendemos são objetos muito particulares; pertencem a uma especial modalidade da realidade, que pode ser chamada a realidade sobrenatural ou realidade divina. Deste lado, pois, o ato de fé interessa também à ciência da realidade sobrenatural ou divina, cujo nome é teologia. São, pois quatro facetas que o ato de fé apresenta, dando frente para quatro ciências distintas: a psicologia, a lógica, a ontologia e a teologia. Na unidade de sua essência, o ato de fé apresenta, pois, problemas em grande número de direções diversas. Pode estudá-lo o teólogo; e estuda-o de fato como fundamento primordial da disciplina teológica, a qual é ciência, justa e precisamente porque o ato de fé é ato de conhecimento objetivo. Pode também estudá-lo o psicólogo como ato subjetivo da alma; e indagar se é ato de toda a alma ou de uma ou de várias faculdades da alma e se é ato de todas as almas ou de algumas tão-somente e de quais. Pode estudá-lo, outrossim, o lógico para procurar o fundamento de validade que se deve conceder às afirmações da fé. Por último, pode considerá-lo o metafísico ou o ontólogo quanto à índole da realidade ou objetividade sobre que incide. No estudo completo do ato de fé, teriam, pois,

de colaborar amistosamente essas quatro ciências: a psicologia, a lógica, a ontologia e a teologia. As três primeiras pertencem ao conjunto de disciplinas que geralmente se chamam filosofia. O ato de fé oferece-nos, pois, um tema, no qual se verifica, de modo exemplar, a antiga concepção da filosofia como ciência auxiliar ou propedêutica da teologia. Sem tantos eufemismos, diziam singelamente os antigos que a filosofia era a serva ou criada da teologia, *ancilla theologiae*. Mas, de uns três séculos para cá, a filosofia chamada moderna emancipou-se, por assim dizer e já não quer servir à ciência de Deus. Rebelou-se até mesmo contra a ciência de Deus e ataca-na na sua própria base, negando-lhe seu objeto, pondo em interdição sua possibilidade e realidade objetivas. Por que a filosofia "moderna" julga inválido o conhecimento de Deus? Por que nega a validade objetiva do ato de fé? Qual é o germe primordial dessa sua atitude negativa? Preparar a resposta a essas perguntas é o objeto primordial da presente lição.

(1) Esta lição reproduz a pronunciada com o mesmo título pelo professor Garcia Morente no curso de verão de 1942 da Universidade de Oviedo.

82. O objeto e o ato na fé.

No ato de fé devemos distinguir antes de tudo o **ato** de uma parte e o **objeto** de outra. Como fenômeno psíquico, o ato de fé é intencional; quer dizer, refere-se a um objeto, recai sobre um objeto. Foi talvez a principal contribuição de Brentano à filosofia atual esta caracterização do fenômeno psíquico como intencional; quer dizer, como ato subjetivo referido a um objeto ou que recai sobre um objeto. Uma coisa é o pensamento e outra o pensado pelo pensamento; uma coisa é volição e outra o desejado pela volição. Todo pensamento é pensamento de algo; toda sensação é sensação de algo; todo desejo, toda aspiração, toda volição são desejos de algo, aspiração de algo, volição de algo. E este algo pensado, sentido ou pretendido, não pode ser confundido ou identificado com o ato subjetivo do pensá-lo, senti-lo, querê-lo. Esse algo é o objeto intencional do fenômeno psíquico ou, melhor dito, do ato. Com esta singela averiguação, já por si evidente, fica eliminado, a mil léguas do horizonte intelectual, esse vago e desconcertante

"subjetivismo" que amorosamente cultivaram, como ninho de benquistas confusões, muitos filósofos modernos.

O ato e o objeto encontram-se, pois, um diante do outro. O ato de fé recai sobre o objeto, e o recai sobre o objeto é para ele essencial. Se não há objeto sobre o qual incida o ato, não há também ato de fé. Podem ser, pois, duas as causas que anulem ou aniquilem o ato de fé: ou que o ato fique sem objeto, ou que o objeto fique sem ato. Dito de outro modo: ou que queira o homem verificar o ato de fé, mas não encontra objeto sobre o qual possa fazê-lo recai, ou que havendo objeto sobre o qual possa o ato recai, não queira o homem verificar o ato de fé. Assim, por exemplo: se ante um juiz se apresenta para depor uma testemunha, na qual, por qualquer razão, está disposto a crer o juiz, e esta testemunha não declara nada concreto, o juiz não pode verificar ato de fé porque não há matéria sobre a qual recaia este ato. Inversamente, se ante o juiz se apresenta uma declaração terminante e concreta prestada por uma testemunha, na qual o juiz, por qualquer motivo, não está disposto a crer, então o juiz não verifica o ato de fé, embora exista objeto sobre o qual pudesse recai este ato.

Exige-se, pois, para que haja ato de fé a confluência do ato e do objeto. O ato, coloca-o o sujeito pensante. Em troca, o objeto encontra o sujeito diante de si — não o põe por si mesmo; pois se o pusesse por si mesmo não seria já o objeto, mas uma posição do sujeito, pertencente ao ato, não ao objeto do ato. Mas uma vez que confluem num mesmo ponto o ato do sujeito e a realidade do objeto, procedendo cada um de origem oposta, como se abraçam e juntam para constituir o ato de fé?

Em primeiro lugar, abraçam-se e juntam-se desta maneira: que o ato consiste em assentir ao objeto. Assentir ao objeto é dizer sim ao objeto, afirmar o conteúdo do objeto. Mas isto não distinguiria o ato de fé de qualquer outro juízo, porque em todo juízo encontramos sempre um ato de assentimento a um conteúdo ideal proposto. Que diferença há, pois, entre o ato de assentir ao objeto quando é juízo e quando é ato de fé? Há a seguinte diferença: que no assentimento do juízo a seu objeto, a causa do assentimento se acha no caráter de "evidente" que tem o objeto: enquanto que no ato de fé assentimos a um objeto

que não tem esse caráter de evidência. Por exemplo, no juízo: dois e dois são quatro, o ato do juízo consiste no afirmá-lo: e o objeto do juízo consiste em "dois e dois são quatro". Mas se eu afirmo, quer dizer, se verifico o ato, é porque o objeto: dois e dois são quatro, é evidente. Ao contrário, no ato de fé, o objeto não é evidente. Assim, por exemplo, se verifico o ato de fé consistente em acreditar que Deus é uno em essência e trino em pessoas, afirmo, ou seja, verifico o ato; porém a afirmação recai sobre um objeto — trindade, unidade — que não é evidente. Mas logo perguntaremos: que é a evidência?

83. Evidência e inevidência.

Prescindindo aqui da discussão, possivelmente complicada, a que daria lugar o levantamento do problema lógico da evidência, digamos simplesmente que a evidência é a presença integral do objeto diante de mim, na minha intuição intelectual. Entendo por presença integral este modo de estar o objeto diante de mim, que consiste em oferecerão à minha intuição ele próprio — e não um substitutivo ou representante seu — e em toda sua integridade — sem faltar-lhe nada, som ser simples fragmento — e em total nudez, sem véus que ocultem sua essência interior e estrutura íntima. Quando tudo isto se cumprir, estará o objeto em presença integral diante de mim e, terei a intuição de sua evidência. Vejo o objeto, diante de mim, por dentro o por fora; conheço-o tal como é, de sorte que não posso conceber como possível que o objeto não seja e não seja precisamente aquilo que é. Assim, quando penso: dois e dois são quatro — ou vejo que este papel é branco, tenho intuição da evidência desses objetos. Ao contrário, quando penso no dogma da Santíssima Trindade, creio e portanto sei que é verdadeiro; porém não tenho a intuição de sua evidência.

Assentir ao objeto evidente ou do qual tenho intuição de evidência, parece, porém, um ato inevitável. Embora eu não quisesse não poderia evitar de verificá-lo. Ser para mim evidente a intuição do objeto é, automaticamente, afirmá-lo; é pronunciar o juízo, é verificar o ato de conhecimento do objeto. Não intervém aqui a vontade. Eu não posso não afirmar o evidente, se verdadeiramente for evidente. Em troca, quando assinto a um objeto não evidente, teve que

intervir necessariamente algo que, não sendo parte do objeto mesmo, tenha inclinado minha vontade a verificar o ato de assentimento. Ao colocar-me eu diante do objeto e intuir sua inevidência, esta me impele a não afirmar o objeto. Se, pois, apesar disto, afirmo o objeto, tem que ser porque algo alheio ao objeto mesmo e ao ato de afirmá-lo ou de negá-lo me inclina a isso. Exemplo: se levanto a cabeça e vejo diante de mim o meu amigo João, tenho intuição de evidência do objeto chamado meu amigo João; e verifico o ato de juízo consistente em afirmar que aqui está João. Porém, se João me diz que nosso amigo comum Pedro está doente, eu não tenho intuição de evidência de Pedro doente; não está diante de mim em presença integral o objeto: Pedro doente. Então, se apesar desta inevidência creio que, com efeito, Pedro está doente, é por algo que se tenha acrescentado à minha intuição atual da inevidência. Verificarei o ato de fé de acreditar que Pedro está enfermo porque me disse João. Este "porque me disse João" é o elemento novo que se acrescenta para inclinar-me a afirmar o objeto do qual não tenho intuição evidente. No ato de fé a afirmação do objeto não se fundamenta, pois, na evidência do próprio objeto — evidência inexistente — mas em outra coisa, alheia ao objeto e a mim. Esta outra coisa não move diretamente meu entendimento à afirmação do objeto, mas persuade minha vontade para que esta verifique o ato do entendimento de assentir ao objeto não evidente. Que coisa é essa que põe em movimento a vontade de assentir intelectualmente?

Acabamos de insinuá-lo quando dissemos que o elemento novo, descoberto pela análise, está nesta frase do nosso exemplo: "porque me disse João". O elemento novo é uma pessoa que me diz e na qual eu confio. Se no ato de fé eu assinto a um objeto inevidente, como se fosse evidente, é porque a inevidência do objeto é compensada pela declaração de outra pessoa, à qual concedo crédito. Para que haja ato de fé é necessário, pois, que exista uma declaração ou uma revelação que parta de outra pessoa e chegue até mim. Essa pessoa e sua declaração ou revelação têm que possuir, porém, "autoridade"; quer dizer, que deve haver motivos e razões extrínsecas e gerais que me impulsionem a acreditar aquilo que essa pessoa

declara, embora isso não seja para mim evidente. Assim, eu acredito no meu amigo que me diz que Pedro está doente; porque meu amigo tem autoridade, pois vem precisamente da casa de Pedro. Eu acredito no astrônomo que me diz que às 12:15 haverá um eclipse do sol; porque o astrônomo tem autoridade em questões de eclipses. No ato de fé temos, pois, um assentimento do intelecto a um objeto inevidente, assentimento que vem impulsionado pela vontade, em vista da declaração de uma pessoa revestida da autoridade.

84. Autoridade relativa e absoluta.

É possível descobrir graus na força com que a declaração da pessoa impulsiona a vontade a verificar o ato de fé. Ou dito de outro modo: o poder persuasivo da declaração é variável. De que depende? Principalmente de três fatores: da pessoa declarante, da própria declaração e da relação entre a declaração e a pessoa. A pessoa declarante, independentemente daquilo que concretamente declare, pode ter mais ou menos "autoridade", ou seja dignidade de ser crida. Pode ser, por exemplo, de escassa inteligência, má observadora, esquecida, distraída, mentirosa etc... Existe toda uma série de propriedades e virtudes — ou vícios e defeitos — intelectuais e morais que calibram a autoridade da pessoa. Mas, ademais, a autoridade pessoal do declarante varia em relação com a coisa declarada. Uma pessoa que por si mesma tem pouca autoridade, porque é reconhecidamente esquecida ou mentirosa, terá sua autoridade muito aumentada se os objetos de sua declaração são coisas pertencentes a seu ofício ou especialidade científica ou profissional. Ao contrário, uma pessoa de muita autoridade própria que fizer uma declaração sobre coisas das quais não entende nada, terá notavelmente diminuída sua autoridade pessoal nesse caso concreto. Por último, o próprio conteúdo da declaração considerado isoladamente e sem relação com a pessoa declarante, pode contribuir para o aumento ou diminuição do crédito que concedermos à declaração, ou seja da autoridade que lhe prestarmos. Uma declaração precisa, minuciosa, de linhas bem definidas, porém dada por uma pessoa de pouca autoridade própria, adquire maior autoridade pela índole intrínseca da declaração, que outra

declaração vaga, imprecisa e apagada, feita por um pessoa de muita autoridade própria. A declaração de um objeto inverossímil ou contraditório na sua essência não terá autoridade, embora a pessoa que a tenha feito goze pessoalmente de uma autoridade muito grande. Estas relações estruturais — fenomenológicas — entre a força persuasiva da declaração e suas circunstâncias pessoais intrínsecas constituem a base essencial da chamada crítica histórica. E também nos explicam a razão pela qual há tanta variedade e gradação na força com que verificamos os atos de fé. A cada momento estamos verificando atos de fé. Cada pergunta que fazemos prepara o ato de fé na resposta que vai sobrevir. Os jornais, os [livros](#) que lemos, os oradores que ouvimos, as notícias que recebemos são outras tantas declarações sobre as quais verificamos atos de fé. Sem os inumeráveis atos de fé que verificamos cada dia não poderíamos literalmente viver. A vida no homem alimenta-se essencialmente de atos de fé. E então, perguntamos: por que a filosofia chamada moderna ataca tão denodadamente o ato de fé?

Precisamente nossa investigação vai-se encaminhando pouco a pouco para responder a esta pergunta. Continuando essa investigação devemos agora advertir que não concedemos o mesmo valor a todos os inumeráveis atos de fé que a cada instante realizamos. Uma vez concedemos crédito completo a uma declaração; outras vezes aceitamo-la com dúvidas e reservas; outras vezes julgamo-la sumamente improvável e quase não acreditamos nela. Estas diferenças no crédito — ou fé — que concedemos às diferentes declarações dependem, como vimos, da autoridade pessoal do declarante, da autoridade do declarante em relação com o declarado e também do próprio conteúdo da declaração. Mas suponhamos que nos encontrássemos ante uma declaração feita por um declarante de autoridade absoluta. Que sucederia? Consideremos bem o que quer dizer que a autoridade do tal declarante seja absoluta. Absoluto é o contrário de relativo. Por conseguinte, autoridade absoluta será uma autoridade que: 1.º. Não se possa conceber outra maior. 2.º. Não possa mudar — aumentar, diminuir, alterar-se quantitativa ou qualitativamente — por nenhuma

circunstância intrínseca à declaração ou extrínseca a ela. Se nos encontrássemos, pois, ante uma declaração feita por um declarante de autoridade absoluta, teríamos necessariamente que prestar-lhe o máximo possível de crédito e de fé. E embora o conteúdo mesmo da declaração fosse para nós superlativamente obscuro, incompreensível, inevidente, teríamos que prestar-lhe o mesmo grau máximo de crédito ou fé. Já que se a autoridade do declarante é "absoluta", esta autoridade é invariavelmente a maior imaginável — infinita — e não se altera para mais ou para menos pelo fato de ser o conteúdo da declaração mais ou menos inteligível, verossímil etc. Haveria somente um caso em que poderia não acontecer isto: seria o caso em que o conteúdo da declaração fosse uma contradição pura e simples; como se essa autoridade absoluta declarasse que existem círculos quadrados. Porém este caso não pode dar-se, porque uma pessoa de autoridade "absoluta" não pode emitir uma declaração de conteúdo contraditório. Precisamente quando algum "homem" muito revestido de autoridade emite uma declaração de conteúdo inverossímil, muito estranho ou dificilmente compatível com nossa experiência científica, o que acontece é que essa declaração "diminui" a hipotética grande autoridade pessoal do declarante, até o ponto de nos inclinarmos às vezes a reduzi-la a zero e dizer — ou pensar — que o declarante "ficou louco". Mas se o declarante — por definição — não pode ter ficado louco, sendo como é autoridade "absoluta", então não podemos de jeito nenhum admitir que faça declarações contraditórias, ou que as declarações que fizer, por muito obscuras, incompreensíveis que sejam, não sejam verdadeiras. Ou dito de outra maneira: Deus é o declarante de autoridade absoluta. Portanto, primeiro: não pode declarar nada que seja em si contraditório; segundo: às declarações de sua autoridade absoluta só podemos assentir com crédito ou fé absolutos.

Com isso temos já uma base para classificação dos atos de fé: uma base pessoal. Podemos classificar os atos de fé segundo a espécie de autoridade de que goza a pessoa declarante. E teremos: aqueles atos de fé que realizamos em vista de declarações feitas pelo declarante de

autoridade absoluta, Deus; e aqueles atos de fé que realizamos em vista de declarações feitas por declarantes de autoridade relativa, os homens. Atos de fé religiosa, atos de fé humana. Distinguem-se uns dos outros pela índole, absoluta ou relativa, da autoridade que impele nossa vontade a prestar o assentimento ao objeto inevidente. Para nosso propósito, neste estudo, não é interessante prosseguir a análise deste princípio de classificação dos atos de fé. Em compensação seria sem dúvida importante descobrir outro princípio de classificação desses mesmos atos de fé, que estivessem baseados não na autoridade do declarante, mas no próprio objeto da declaração. Tentemos descobri-lo.

85. Inevidência relativa e absoluta.

Em que relação está o objeto do ato de fé com nossa pessoa humana, quer dizer, com nós os homens, que realizamos estes atos de fé? Já vimos que no ato de fé é essencial que o objeto seja inevidente. Se fosse evidente, não haveria ato de fé, mas juízo de razão. Pois bem: esse objeto inevidente, porque é inevidente? Também podemos dar uma resposta a essa pergunta dizendo: é inevidente porque não está presente diante de mim com presença integral. Já explicamos o que é essa presença integral com que está o objeto evidente diante de mim e com que não está o objeto inevidente. Assim, pois, o objeto inevidente é inevidente porque, ao menos parcialmente, está longe de mim, não está em mim, se encontra "ausente". A inevidência do objeto provém de sua "ausência". Mas são vários os modos de estar ausente um objeto: 1º. por estar em outro lugar do espaço; 2º. por estar em outro momento do tempo; 3º. por exceder a capacidade do meu entendimento. E dentro deste último caso podem distinguir-se duas possibilidades: a) que exceda acidentalmente minha, capacidade intelectual; b) que exceda essencialmente minha capacidade intelectual. Ponhamos exemplos que façam intuitiva a classificação: as notícias que recebo e leio das particularidades geográficas etc, de uma ilha do Pacífico — que eu nunca visitei — são acreditadas por mim; realizo sobre elas um ato de fé; o objeto é inevidente porque está ausente: e está ausente porque se encontra em outro lugar do espaço. As notícias

que obtenho e leio, numas "Memórias" históricas, de acontecimentos passados, são também objeto de fé, objeto inevidente porque está ausente, está em outro momento do tempo. As notícias que leio da composição íntima do átomo, cujos elementos são elétrons, prótons etc, constituem para mim um objeto de fé, porque a estrutura do átomo é um objeto que está ausente do meu campo mental e está ausente porque excede a capacidade de meu entendimento; mas se excede minha capacidade intelectual é porque eu não fiz longos e penosos estudos prévios que me teriam dado a formação intelectual conveniente para ampliar minha capacidade até conter em presença integral este objeto, a estrutura do átomo; se tivesse feito longos e penosos estudos, dito objeto não excederia minha capacidade intelectual; portanto excede não essencialmente, mas só acidentalmente. Por último, pelo contrário, a notícia que tenho recebido de que Deus é um em essência e trino em pessoas, é para mim um objeto de fé, porque a essência da Santíssima Trindade não está presente diante de mim com presença integral; está ausente para mim, e excede minha capacidade intelectual não por acidental falta de preparação de minha pessoa, mas por essencial impossibilidade de ter, homem algum, "presente" nesta vida a Santíssima Trindade.

Podemos, pois classificar também os atos de fé segundo as modalidades dessa "ausência", que caracteriza os objetos inevidentes. Consideremos, porém, os dois princípios de classificação que encontramos para os atos de fé. Segundo o primeiro, os atos de fé se classificam pela autoridade, absoluta ou relativa, do declarante. Conforme o segundo, os atos de fé se classificam pela "ausência" do objeto. Esta ausência manifestou-se-nos de quatro modos: ausência no espaço, quando o objeto não está no lugar em que eu estou; ausência no tempo, quando o objeto não está no momento em que eu estou; ausência mental acidental, quando o objeto não está acidentalmente na área de minha capacidade intelectual; e ausência mental essencial, quando o objeto", por sua própria essência, não pode estar na área de minha capacidade intelectual. Os três primeiros modos de ausência mantêm entre si uma relação de afinidade. Os três são, em princípio, remediáveis, ou, dito

de outro modo, não são absolutos, não representam uma ausência absoluta. Se eu não visitei nunca a ilha do Pacífico, de que me fala meu amigo, posso, todavia, ir visitá-la; não existe nenhuma impossibilidade absoluta de que a visite. Se eu não "entendo" agora a teoria físico-matemática das estruturas atômicas, posso, todavia, chegar a entendê-la; não existe uma impossibilidade absoluta de que algum dia a entenda. Se eu não presencio agora os acontecimentos históricos passados, é claro que sendo como é o tempo, irreversível, não posso esperar que chegue um dia em que possa eu retornar ao passado histórico; porém a impossibilidade de eu retornar ao passado não significa no objeto histórico uma "ausência absoluta", porque outros homens houve que estiveram presentes, outros homens como eu perceberam o fato como. "evidente". A atual "ausência" desse objeto histórico passado é, pois, embora irremediável, relativa; não absoluta. Em suma: nesses três modos de ausência, o caráter atualmente inevidente do objeto o é somente "para mim". Mas pode ser compensado por outras mentes, tão humanas quanto a minha, nas quais o objeto é ou foi evidente. Em definitivo, os três atos de fé sobre objetos relativamente ausentes são retificáveis, comprováveis sempre por outros tantos atos de juízo racional que outros tantos homens realizam agora ou podem realizar quando quiserem ou realizaram no passado. Ao contrário, o objeto que está ausente com ausência "essencial" não pode chegar a estar presente em nenhum intelecto humano e nunca esteve presente em nenhum. Por isso podemos reduzir a dois os quatro grupos em que, segundo o princípio do objeto, classificamos os atos de fé. E teremos no primeiro grupo os atos de fé cujo objeto está "relativamente" ausente, e no segundo grupo os atos de fé cujo objeto está "absolutamente" ausente. Mas então vemos com perfeita clareza que as duas classificações que estruturamos, segundo os dois princípios de classificação são perfeitamente coincidentes. Os atos de fé feitos sobre declarações de autoridade relativa se identificam com os atos de fé em objetos "relativamente" ausentes. Em troca, os atos de fé feitos sobre declarações de autoridade absoluta se identificam com os atos de fé em objetos "absolutamente" ausentes. A autoridade relativa do

declarante — humana — refere-se sempre a objetos ausentes com ausência relativa. A autoridade absoluta do declarante — Deus — refere-se a objetos ausentes com ausência absoluta. Por isso coincidem tão perfeitamente as duas classificações.

86. A oposição à fé religiosa na filosofia moderna.

Pois bem; se relembrarmos o que, essencialmente, é o ato de fé, chegaremos imediatamente à conclusão de que somente os atos de fé religiosa são atos plenos e autênticos de fé. Os outros, os atos de fé humana, os que recaem sobre objetos relativamente ausentes, não são genuinamente e de maneira rigorosa verdadeiros atos de fé. Precisamente porque são tão-só "relativamente" atos de fé; porque são atos de fé que podem tornar-se juízos evidentes da razão. Todo ato de fé humana, em objetos relativamente ausentes, é em potência um juízo evidente de razão. Todo ato de fé humana é susceptível de comprovação ou demonstração, que o torna imediatamente juízo evidente de razão. Essa comprovação ou demonstração poderá ser tão difícil ou complicada quanto se quiser e acessível a muito poucos, e mesmo assim, em princípio, será acessível a todos. Pelo contrário, que homem poderá jamais, nesta vida terrestre, ter a vivência, ou seja a presença integral da Santíssima Trindade? Somente os atos de fé religiosa, quer dizer, os que se referem aos objetos absolutamente ausentes e se fundamentam em autoridade absoluta — de Deus — são atos de fé perfeitos. Os outros, os que diariamente realizamos aos montes para viver e ir vivendo, são todos eles atos de fé imperfeitos, quer dizer, sempre susceptíveis, em princípio, de tornar-se juízos evidentes de razão.

Agora já podemos responder à pergunta que há alguns instantes fazíamos: por que a filosofia chamada moderna ataca tão denodadamente o ato de fé? A resposta é agora óbvia: porque o ato de fé perfeito, o ato de fé autêntico, o único ato de fé que verdadeiramente merece este nome é o ato de fé religiosa. Os demais atos de fé são atos de fé, por assim dizer, provisórios; funcionam em substituição do um ato de juízo evidente que eu mesmo não posso realizar por razão de circunstâncias contingentes, porém que outros homens como ou realizaram ou realizam. Todo ato de fé

imperfeito tem atrás de ;;1 um ato de juízo evidente, realizado por outro, porém que eu poderia em rigor realizar também. Todo ato de fé imperfeito é como o papel moeda que por si mesmo não vale, mas vale, todavia, como substituto do ouro ou do trabalho que o avaliza. O ato religioso de fé é, pelo contrário, autêntico, definitivo ato de fé. Não existe meio humano de mudá-lo num ato de juízo evidente. Pois bem; a filosofia chamada moderna admite muito bem os atos de fé imprópria ou imperfeita; e os admite porque sabe que sempre pode trocá-los por atos de juízo racional evidente. Não admite porém os atos de fé própria, perfeita, porque não existem atrás deles juízos evidentes que os avalizem. O racionalismo não quer atos de fé perfeita. Mas o ato de fé perfeita é o único que em rigor merece o nome de ato de fé. Podemos, pois, dizer que o racionalismo, em rigor, rejeita o ato de fé. Para a filosofia chamada moderna o ato de crer a fé é impróprio e indigno do homem. Reconhece que muitos homens, muitíssimos homens — todos os homens religiosos, que são legião — o realizam. Porém proclama a invalidez de tais atos de fé propriamente dita. Afirma que não deveriam realizar-se e que se realizam é por ativismo, por tradição de ignorância, incultura, falta de educação do intelecto. Por isso propugna por toda a parte a difusão do saber, a ilustração popular, o livre exame, a crítica racional etc. etc.

Penetremos um pouco mais profundamente nos fundamentos desta atitude negativa. À primeira vista não se explica com plena satisfação. Por que a filosofia chamada moderna se opõe dessa maneira ao ato de fé e o julga impróprio e indigno do homem? Por que não admite, junto ao juízo evidente da razão e o ato de fé imprópria — fundamentado em definitivo sobre um juízo evidente da razão — os atos de fé própria para os objetos absolutamente ausentes? Para responder a estas perguntas sem retórica e nem recriminações, devemos considerar agora as condições objetivas peculiares do ato de fé. E encontramos que não pode haver ato de fé sem três requisitos objetivos indispensáveis. O primeiro: que exista uma pessoa declarante. O segundo: que exista uma declaração. O terceiro: que. essa declaração declare algo, dê a conhecer um objeto absolutamente ausente da área

intelectual humana. Dito em outros termos: para que haja ato de fé é necessário da parte ontológica: 1.º que exista Deus; 2.º que Deus se revele ao homem, ou seja, comunique ao homem uma revelação ou declaração; 3.º que esta revelação revele, com efeito, ao homem, algo que pelos seus meios naturais de conhecimento, o homem não poderia chegar a conhecer. Em resumo: a existência de Deus, a revelação e o dogma são as três condições ontológicas indispensáveis do ato de fé. Basta que uma destas três condições seja negada para que não possa haver ato de fé perfeito. Se Deus não existe, não há nem revelação nem dogma e não pode haver ato de fé. Se Deus existe, mas não revela nada ao homem, não há declaração, não há revelação e não pode haver ato de fé. Se Deus existe e revela algo ao homem, mas esse algo revelado não é dogma, mas opinião pessoal sujeita à interpretação livre de cada indivíduo humano, então tampouco pode haver ato de fé. O ateísmo que elimina Deus do horizonte humano, impossibilita toda autoridade pessoal absoluta e corta pela raiz o ato de fé. O deísmo, que nega que Deus se revele aos homens, priva o ato de fé de todo objeto possível. Por último o protestantismo, que concede a cada homem o direito de ouvir por si mesmo a palavra de Deus e tirar dela para si mesmo o ensinamento que quiser e puder, anula também o ato de fé. Porque conceder que a revelação de Deus esteja sujeita à interpretação de cada homem é proclamar o caráter subjetivo do conteúdo revelado (dogma)

Mas um dogma subjetivo não é dogma. Uma verdade subjetiva é uma verdade não verdadeira, é uma contradição. A verdade não pode ser subjetiva sem deixar de ser verdade. Se cada homem pode tirar da palavra divina o que lhe aprouver, então sobre o que recai o ato de fé? Não sobre a palavra de Deus, mas sobre essa interpretação pessoal da palavra de Deus. Porém, se o ato de fé recai sobre a interpretação pessoal da palavra de Deus, então não é ato de fé perfeita, porque seu objeto já não está absolutamente ausente, mas foi elaborado pela inteligência humana e de certo modo incorporado com presença integral à área da razão. O subjetivismo do protestante substitui o ato de fé objetivo pelo sentimento

religioso pessoal; converte a religião em diletantismo e a fé sólida em vago suspiro da alma.

Mas a dificuldade mais grave levantam-na os que negam a existência de Deus ou a revelação de Deus. Na realidade podem ambas juntar-se num mesmo grupo. O ateísmo e o deísmo negam ambos que "haja" revelação. O primeiro porque nega que "haja" quem revele, o segundo porque nega que Deus queira revelar e até que possa revelar. Mas se examinamos a razão de por que o ateísmo nega a existência de Deus e o deísmo a existência da revelação, descobrimos imediatamente que as razões de ambas negações são no fundo idênticas, são uma e a mesma razão; esta: que o entendimento humano não pode demonstrar que haja Deus nem que haja revelação. A impossibilidade de demonstrar que existam Deus e a revelação é, pois, o motivo comum que leva os ateus, panteístas e deístas a eliminar radicalmente da vida humana o ato de fé.

87. Sua origem idealista.

Não é nosso objeto nesta lição discutir estas posições filosóficas. Estão faz muito tempo estudadas, julgadas e condenadas. Nosso propósito é descobrir a hipótese, absolutamente gratuita e infundada, sobre que se baseiam. E agora já podemos vislumbrar esta hipótese. Os elementos ontológicos — objetivos — da fé, que nossa análise pôs em manifesto, são Deus, a revelação e o dogma. Mas também nossa análise, na parte subjetiva, naquilo que o ato de fé tem de puro ato, nos fez saber que estes objetos da fé estão "absolutamente ausentes" da área mental do homem, e precisamente por isso são objetos de fé. A razão humana pode chegar até conhecer que Deus existe, mas não pode passar a conhecer por si só aquilo que Deus é na intimidade de sua essência. A íntima essência de Deus, da revelação e do dogma são, pois, objetos de fé perfeita, ou seja, objetos "absolutamente ausentes" da área mental humana. Pois bem; a hipótese sobre que, mais ou menos explicitamente, se baseia o ateísmo, o panteísmo e o deísmo etc, é: que aquilo que está absolutamente ausente da área mental humana não existe. No fundo de todas estas doutrinas filosóficas palpita esta suposição primeira: que não existe mais do que aquilo que está presente no pensamento.

Somente partindo desta suposição, seria, com efeito, louvável o raciocínio do ateísmo e do deísmo; os quais pretendem demonstrar a não existência de Deus e da revelação derivando-a de sua "ausência absoluta" da área mental humana. Visto que o homem — dizem — não pode conceber clara e distintamente aquilo que é Deus e a revelação, não existem nem Deus nem a revelação. Isto implica no tácito porém muito operante postulado de que aquilo que não pode conceber-se clara e distintamente no intelecto, não é, não existe.

Este postulado não é outra coisa que o princípio do chamado "idealismo" filosófico. Nenhuma posição, porém, é mais gratuita e infundada do que esta. Identificar a realidade total com a realidade pensada constitui uma atitude que nada avaliza e que muitas considerações menoscabam e destroem. Eu me conheço a mim mesmo como pensante. Porém nem eu sou somente um ser pensante nem há em mim nada que me autorize a identificar todo o ser com o pensamento. Isto é, todavia, o que faz Descartes, e atrás dele todo o idealismo, que, de uma ou outra forma, foi a parte mais importante e influente da filosofia chamada moderna. Para esta filosofia, pois, ser real é ser objeto do pensamento, e aquilo que não é nem pode ser objeto do pensamento não tem realidade. Mas, visto que o objeto do ato de fé própria e perfeita é um objeto "absolutamente ausente", que não pode ser por essência objeto do pensamento humano, não tem realidade alguma; o ato de fé perfeita, é, pois, inválido por falta de objeto real. Seu objeto é simplesmente ilusório, fictício e inventado.

Este postulado do idealismo filosófico nos dá a chave de por que a filosofia chamada moderna admite os atos de fé imprópria e imperfeita e rejeita os atos de fé própria e perfeita. Os primeiros, com efeito, não são autênticos atos de fé; atrás deles, avalizando-os, há atos de juízo evidente; têm, pois, objetos relativamente presentes à área do intelecto, objetos reais, que a razão pensa. Os atos de fé perfeita, pelo contrário, têm objetos que se encontram absolutamente o essencialmente fora do âmbito do pensar claro e distinto, ou seja, objetos que segundo o postulado idealista não existem, não são.

Este postulado do idealismo filosófico nos dá a chave de por que haja podido dar forma, durante algum tempo, aos esforços da filosofia moderna, não é em si mesma uma posição sólida e permanente. O ser — a realidade — refere-se evidentemente a nós com amplidões tais que ultrapassam de muito as fronteiras do pensamento claro e distinto. O idealismo filosófico é hoje em dia, no mundo, um postulado caduco e superado. A ontologia ou teoria do ser não se esgota, nem muito menos, em pura lógica ou teoria do conhecimento. Nem o ser pode reduzir-se a um só modo de ser, ao modo inteligível de ser. Longe disso, o ser designa uma vasta variedade de modos, que são irreduzíveis uns aos outros, e cuja descrição corre a cargo da ontologia. Para nos limitarmos a um exemplo — que toca de soslaio em nosso tema — podemos distinguir facilmente entre o ser ideal, o ser físico, o ser vivente, o ser histórico e o ser sobrenatural. E cada um desses modos de ser mantém com o pensamento uma relação completamente diferente. O ser ideal que é o ser próprio dos objetos matemáticos, das relações e das essências, se oferece ao pensamento total e integralmente; é o ser que se acha absolutamente presente e resulta por isso cognoscível com plenitude de evidência racional. O ser físico oferece já à contemplação racional um resíduo refratário à plena evidência; há no ser físico, na matéria, um fundo último de contingência que pode reduzir-se pouco a pouco a pensamento claro, mas que nunca desaparece totalmente. O ser vivente entra, como o físico no âmbito do pensamento evidente; mas também deixa um resíduo que transcende da evidência racional e alude já a desígnios da Providência inescrutável. O ser histórico deixa-se conhecer em parte, na parte que tem de fato físico, material. Mas sua interpretação científica já levanta problemas que apontam por alto e além das faculdades intelectuais do homem. Por último esta gradação de realidades, que desde a ideal, passando pela física, a vivente e a histórica, vão cada vez mais excedendo e ultrapassando a área da inteligência humana, culmina na realidade sobrenatural, a qual já está toda ela totalmente fora da capacidade mental do homem. Mas que esteja fora do pensamento evidente não quer dizer que não seja, que não exista. Quer dizer tão-somente que não pode ser conhecida "naturalmente" pelo homem; quer

dizer que não é acessível aos órgãos com que racionalmente conhece o homem as outras realidades. Porém Deus quis dá-la a conhecer ao homem por outros meios: a revelação. Foi este um dom gratuito de Deus ao homem. E mercê deste dom, o homem dispõe de um conhecimento daquilo que, naturalmente, não poderia conhecer, e tem para conhecê-lo um órgão, que é propriamente o ato de fé. Rigorosamente falando, pois, pode dizer-se que o ato de fé é um método adequado ao conhecimento da realidade sobrenatural, como a intuição intelectual é o método adequado ao conhecimento da realidade ideal; a experimentação, o adequado ao conhecimento da realidade física; a teologia, o adequado à realidade vivente e a biografia o adequado à realidade histórica. Assim o ato de fé, pode integrar-se, como peça de função e sentido próprios, na nova lógica do conhecimento, que o pensamento atual há de construir necessariamente sobre a nova ontologia realista, que substitui ao postulado, já obsoleto, do idealismo filosófico.

13.O SISTEMA DE DESCARTES

LIÇÃO XIII

88. DIFICULDADE DO IDEALISMO FACE A FACILIDADE NO REALISMO.— 89. O PENSAMENTO E O EU. — 90. O EU COMO «COISA EM SI». — 91. A REALIDADE COMO PROBLEMA. — 92. O PENSAMENTO CLARO E DISTINTO.— 93. A HIPÓTESE DO GÊNIO MALIGNO. — 94. A EXISTÊNCIA DE DEUS. — 95. A REALIDADE RECOVERADA. — 96. GEOMETRISMO DA REALIDADE. — 97. RACIONALISMO.

88. Dificuldade do idealismo face à facilidade do realismo.

Assim como quando saímos de brilhante luz do dia e penetramos num lugar obscuro, necessitamos algum tempo para acomodar nossa vista às novas condições desta escuridão, do mesmo modo o ingresso no idealismo filosófico nos apresenta uma condição de meio, nos mergulha em uma atitude tão pouco habitual para o homem, que é necessário acomodar lentamente a atitude anterior e seu ponto de vista a essas novas condições apresentadas pela filosofia idealista.

Não é possível neste momento e por assim dizer, dó chôfre, penetrar nas intrincadas dificuldades, adotar as complicadas atitudes que o idealismo requer de nós. É possível, na leitura de um bom livro ou ao ouvir a exposição do idealismo, compreender aquilo que se quer dizer. Porém uma coisa é compreendê-lo, entendê-lo, e outra coisa é acomodar o órgão visual do nosso entendimento a esse panorama tão incomum, tão pouco ordinário, que é o da filosofia idealista.

O ponto de vista do idealismo nos apresenta certas exigências que vão em oposição contra as atitudes normais, naturais, do homem. Já o dissemos repetidas vezes. Convém insistir nisto, porque é lentamente — repito — que iremos fazendo nossa acomodação ao novo mundo Idealista. Convém que relembremos mais uma vez as radicais contraposições ou oposições que existem entre um e outro ponto de vista.

A atitude realista que vimos suceder-se aqui desde os alvôres do pensamento filosófico até o século XVI, é uma atitude natural, é a que naturalmente toma o homem. Quando o homem começa a dar-se conta de sua existência no universo, naturalmente adota a atitude de supor que o que existe são estas coisas que vê e toca, e que ele está provido de uma faculdade (a inteligência, o pensamento) capaz de receber dessas coisas impressões variadas, elaborar essas impressões e obter idéias daquilo que são as coisas que aí existem. Essa é a atitude natural. Em troca, o idealismo constitui uma atitude artificial, uma atitude adquirida, não já obtida, desde logo, por nós ao vir ao mundo. Necessitamos tomar esta atitude. Não a temos, mas a tomamos, e a tomamos por uma necessidade histórica. O idealismo, longe de ser natural, é uma retificação da atitude natural; retificação que se leva a efeito como consequência de necessidades que de repente se apresentam. Essas necessidades são as de reconstruir de novo todo o edifício da metafísica que desde Aristóteles vinha vigorando e que ficara trincado pelos fatos históricos, já mencionados.

Mas não é somente a contraposição entre natural e artificial; ainda há mais. A atitude do realista, além de natural, é espontâneo. Não necessita esforçar-se, não necessita um ato deliberado para adotar a que ele tem. Tem-na sem querer. Todo o mundo é realista sem querer. A mudança, a atitude idealista é voluntária: há de se querer tomá-la. Se não se quer tomá-la, se não se faz esforço para adotá-la, não se adota. É, pois, uma atitude que não sobrevém para nós, mas que nós temos que fabricar inteiramente por um esforço de nossa vontade. Para ser idealista há de se querer sê-lo, e, naturalmente., para querer sê-lo houve previamente que sentir a necessidade de sê-lo a necessidade de sacrificar aquela atitude natural e espontânea que é o realismo.

Este caráter voluntário que tem o pensamento idealista expressa—se muito bem na teoria cartesiana do juízo. Para Descartes o juízo não é uma operação exclusivamente intelectual que consista em afirmar ou negar um predicado de um sujeito, mas é uma operação oriunda da vontade, originada na vontade. É a vontade que afirma ou nega; o

entendimento limita-se a apresentar idéias à nossa mente. Afirmar as claras e distintas, negar as obscuras e confusas, tal é o juízo. E esta função de afirmar ou negar compete à vontade. Nesta teoria fica simbolizada essa característica de todo o idealismo: de ser uma atitude contrária à atitude espontânea, de ser uma atitude voluntária.

Em outro terceiro ponto opõem-se também as duas atitudes de realismo e do idealismo. O realismo é uma atitude que poderíamos chamar extrovertida. Consiste em abrir-se às coisas, em ir a elas, em derramar-se sobre elas, em derramar sobre elas a capacidade perceptiva do espírito. Pelo contrário, o idealismo é uma atitude introvertida; uma atitude que consiste em virar a direção da atenção e de olhar, e em lugar de pousá-los sobre as coisas do mundo que nos rodeia, fazer um giro de conversão e recair sobre o próprio eu. Esta nova atitude exige esforços. É deliberadamente que pode levar-se a efeito. Se deixamos ir por si só nossa propensão natural e espontânea, ela consistirá em abrir-nos diante das coisas para que a realidade delas penetre em nós na forma de imagem e de conceito. Para o idealismo há que se fazer um esforço contrário, e voluntariamente, artificialmente, dirigir a atenção, não para onde a atenção por si só iria, mas para o próprio foco donde a atenção parte. É uma atitude reflexiva que gira sobre si mesma, como dizem que faz a arma denominada boomerang, que usam os selvagens da Austrália, que volta ao ponto de partida, à mão que o lança.

Por último, podem num quarto ponto contrapor-se a atitude realista e a atitude idealista, e é no ponto do conhecimento. No realismo o conhecimento vem, por assim dizer, das coisas para mim, a tal ponto que houve filósofos antigos (os epicuristas) que consideravam que das coisas saíam pequenas imagens — ídolos como eles as chamavam — que vinham ferir o sujeito. Pelo contrário, o idealismo considerará, preferentemente, o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaboradora de conceitos, ao final de cuja elaboração surge a realidade da coisa. Para o realismo a realidade da coisa é o primeiro e o conhecimento vem depois. Para o idealismo, pelo contrário, a realidade da coisa é o final, o último

degrau de uma atividade do sujeito pensante que remata na construção da própria realidade das coisas.

Os dois pontos de vista (o realista e o idealista) são, pois, tão diametralmente opostos que o trânsito de um para o outro é difícil e necessita, como dizíamos, uma acomodação. Por isso nestas lições devemos ir lentamente acostumando-nos a esta nova atmosfera, porque não se trata simplesmente de um repertório de doutrinas, mas principalmente de que nós, todos juntos, uns e outros, vivamos durante uns instantes essas realidades históricas que são as grandes doutrinas metafísicas sobre o ser.

89. O pensamento e o eu.

Pois bem: fazendo o esforço necessário para adotar esta atitude idealista que é artificial, que é voluntária, que é introvertida e que considera a realidade não como algo dado, mas como algo que há de se conquistar à força do pensamento; adotando esta atitude, verificamos que aparece diante de nossa inspeção intelectual, ante nossa intuição intelectual, um novo tipo de ser. É um novo ser aquele que o idealismo descobriu: o ser do pensamento puro. Este ser do pensamento puro em que consiste? Que é? Já numa lição anterior Insinuávamos uma distinção essencial para dar-nos conta da consistência deste novo ser, que aparece no horizonte metafísico. Distinguíamos entre o pensamento e o seu objeto. Todo pensamento, por força de ser fenómeno psíquico, mas muito especialmente todo ato intelectual consiste na apreensão de um objeto. Todo pensamento é, pois, um dirigir a atenção da mente para algo. Em todo pensamento existe o pensamento como ato e o objeto como conteúdo deste ato; o pensamento que pensa e o pensado no pensamento.

Esta distinção que fizemos já numa lição anterior leva-nos à reflexão de que objeto do pensamento, o pensado no pensamento entra em contacto comigo através do pensamento. É, pois, a respeito de mim, mediato. Necessito o intermédio do ato de pensar para pôr-me em contacto com ele. Pelo contrário, o pensamento do pensado é para mim imediato; não necessito de intermédio algum para estar em mim na mais imediata presença. Quando eu penso algo, o algo em que penso está, por assim dizer, mais longe

de mim. Meu pensamento deste algo, em troca, é o que está mais perto de mim; tão perto de mim que sou eu próprio pensando. Por isso o chamamos imediato. A imediatez faz com que o pensamento que eu penso seja meu próprio eu no ato de pensar. Por isso a identidade entre o pensamento e o eu é o primeiro resultado a que se chega quando, no afã de obter algo indubitável, abandonamos os objetos que são duvidosos, já que são mediatos, e entramos a firmar nossa atenção sobre os pensamentos que são indubitáveis, precisamente porque são imediatos, porque são meu próprio eu pensando.

Esta identidade do pensamento que é imediato e o próprio eu é aquilo que Descartes descobre e o que constitui para ele a base, o fundamento mesmo de toda a filosofia. Aplicando a dúvida a tudo quanto se apresenta, resume esta aplicação metodológica da dúvida nos termos de afastar de si, como duvidosos, todos os objetos, e, em troca, de não considerar como indubitáveis mais do que os pensamentos. E por que considera indubitáveis os pensamentos? Porque os pensamentos estão tão imediatamente próximos a mim, que se confundem com meu próprio eu. E é esta imediatez que os torna indubitáveis e ao mesmo tempo os faz fundir-se todos eles na unidade do eu. Existem os pensamentos, responde Descartes à pergunta metafísica. Mas como os pensamentos não são outra coisa que eu pensando, como ser pensante, *je suis une chose qui pense*: eu sou uma coisa que pensa.

90. O eu como "coisa em si".

Eis aqui a nova existência sobre a qual acha-se presa a atitude idealista. Essa atitude insólita, artificial; essa atitude voluntária, deliberada, de esforço para resolver-se dentro de si mesmo, faz com que o idealista descubra como primeira realidade, como ente que existe primeiramente, o eu pensando. E aqui devemos fazer uma observação que convém levar em conta para que muito mais adiante, dentro de algumas lições, voltemos alguma vez sobre ela. Quando Descartes diz que os pensamentos existem, que os pensamentos não são mais do que eu pensando e que eu existo como pensante — *je suis une chose qui pense* — o que faz é introduzir ingenuamente na nova realidade

descoberta (na realidade pensamento) o velho conceito de coisa. Considera Descartes que o pensamento é uma coisa; que eu sou uma coisa que pensa. E não sente o menor reparo em usar inclusive a palavra "substância": eu sou uma substância pensante. Nessas palavras "coisa que pensa", "substância pensante", conserva Descartes um resíduo do velho realismo, o qual considera todo ser sob a espécie da coisa, sob a espécie da substância; como se não pudesse haver outro ser que o ser da substância; como se todo ser tivesse que ser substância.

Não vamos nós agora fazer uso mormente desta advertência, porém conste a advertência, e é que no cogito cartesiano ficou esquecida, ou como que sub-repticiamente, ou como que ingenuamente introduzida, uma noção: a noção de coisa, que provém do velho realismo o que fica incrustada neste novo objeto que é o pensamento.

Mas, à parte esta noção de coisa "em si", que fica mantida no próprio seio do eu pensante, é absolutamente indubitável que as aquisições conseguidas pelo idealismo representam uma concepção do ser totalmente distinta da concepção do ser nos realistas. Para os realistas, o ser das coisas "é" antes e independentemente de todo pensamento, de qualquer pensamento; porém é um ser inteligível. Que significa isto? Significa que está aí; que existe em si mesmo, independentemente de mim; mas que em todo momento pode chegar a ser conhecido por mim; pode ingressar no meu pensamento; pode chegar a ser conteúdo de pensamento, ou, dito de outro modo, que a coisa, existente em si e por si, pode chegar a ser, é possivelmente conteúdo de pensamento; é um conteúdo possível de pensamento.

91. A realidade como problema.

Frente a esta concepção do ser, a do idealismo é radicalmente distinta; porque, embora conservando a noção de coisa, quando diz Descartes *je suis une chose qui pense, je suis une substance pensante*, embora conservando a noção de coisa (mais adiante veremos a importância e transcendência que isto tem), se consideramos o que é esta coisa pensante, o eu pensante, encontramos primeiramente que não se pode dizer que seja inteligível, como dizíamos

das coisas no realismo, mas que é inteligente. O eu pensante não é, pois, algo que entre a ser conteúdo de consciência, mas é consciência continente. Se, pois, o ser dos realistas é um ser inteligível, o ser dos idealistas, o pensamento puro, o eu pensante, é um ser inteligente, é um ser pensante. Do mesmo modo que o acento, o sublinhado, mudou de lugar, e em vez de recair sobre o objeto recai agora sobre o atordoado pensante, por meio do qual captamos o objeto. E se agora o acento mudou de lugar, e se agora se eleva à categoria de ser primário, de existência primária esse ser inteligente, a própria inteligência, o próprio pensamento, então que vai resultar daí? Pois vai resultar, sem dúvida alguma, que aquilo que para o realismo não era problema, tem que tornar-se agora problema para o idealismo. Para o realismo não era problema a existência e realidade das coisas no mundo, já que as considerava como inteligíveis em si mesmas, ou seja, possíveis objetos de conhecimento, possíveis conteúdos de conhecimentos. Porém agora que o único que existe indubitavelmente é o eu pensante, e o eu pensante não pode funcionar, não pode pensar se não pensa algo, este algo pensado pelo eu pensante se transforma num problema. Porque este algo pensado no pensamento e pelo pensamento, existe ou não existe? É simplesmente um termo interior do pensamento ou indica uma existência em si mesma exterior e além do pensamento? Eis aqui interrogações que o realismo não poderia levantar. Eis aqui um problema que o realismo não pode de modo algum propor-se. A realidade do mundo exterior, que não era problema para o realismo, se torna um problema, e dos mais graves, para o idealismo. O idealismo agora, havendo lançado a âncora no eu pensante, não pode sair do eu pensante para chegar à realidade das coisas sem fazê-lo de um modo metódico, cauteloso, e em suma, sem um esforço especial para construir essa mesma realidade. Dito de outra maneira: a realidade das coisas no realismo é dada; pelo contrário, no idealismo será preciso demonstrá-la, e deduzi-la ou construí-la. O idealista não terá mais remédio que deduzir, demonstrar ou construir a realidade do mundo exterior.

92. O pensamento claro e distinto.

Nós temos, por exemplo, a idéia da extensão. Pois bem: nossa idéia da extensão é indubitável; é minha consciência; é eu mesmo pensando. Porém a extensão pensada nessa idéia, existe ou não existe? Eis aqui o problema fundamental que não se apresenta para o realismo e que constitui o mais grave e mais difícil de todos os problemas para o idealismo. Como resolve Descartes este problema? Como extrai Descartes do eu puro o mundo das coisas reais, os objetos do pensamento? O ponto de partida é uma existência; o eu, meu eu. Eu existo: disso estamos absolutamente certos; porém é a única coisa de que estamos absolutamente certos. Como agora eu com meus pensamentos posso passar de minha existência e dos meus pensamentos a outras existências que não sejam a minha existência? Como posso passar a elas? A primeira coisa que fez Descartes foi distinguir entre os pensamentos. Os pensamentos são muitos, múltiplos, variados. Eu penso uma porção de pensamentos; eu penso o sol, a lua, este quarto, o triângulo, o ângulo, o poliedro, a raiz quadrada de três, Deus. Todos estes são pensamentos meus. O que primeiro faz Descartes é distinguir entre eles, e os divide em dois grupos: Uns, nos quais eu mesmo vejo. examinando-os como tais pensamentos, que são pensamentos confusos, pensamentos nos quais o pensado dentro do próprio pensamento está confuso, está obscuro; não estão definidas nitidamente as partes internas deste pensamento; também não estão separados claramente o pensado nele do pensado em outros pensamentos. Outros pensamentos, pelo contrário, são claros e distintos. O pensado nele é perfeitamente discernível do pensado em qualquer outro pensamento, e ademais o pensado neles está perfeitamente dividido nos seus elementos, de sorte que eu posso colocar a atenção sem confusão qualquer nos diferentes elementos ou partes de que se compõe este pensamento.

Descartes adverte que existe uma enormidade de razões para duvidar dos pensamentos confusos e obscuros; porém que, se tratando de pensamentos claros e distintos, de idéias claras e distintas, as razões que existem para duvidar são muito menos fortes. Eu posso duvidar de que exista o sol porque é um pensamento confuso e obscuro; compõe-se

de muitas coisas misturadas: uma forma geométrica, a distância, calor, luz; uma porção de coisas misturadas que haveria que separar muito cuidadosamente. Eu posso estar sonhando que exista o sol, e não existir o sol. O mundo sensível se compõe de Pensamentos obscuros e confusos que dão vulto e margem à dúvida.

Mas estes pensamentos obscuros e confusos que dão margem à dúvida, eu posso analisá-los, eu posso decompô-los nos seus elementos. Posso por exemplo, tirar do sol o calor, tirar a luz, tirar o peso, tirar o movimento e ficarei com uma forma esférica. Então o pensamento geométrico da esfera é um pensamento claro e distinto. Posso eu duvidar de que a esfera existe? Posso eu duvidar de que o fato pensado no objeto geométrico da esfera é um objeto real? Aqui parece que nestes pensamentos claros e distintos a dúvida é difícil; e, todavia, tem que se levar a eles também a dúvida, porque, enfim, embora claros e distintos, são pensamentos. Por conseguinte, o único indubitável que há neles é o ato de pensar, porém não o pensado no ato de pensar. A única coisa certa e segura quando eu penso a esfera, quando tenho o pensamento geométrico da esfera, é meu pensar a esfera. Mas, e a esfera mesma pensada por mim, objeto conteúdo do pensamento, existe ou não existe? No próprio pensamento não há a menor garantia de sua realidade, de sua existência. Num pensamento claro e distinto existe uma porção de propensões a acreditar na realidade do objeto; porém no pensamento mesmo não existe nenhuma nota que equivalha à garantia, por pequena que seja. de que o objeto exista, além de estai contido no pensamento.

93. A hipótese do gênio maligno.

Descartes expressa isto de uma maneira muito particular sua. Como Descartes é um filósofo que gosta de expressar-se em termos acessíveis a todo mundo, que gosta de falar como diziam os franceses de sua época, le langage des honnêtes gens, a linguagem das pessoas bem educadas, evita no possível o que ele chama termos da escola; e para dar a entender isto que acabo de expressar aqui, ou seja que em nenhum pensamento, por claro e distinto que seja, há a menor garantia da existência do seu objeto, para dizer isto faz um rodeio algo estranho que é a hipótese de que

algum gêniozinho maligno e todo-poderoso está empenhado em enganar-me; põe na mente pensamentos de uma clareza e de uma simplicidade, de uma evidência indubitável, e, todavia, estes pensamentos, apesar de sua evidência, talvez sejam falsos porque este gêniozinho todo poderoso, maligno e burlão tenha o prazer de botar na minha mente pensamentos evidentes e, sem embargo, falsos. Claro que esta é uma maneira metafórica de falar. O que quer dizer aqui Descartes é que um pensamento não contém nunca, na sua estrutura como pensamento, nenhuma garantia de que o objeto pensado corresponda a uma realidade fora do pensamento.

94. A existência de Deus.

Se a filosofia de Descartes não pudesse sair daqui, encaharia naquilo que se chama "solipsismo", ou seja: existo eu e meus pensamentos, e mais nada. Porém eis aqui que Descartes descobre dentre os pensamentos claros e distintos um pensamento, um só, que talvez seja o único que tem em si mesmo a garantia de que o objeto pensado existe fora do pensamento. De modo que há um pensamento que se distingue de todos os demais pensamentos claros e distintos porque contém no próprio pensamento esta garantia de existência do seu objeto. E este pensamento único é o pensamento de Deus, a idéia de Deus. A idéia de Deus é tal que se a examinamos como tal idéia, encontramos nela, não somente que pensamos num ente (Deus) do qual não sabemos se existe ou não existe, mas que pensamos num ente (Deus) e que este pensamento contém uma porção de caracteres segundo os quais Deus, além de ser objeto do meu pensamento, existe realmente fora de mim. E então desenvolve esses caracteres que a idéia de Deus tem, na forma de três provas, de três demonstrações da existência de Deus.

A primeira demonstração da existência de Deus, consiste em considerar o pensado por nós quando pensamos em Deus; e em examinar a própria idéia de Deus. Examinamos essa idéia e encontramos a idéia de um ser infinito, perfeito, infinitamente bom, onisciente; todo-poderoso. Ora: essa idéia que temos, que pensamos, esse objeto que ainda não sei se existe ou não, mas que está contido dentro do meu pensamento. Como poderíamos nós tê-lo formado?

Donde poderíamos nós ter tirado essa idéia? Não de nós mesmos, porque o contido nessa idéia é tão enormemente superior a tudo quanto nós somos, que não é possível que de nós mesmos, de nosso próprio fundo, tenhamos extraído o referido nessa idéia. O mencionado nessa idéia é tão enormemente transcendente, tão por cima das possibilidades de invenção e combinação que possa haver em nosso pensar em geral, que sem dúvida alguma não é possível outra coisa senão que o conteúdo nessa idéia, essa perfeição infinita, essa "infinidade", responda a uma realidade fora dela.

A segunda prova que dá Descartes da existência de Deus é uma aplicação da prova que dá Aristóteles. A que dá Descartes é a seguinte: eu existo; tal é a primeira verdade que descobri ao afastar minha vista dos objetos e concentrá-la sobre os pensamentos. Descobri-me a mim mesmo, como eu pensante. Eu existo, mas eu, que existo, tenho uma existência cujo fundamento não percebo, não vejo. Eu existo com uma existência contingente. Não vale dizer que devo a existência a meus pais; não vale dizer que no passado e no futuro minha existência permanece; porque não há nenhum motivo pelo qual se dê na minha existência a prolongação dela dentro de um momento ou de ter existido um momento antes. Por conseguinte, minha existência é contingente; não é necessária. E se minha existência é contingente, necessita um fundamento. Mesmo que eu vá longe tomar este fundamento, subindo a outro e a outro e a outro, terei que acabar sempre, de longe e de perto, admitindo um ser, uma existência (Deus), que seja o fundamento da minha.

A terceira prova da existência de Deus que dá Descartes é o famoso argumento ontológico. Descartes lhe concede uma importância especial; tanto que lhe consagra quase uma meditação inteira. Expõe-no num capítulo distinto do capítulo em que expôs os dois argumentos anteriores. O argumento ontológico consiste em assinalar a característica da idéia de Deus como uma idéia singularíssima, única, na qual o pensamento de Deus contém também sua existência. O pensamento desse objeto — Deus — é o pensamento de um objeto em cujas notas características, em cujo objeto pensado está também a existência. Vou

formular o argumento ontológico de uma maneira não cartesiana; falsa, por conseguinte, e que não responde ao espírito de Descartes, mas que nos ajudará a entendê-lo. Eu tenho a idéia de um ser perfeito; este ser existe. Demonstração: um ser perfeito tem todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo o ser perfeito tem existência. Descartes não o formula nesta forma silogística, mas nessa outra, ou seja: no pensamento da essência do ser perfeito está contida necessariamente a existência; e está contida a existência como uma das notas que ao mesmo tempo resulta ser nota do conteúdo do pensamento e nota da realidade objetiva do pensamento. Descartes considera a idéia de Deus como a única das idéias que leva em si mesma a marca, a garantia de sua realidade exterior.

De todos os argumentos de que se vale Descartes, o único no qual realmente acredita profundamente é este último. O segundo, o da contingência da existência, ultrapassa por completo o círculo, a maneira de pensar cartesiana. Parte de existências: da existência do eu, o qual já é um mal para Descartes; é um *pis aller* verdadeiro. Os únicos argumentos nos quais confia são o primeiro e o terceiro; no terceiro sobretudo.

95. A realidade recuperada.

Uma vez demonstrada a existência de Deus, já temos duas existências: a minha e a de Deus. Mas tendo a existência de Deus, cai já por sua base o escrúpulo — que ele chama por brincadeira metafísico — do gênio maligno. Já não há possibilidade de supor que um gêniozinho todo-poderoso, mas maligno e burlão, se entretenha em enganar-me, pois agora já sei que Deus existe, que é infinitamente perfeito, e, portanto, que não me engana. Permite que me engane, porque tenho idéias confusas e obscuras e se eu não tomo cuidado de manter minha vontade firme para não arriscar-me a afirmar idéias confusas e obscuras, enganar-me-ei. Permite que eu me engane; mas coloca em minha mão, em minha vontade, o enganar-me ou não. Se eu procuro não afirmar senão idéias claras e distintas, poderei saber muito poucas coisas; mas isso não tem importância. A questão não é saber poucas ou muitas coisas, mas saber de verdade; e então, mantendo-me na vontade firme de não afirmar mais do que o claro e distinto, não me enganarei

jamais. Que quer dizer isto? Pois que a existência de Deus é uma garantia de que os objetos pensados por idéias claras e distintas são reais, têm realidade. Quer dizer, que o mundo tem realidade.

96. Geometrismo da realidade.

Conseguiu Descartes tirar do eu o mundo. Mas, que mundo! Um mundo que nada se parece ao que chamamos mundo, porque este mundo de idéias claras e distintas, é um mundo que foi elaborado tirando tudo aquilo que nós geralmente chamamos mundo; tirando dele as irregularidades, as cores, as complicações. É um mundo de pontos, de linhas de ângulos, de triângulos, de octaedros, de esferas que estão em movimento. É um mundo de puras realidades geométricas, é *l'extension*, *l'étendue*; é a extensão de distâncias. Por isso o sistema de Descartes será montado sobre estas três substâncias: o eu pensante ou pensamento, a extensão e Deus, substância criadora, e as outras duas substâncias criadas. De modo que esse mundo que tirou do eu é o mundo de pura substancialidade geométrica. Mas vamos pouco a pouco.

Esse mundo de uma pura substancialidade geométrica é o mundo da ciência moderna. A ciência moderna parte também desse pensamento cartesiano. Dele parte a físico-matemática. A idéia de Descartes, que consiste em reduzir o confuso e obscuro a claro e distinto, é a idéia que consiste em eliminar do universo a qualidade e não deixar mais do que a quantidade. E essa quantidade, submetida à medida e à lei, tratada matematicamente pelos recursos que primeiro a geometria analítica, logo o cálculo diferencial e integral, e mais tarde, modernamente, o cálculo de vetores e toda a físico-matemática proporcionam, submetida a essas elaborações, produz hoje em dia o mundo científico, que é tão estranho ao mundo de nossa intuição sensível como este que nos propunha Descartes. Descartes extrai do eu um mundo de pontos e figuras geométricas. Mas consultemos um livro de física contemporânea e veremos que realidades nos apresenta; apresenta-nos uma realidade composta de equações diferenciais, integrais, de prótons, de elétrons, de "quantas" de energia; uma realidade entre a qual e nossa realidade vital sensível e tangível existe um abismo, não menor, antes muito maior ainda que aquele

que abriu Descartes entre esses dois mundos. É que, com efeito, o pensamento de Descartes guia, anima, de um lado, todo pensamento científico, e, de outro, todo pensamento filosófico em nossa cultura moderna.

Descartes, com uma coesão sistemática plausível em sumo grau, porém excessiva; com uma conseqüência que não deixa a menor falha na aplicação dos seus princípios, continua adiante; topa com o problema da vida e o resolve mecanizando a vida. Para Descartes, os animais, os seres viventes, são puros mecanismos e nada mais que mecanismos. Mas então a alma humana, além da vida, que é? Pois o homem é mecanismo em tudo aquilo que não é pensamento puro, como qualquer animal, como qualquer aparelho. Mas tem ademais pensamento. Descartes reduz a pensamento todas as vivências da psicologia. Assim como as idéias podem ser claras ou confusas e tem que se reduzir as confusas às claras, do mesmo modo essas vivências da psicologia que chamamos sentimentos, paixões, emoções, toda a vida sentimental, tudo o que existe em nossa alma que não seja puro pensar é para Descartes também pensar, porém pensar confuso, pensar obscuro. Na sua teoria das paixões propõe Descartes simplesmente ao homem que estude isto que chamamos paixões, isto que chamamos emoções, e verá que se reduzem a idéias confusas e obscuras; e uma vez que haja visto que se reduzem a idéias confusas e obscuras desaparecerá a paixão e poderá o homem viver sem paixões, que estorvam e incomodam a vida.

97. Racionalismo.

Assim se estabelece o predomínio absoluto do intelecto, do entendimento, da razão. A filosofia de Descartes inaugura uma era de intelectualismo, uma era de racionalismo. A vaga do intelectualismo, do racionalismo, lança-se sobre todos os problemas do mundo, da ciência e da vida. Porém chegará o momento em que aparecerá no horizonte da cultura moderna um problema para resolver contra o qual o intelectualismo e o racionalismo nada poderão, e é o problema da história. O idealismo filosófico fará esforços magníficos, nos princípios do século XIX, com Hegel, com o positivismo, e em nossos dias com a teoria dos valores e o neokantismo, para resolver o problema da história. Esses

esforços são baldados. O problema da história resiste por completo a ser resolvido pelo intelectualismo, pelo idealismo filosófico. E por que resiste? Pois porque o idealismo é um produto da história que começa num determinado momento da história, com Descartes, e termina em nossos dias. Como o idealismo é um produto da história, ele não pode explicá-lo. Como vai explicar um produto da história aquilo do qual é produto?

Por isso a filosofia contemporânea, para explicar a história, terá que superar o idealismo e encontrar outra realidade mais profunda que as coisas e mais profunda ainda do que o eu, que contenha as coisas e o eu, e que contenha, por suposto, a própria história. Essa realidade é a vida. Mas até que cheguemos a isto temos que percorrer ainda muito caminho de filosofia moderna.

14.O EMPIRISMO INGLÊS

Lição XIV

98. PSICOLOGISMO. — 99. LOCKE. — 100. AS IDÉIAS INATAS. — 101. A ORIGEM DAS IDÉIAS. — 102. ORIGEM PSICOLÓGICA. — 103. SENSAÇÃO E REFLEXÃO.— 104. QUALIDADES PRIMARIAS E SECUNDARIAS. — 105. BERKELEY. — 106. — IMATERIALISMO. — 107. A REALIDADE COMO VIVÊNCIA. — 108. HUME. — 109. IMPRESSÕES E IDÉIAS. — 110. SUBSTÂNCIA. — 111. O EU. — 112. CAUSALIDADE, — 113. A «CRENÇA» NO MUNDO. — 114. POSITIVISMO METAFÍSICO

98. Psicologismo

A necessidade de iniciar a filosofia pela teoria do conhecimento radica na essência mesma do idealismo, já o

vimos nas lições anteriores. A atitude prudente e cautelosa revela-se em que, antes de dar um passo, se examinam as possibilidades de dá-lo, os perigos que se podem correr, as maneiras de evitar esses perigos. E isso que acabo de expressar metaforicamente pode concretizar-se nos termos estritos de que uma teoria do conhecimento deve proceder, no idealismo, a toda posição com respeito ao ser, ao pensar e à existência. Em virtude do qual pareceu indispensável que, antes de entrarmos plenamente no desenvolvimento da filosofia moderna — que na sua essência é toda ela idealismo — era conveniente analisar fenomenologicamente isso que se chama conhecimento, descrever esse conhecimento cuja teoria vai anteceder todo esforço metafísico.

Nós realizamos esta descrição fenomenológica do conhecimento; encontramos os elementos que constituem o conhecimento; vimos a estrutura destes elementos, como se condicionam uns aos outros e que função desempenham na complexidade do conhecimento. E terminamos observando que, dada a estrutura do conhecimento, este fenômeno do conhecimento limita, está em contacto íntimo com três esferas essenciais da filosofia: com a psicologia de uma parte, já que no conhecimento há vivências; com a lógica de outra parte, já que no conhecimento há vivências de enunciação nas quais se enunciam teses, proposições, afirmações ou negações; em terceiro lugar com a ontologia, porque no conhecimento as vivências de enunciação recaem sobre um objeto, são vivências de enunciação do algo acerca de algo.

E dizíamos, ao terminar, que na filosofia moderna o desenvolvimento do idealismo oscila entre estes três elementos limítrofes do conhecimento. Uma vez prepondera na reflexão filosófica o ponto de vista psicológico e invade os outros dois com perigo de anulá-los por completo; outras vezes prepondera no pensamento filosófico a consideração lógica; outras vezes, por último, prepondera a consideração ontológica. Uma preponderância excessiva de qualquer uma dessas três considerações ameaça levar à lógica, à psicologia e à ontologia conclusões que se supõem tiradas da teoria do conhecimento, mas que

na realidade são levadas de uma dessas três esferas à outra.

O exemplo mais típico disso iremos vê-lo quando seguirmos na sua evolução histórica, nos seus pontos fundamentais, o empirismo inglês. O empirismo inglês vai ser para nós o quadro exemplar de uma evolução intelectual que cada vez com mais energia, cada vez com mais intensidade, desenvolve o ponto de vista exclusivamente psicológico; e este ponto de vista psicológico vai fazer desaparecer do fenômeno conhecimento aquilo que há nele de lógico e de ontológico, acabando o empirismo inglês — conseqüente consigo mesmo — por inundar, mergulhar a totalidade do conhecimento em pura psicologia, e, por conseguinte, anulando o que poderíamos chamar o valor lógico e a realidade ontológica do conhecimento.

99. Locke.

O empirismo inglês se inicia com John Locke. A filosofia no momento em que vem ao mundo filosófico John Locke é ainda predominantemente cartesiana. Desde logo, um ponto de vista idealista é dominante já na filosofia; porém não somente o ponto de vista idealista em geral, mas, também, a concreta solução dada por Descartes ao problema metafísico predomina ainda na filosofia européia. Assim o problema metafísico encontra nesta filosofia a solução substancialista de Descartes. Eu descubro "meu" próprio ser como ser presente: descubro entre minhas idéias a idéia de Deus, cuja essência envolve a existência e, mercê desta idéia de Deus como garantia, afirmo a existencialidade dos objetos de minhas idéias claras e distintas; por conseguinte, do espaço, movimento, número e suas modificações. Onde extrai Descartes uma metafísica das três substâncias: a substância pensante (a alma), a substância extensa (o corpo) e Deus, substância infinita criadora.

Essa triplicidade da substância domina absolutamente na filosofia quando chega Locke. O ponto de partida de Locke é, pois, o ponto da filosofia cartesiana. Mas Locke se propõe, desde logo, com uma clareza absoluta o problema metafísico como problema do conhecimento. Locke, com plena consciência da necessidade que existe radicalmente

no idealismo de esclarecer o problema do conhecimento, inicia seu trabalho filosófico perguntando-se: qual é a essência, qual é a origem, qual é o alcance do conhecimento humano? Pois bem; o conhecimento se constitui por meio de idéias. Toma Locke a palavra "idéia" num sentido que nem antes nem depois dele teve na filosofia; toma-a como tradução em língua moderna da palavra latina *cogitatio*, usada por Descartes. Para Descartes, *cogitatio* é *pensée*, pensamento, e pensamento é todo fenômeno psíquico em geral. Uma sensação é uma *cogitatio*; uma proposição o é também; uma afirmação ou negação da vontade o é também. Em suma: qualquer vivência psíquica é chamada por Descartes **cogitatio**.

100. As idéias inatas.

Pois bem: Locke emprega a palavra "idéia" nesse mesmo sentido geral que dá Descartes à palavra *cogitatio*. Locke parte de uma distinção que fizera Descartes entre as idéias. Descartes distinguira três grupos de idéias: umas que ele chamava adventícias, outras que chamava fictícias e outras inatas. As idéias adventícias são as que sobrevêm em nós postas pela presença da realidade externa; as idéias fictícias são as que nós mesmos, por meio de nossa imaginação, formamos na alma; as idéias inatas são as que constituem o acervo próprio do espírito, da mente, da alma; são as que estão na alma sem que as tenha posto nenhuma coisa real nem tenham sido formadas por nossa imaginação.

O ponto de partida consiste: primeiro, em negar que em nossa alma haja nenhuma idéia inata; segundo, em perguntar-se: qual é a origem das restantes idéias? Se não há na alma nenhuma idéia inata: se a alma é semelhante a um papel branco, *white paper*, ou, como traduziram seus tradutores latinos, uma "*tabula rasa*" (tábua rasa) na qual nada está escrito, e tudo vem a ser escrito posteriormente pela experiência: se não há, pois, idéias inatas, o problema que se apresenta é o problema de qual seja a origem das idéias; e este é o problema que Locke trata com maior profundidade.

101. A origem das idéias

Ora: uma vez levantado o problema das origens das idéias, encontrava-se Locke na encruzilhada de dois caminhos: ou entendia por origem a gênese natural, psicológica, das idéias na evolução psicológica do homem; ou entendia por origem a derivação lógica de uma idéia a respeito de outra que pode ser seu antecedente racional; ou entendia a origem no sentido das verdades de fato de que fala Leibniz; ou entendia a palavra origem no sentido das verdades de razão, segundo diz também Leibniz. Um exemplo esclarecerá o que quero dizer. E o mesmo exemplo que pus na lição anterior, e me bastará, pois, aludir a ele. A origem de uma idéia, como a idéia de esfera, pode ser considerada psicologicamente ou logicamente. Psicologicamente estudaremos as sensações, as percepções que puderam produzir naturalmente, biologicamente, em nós a noção de esfera; por exemplo, ter visto objetos dessa forma, naturais ou artificiais. Mas outro sentido da palavra origem é considerar a esfera como originada pelo movimento de meia circunferência girando ao redor do diâmetro.

102. Origem psicológica.

Tinha, pois, que escolher Locke aqui o sentido em que ia tomar a palavra origem, pois segundo o sentido em que a tomasse, conduziria sua investigação (e, naturalmente, a dos seus sucessores) por um determinado caminho. Eis aqui que Locke escolheu o caminho da psicologia. Por origem entende Locke o caminho psicológico segundo o qual se formam em nós as idéias. Desde o princípio, pois, a teoria do conhecimento de Locke se coloca sob o signo da psicologia. Locke distingue duas fontes possíveis de nossas idéias: a sensação e a reflexão. Locke entende por sensação o elemento psicológico mínimo, a modificação mínima da mente, da alma, quando algo, por meio dos sentidos a excita, lhe produz essa modificação; e entende por reflexão o perceber a alma aquilo que nela própria acontece. De modo que a palavra "reflexão" não tem em Locke o sentido habitual, mas tem um sentido equivalente ao de experiência interna, enquanto que a palavra "sensação" viria a significar a experiência externa.

103. Sensação e reflexão.

Todo o esforço de sutileza e de análise de Locke vai encaminhado a mostrar que as idéias, ou são simples e têm sua origem num sentido ou em dois sentidos, ou na combinação de um sentido com a reflexão ou de dois sentidos com a reflexão; ou são compostas, quer dizer, estão formadas de amassilhos de idéias simples. Assim, por exemplo, a idéia de extensão é simples, porém está formada de impressões que procedem do sentido da vista, do sentido do tato e do sentido muscular. Mas a idéia de substância é composta; está formada por outras idéias que se agrupam, que se unem. Essa união de outras idéias, essa síntese de outras idéias, é o que constitui para Locke a idéia de substância, que ele define com uma palavra muito típica: como o "não-sei-quê" que está debaixo das diversas qualidades, das diversas sensações, das diversas impressões que uma coisa nos produz. Esse "não-sei-quê" era já, desde logo, suscitar por outros que vieram depois, o problema da substância. Porque Locke não duvida um momento, não põe em questão a metafísica de Descartes. Por conseguinte, para Locke as idéias simples, que nos vêm da sensação e da reflexão ou de uma combinação entre sensação e reflexão, são idéias às quais corresponde uma realidade, uma realidade que existe em si mesma e por si mesma, como a substância extensa de Descartes.

Do mesmo modo nossa intuição de nós mesmos é para Locke o caminho que nos conduz à presença de uma substância real, que existe em si mesma e por si mesma, que somos nós mesmos. Por conseguinte, é a metafísica cartesiana que está por debaixo de toda a teoria do conhecimento de Locke. A única coisa que fez Locke foi analisar o conhecimento, esmiuçá-lo, chegar a seus últimos elementos, que são as idéias, e mostrar como as idéias complexas se formam por composição, por generalização e abstração das simples, e como as idéias simples são os elementos últimos que reproduzem a mesma realidade.

104. Qualidades primárias e secundárias.

Sem dúvida, nessa reprodução da realidade mesma nem todos os elementos psicológicos têm igual valor ontológico. Assim, Locke distingue nas percepções que temos das coisas, das substâncias, as qualidades que ele chama secundárias e as qualidades que ele chama primárias. As

qualidades secundárias são a cor, o odor, a temperatura. Essas qualidades, evidentemente, não estão nas coisas mesmas, não reproduzem realidades em si e por si, mas são modificações totalmente subjetivas do espírito. Pelo contrário, as outras qualidades, que ele chama primárias — que são a extensão, a forma, o movimento, a impenetrabilidade dos corpos — são propriedades que pertencem aos corpos mesmos, à matéria mesma. Não são, pois, puramente subjetivas como as qualidades secundárias.

Como se vê, este trabalho de Locke é um ensaio muito esforçado para introduzir clareza psicológica no amassilho do conhecimento. Nosso conhecimento é um conjunto enorme de idéias, de pensamentos. Locke se aproxima desse conjunto; começa a analisar, a dividir; vai tomando essas idéias, olhando-as uma por uma; as que são complexas, como os modos, as substâncias, as relações, decompõe-nas em idéias simples, e a cada uma das idéias simples assinala uma origem empírica, bem na experiência externa, que é a experiência dos sentidos, bem na experiência interna, que é o perceber-se a consciência a si mesma.

105. Berkeley.

Depois de Locke o problema cai integralmente nas mãos do grande filósofo inglês Berkeley. Berkeley introduz no pensamento filosófico de Locke uma modificação de importância capital, levando assim, com plena conseqüência, a outros resultados mais profundos, o problema da análise psicológica. O psicologismo de Locke (que é ainda relativamente tímido, porque está limitado e contido pela metafísica cartesiana, que lhe serve de base) é conduzido por Berkeley a extremos que rompem já por completo os moldes da metafísica cartesiana. O psicologismo de Locke tinha respeitado a substância de Descartes na sua forma de substância pensante, substância extensa e Deus. Pelo contrário, Berkeley ataca diretamente esse conceito de substância extensa, de matéria. A distinção feita por Locke entre qualidades secundárias e qualidades primárias leva-o a negar objetividade às qualidades secundárias, mas a seguir concedendo plena existência em si e por si aos corpos materiais, como

substância extensa. Pois bem: Berkeley não compreende (e tem razão) como e por que privilegia Locke essas qualidades primárias e a seu caráter de puras vivências do eu lhes acrescenta ainda o de ser reproduções fiéis de uma realidade existente em si e por si, fora do eu. Não o compreende Berkeley, nem eu o compreendo. Não tem fundamento, porque se o sabor e a cor são vivências e como puras vivências não têm outra realidade que a de ser vivências, "minhas" vivências, do mesmo modo a extensão, a forma, o número, o movimento, são também vivências, exatamente o mesmo, iguais vivências; e como tais vivências não há nelas nenhuma nota que nos permita transcender delas como vivências para afirmar a existência metafísica em si e por si das qualidades que elas indicam. Conseqüente com o psicologismo, Berkeley descobre em todas as chamadas idéias o mesmo caráter vivencial; e como todas elas são vivências, nenhuma delas me pode tirar de mim mesmo e trasladar-me a uma região de existências metafísicas em si e por si.

106. Imaterialismo.

Berkeley com uma audácia extraordinária, levanta o problema ontológico e metafísico: o que é ser? o que é existir? e a análise psicológica não lhe permite dar a esse problema metafísico mais que uma resposta psicológica. O que chamo eu ser? Ser chamo eu ser branco, ser redondo, ser triângulo, ser dois, ser três, ser cinco; tudo isto chamo eu ser. Por conseguinte, "ser" é ser percebido; "ser" é ser percebido como tal branco, como tal dois, como tal cinco, como tal forma. A percepção, como vivência, é o único que constitui o ser. Não me é dado em nenhuma parte um ser que não seja percebido por mim. Imaginem, diz, uma realidade que não seja percebida, nem possa sê-lo, nem esteja comigo, em suma, em nenhuma relação vivencial. Dessa realidade não tenho eu a menor noção; não conheço dela nada, não somente ignoro em que consiste, mas nem sequer sei se existe; porque se conhecesse que existe, estaria com ela numa relação vivencial mínima, que é a de existir, e de existir para mim; porque se para mim também não existe, nem sequer posso falar dela. De modo que ser não significa outra coisa senão ser percebido. Em nossa terminologia (a que nós estamos aqui usando) diremos que

para Berkeley o ser das coisas é a vivência que delas temos.

Aqui chegamos, com Berkeley, ao idealismo subjetivo mais completo, porque nosso problema fundamental: quem existe? é respondido por Berkeley dizendo: "existo eu com as minhas vivências; mas além de minhas vivências não existe nada". Ele leva sua posição psicologista até esse extremo. Chama-se ele a si mesmo imaterialista; não quer chamar-se idealista porque tem a presunção de afirmar que seu ponto de vista é o de todo mundo, embora seja realmente o mais difícil, o mais abstruso, o mais antinatural dos pontos de vista. Diz ele: mas, se é o ponto de vista de todo mundo! Você vai pelo campo e pergunta a um aldeão o que tem diante do si e ele responde: "Uma carroça puxada por bois". Ele quer dizer, naturalmente, que vê, que toca, que ouve o que vê, o que toca, o que ouve. Algo que exista sem poder ser visto, ouvido, tocado, não existe para a mente humana natural e espontaneamente. Visivelmente, existe aqui um terrível jogo de palavras, porque a mente humana espontânea e naturalmente é realista. Quer dizer, que põe primeiro a existência em si e por si das coisas, e depois sua percepção por nós. Porém Berkeley afirma que a tese natural é a sua, porque ser, para qualquer um, é precisamente ser tocado com as mãos, ser visto com os olhos e ouvido com os ouvidos.

107. A realidade como vivência.

Deu-se um passo enorme, é verdade, comparado com a atitude de Locke. Esse passo enorme consistiu em prosseguir com o psicologismo até desfazer a noção de substância material e ficar com a de pura vivência ou pura percepção. Porém em Berkeley resta ainda um resíduo substancialista. Berkeley nega a existência da substância material; mas, em troca, afirma a existência da substância espiritual. O eu me é conhecido por uma intuição direta. O cogito cartesiano continua atuando perfeitamente na filosofia de Berkeley: eu sou uma coisa que pensa, uma res cogitans, um espírito que tem vivências. Às minhas vivências não corresponde nada fora delas; mas essas vivências são "minhas" vivências, e eu sou uma substância que as tenho. Porém, como essas vivências revelam ademais uma regularidade na sua passagem por minha

mente, como se sucedem escalonadamente, se entrelaçam umas com as outras, se escalonam, se explicam um pouco umas com as outras; como constituem todo um conjunto de vivências harmônico — que é o que chamamos o mundo — deve supor e suponho (à parte outros fundamentos que são de caráter moral e religioso e que em Berkeley pesam muito, mas que não podem entrar aqui em nossa discussão, que é puramente de teoria do conhecimento e da metafísica), devo supor que, à parte esses outros, há motivos suficientes para pôr agora a existência de um espírito que seja quem ponha em mim todas essas vivências. Essas vivências não se põem em mim elas sozinhas; põe-as em mim Deus, que é puro espírito, como eu. E então poderia pensar-se com razão que a filosofia de Berkeley é aquela que realiza com máxima plenitude a palavra de São Paulo: nós vivemos, nos movemos e estamos em Deus.

108. Hume.

Como se percebe, resta um resíduo de metafísica cartesiana em Berkeley, que é a substância pensante, o espírito e Deus. Esse resíduo de metafísica cartesiana vamos vê-lo desaparecer como por magia diante dos formidáveis embates do terceiro grande representante do empirismo inglês que é Hume. Assim como Berkeley ataca o conceito de substância material que ainda restava sobrevivente do cartesianismo na filosofia de Locke, do mesmo modo Hume vai atacar agora o conceito de substância espiritual que restava ainda sobrevivente em Berkeley. E vai atacá-lo com a mesma arma: análise psicológica., psicologismo.

109. Impressões e idéias.

Não creio que possa haver nem exista leitura mais entretida, mais encantadora, que a dos livros de Hume, do ponto de vista estritamente psicológico. A mestria com que Hume toma um conceito, uma idéia qualquer e a disseca, a analisa, a separa em partes, vai adjudicando a cada parte uma origem psicológica diferente e desfaz uma a uma até reduzi-las a nada, é algo admirável. Este método de análise psicológica aplicado à experiência, lhe dá os resultados radicais que vamos ver. Porque toda a filosofia de Hume

pode ser definida por método. O método é singelíssimo: consiste em retificar, precisar primeiramente a terminologia psicológica dos seus antecessores, e com essa simples precisão da terminologia psicológica dos seus antecessores chega Hume a equacionar com a maior naturalidade o problema de toda análise psicológica. Hume chama "impressões" aos fenômenos psíquicos atuais, às vivências de apresentação atuais: eu agora tenho a impressão de verde. E chama idéias — restringindo agora um pouco o sentido dessa palavra — aos fenômenos psíquicos reproduzidos, às representações: eu, que tinha a impressão de verde, agora não tenho mais a impressão de verde; mas penso nela, a relembro ou a imagino, e então tenho a idéia de verde. De modo que temos impressões; mas temos muito mais idéias do que impressões. As impressões que num momento determinado temos são relativamente poucas comparadas com a porção de idéias que temos, já que de cada impressão que em nossa vida recebemos, a pegada que ficou, e que eu reproduzo mercê da memória ou da imaginação ou da associação de idéias, constitui um cabedal de idéias muito mais numeroso que o de impressões, visto que a impressão tem que ser atual. Já quando é lembrada não é impressão, mas idéia. Pois bem: daqui se deduz clarissimamente o método analítico de Hume. As impressões são o que nos é dado; não apresentam problema psicológico, nem problema metafísico algum. As impressões constituem aquilo que me é dado, aquilo que está aí; a última realidade é a impressão. Porém, as idéias apresentam um problema, que é, a saber: de quais impressões procedem? Se uma idéia é simples; se é, por exemplo, a lembrança do verde, essa lembrança do verde tem a origem claríssima de ter eu recebido antes a autêntica impressão de verde. Porém se a idéia é complexa, como a idéia de existência, a idéia de substância, a idéia de causa, a idéia do eu; se é idéia complicada, quais são as impressões de que procede? Tomar essas idéias, analisá-las à procura da impressão da qual procedem, será o procedimento que levará a efeito Hume. Que encontra a impressão correspondente? Então a idéia tem já /seu passaporte legítimo; é uma idéia que pode ser usada com toda tranqüilidade porque tem realidade, já que procede de uma impressão sensível recebida por mim, é a reprodução

de uma impressão sensível Mas suponhamos que, por muito que se procure, não se encontre a impressão correspondente a uma idéia. Pois então é uma idéia de contrabando, uma idéia que não tem passaporte, uma Idéia que não se justifica; é uma ficção imaginativa, talvez necessária, fundada talvez na lei psicológica de associação de idéias; mas seria completamente injustificado pretender que lhe correspondesse realidade alguma. Porque, como dizíamos antes, realidade para Hume, é impressão. Uma idéia para a qual não se encontre a impressão da qual é oriunda, é idéia que carece por completo de realidade.

110. Substância.

É maravilhosa a arte psicológica com que Hume toma noções complicadas e as analisa. Vamos vê-lo a propósito de quatro destas noções, que são famosas na história da filosofia humana pela beleza da análise levada a efeito. A primeira é a análise da idéia de substância. A idéia de substância é uma idéia: qual é a impressão que lhe corresponde? Vejamos; que se apresente essa impressão; que a idéia de substância nos diga qual é sua certidão de legitimidade. Nós olhamos a idéia de substância e encontramos que ela designa aquilo que chame Locke o "não-sei-quê" que está por debaixo das qualidades e dos caracteres. De modo que se eu digo a substância de uma lâmpada, não quer dizer que designe com a palavra "substância" sua cor verde, porque a lâmpada é algo mais que a cor verde; não quero dizer tampouco que designo seu braço, porque a lâmpada é algo mais que um braço: é a cor ademais do braço. Se designa a cor verde, deixa de designar o braço; se designa o braço, deixa de designar a cor verde. Hume faz uma decomposição como quem abre uma laranja em gomos, e mostra perfeitamente que a idéia de substância não está originada por nenhuma das impressões que atualmente eu recebo. Não é também a soma delas; porque por substância não entendemos a soma dessas impressões mas um quid, ou, como diz Locke, um "não-sei-quê" que serve de esteio a todas essas impressões, mas que não é nenhuma delas. Quer dizer, que a idéia de substância não tem impressão da qual possa ser derivada e que a fundamente; e como não tem impressão que a fundamente, é uma idéia formada por nós, é uma

idéia fictícia, como diria Descartes, é uma idéia de nossa imaginação.

Passemos agora à própria idéia de existência, à mesmíssima idéia de existência. Quando dizemos que algo existe, nós podemos encontrar a impressão correspondente ao "algo" do qual dizemos que existe. Porém quando acrescentamos que existe, esse existir do "algo", essa existência, é algo que não encontramos em impressão alguma. Se eu digo que este copo de água existe, e analiso o que quero dizer, encontro-me com uma multidão de impressões, que são as do copo d'água. Porém onde está a impressão de que existe, a impressão da existência? Também não é a soma de todas as impressões nem uma impressão em particular. Logo a existência do copo d'água é algo ao qual não corresponde nenhuma impressão. É outra idéia feita por nós, forjada por nós, por nossa imaginação.

111. O eu.

Porém ainda há mais. Locke, depois de Descartes, e seguido por Berkeley, não duvidou um instante da existência da substância eu. Mas examinemos que quer dizer o eu. Descartes, ao dizer que o eu é uma intuição que eu tenho de mim mesmo, comete um erro psicológico garrafal. Eu tenho a intuição de verde, de azul; tenho intuição do _mêdo que sinto; tenho intuição da vivência que estou tendo, da vivência de azul, da vivência de coragem, da vivência do esforço que estou fazendo para falar ou escrever. Porém onde está a vivência que não seja vivência de algo, mas vivência do eu? Olho-me a mim mesmo por dentro e encontro uma série de vivências, mas nenhuma delas é o eu; muitas vivências, que se sucedem repetidamente umas às outras, mas nenhuma delas é o eu. Cada uma delas faz referência ao eu; digo: é "minha" vivência; porém vou ver nessa vivência o que a vivência tem de mim e não encontro nada. Encontro verde, azul, esforço; porém não me encontro a mim mesmo dentro dessa vivência, por muito que analise e decomponha. Então tenho que concluir que à idéia "eu" não corresponde nenhuma impressão; não procede de nenhuma impressão, é outra idéia fictícia; é outra idéia feita por nós. Nós tomamos nossas vivências, fazemos delas um feixe, e dizemos: isto é o eu; porém se

olharmos o que há nesse feixe, veremos que há muitas vivências, mas nenhuma dessas vivências é o eu, antes o eu o acrescentamos nós caprichosamente. A substância pensante de Descartes, o eu de Descartes, que fora respeitado ainda por Locke e por Berkeley, se desvanece. Não há mais eu; não existe mais o eu.

112. Causalidade.

A mais célebre das análises de Hume é a da causalidade. Quando dizemos que a causa produz o efeito, que impressão corresponde a isto de a causa produzir o efeito? Não corresponde nenhuma impressão. Se eu analiso a relação de causalidade encontro que algo A existe; dele tenho a impressão; depois tenho a impressão de algo B; porém não tenho nunca a impressão de que A saia coisa alguma para produzir B. Eu vejo que faz calor; tenho a impressão de calor; depois meço um corpo e o encontro dilatado; porém que do calor saia uma espécie de coisa mística que produza a dilatação dos corpos, isto é que não vejo de nenhuma maneira. Por muito que olhe, não encontro que corresponda, à produtividade da coisa, nenhuma impressão. Logo isto da causalidade é outra ficção, como o eu, como a existência, como a substância. São feixes, associações de idéias. A frase "associação de idéias" foi inventada por Hume. O conceito de associação de idéias procede de Aristóteles, porém a frase "associação de idéias" é de Hume, tanto que passou à linguagem filosófica e psicológica com a palavra "idéia" no sentido de Hume. Em pleno século XX nos surpreendem os escritores filosóficos falando de associação de idéias, na qual tomamos a palavra "idéia" no sentido de Hume. Deveriam dizer associação de representações ou de imagens, sejam do que for, segundo a terminologia. Mas tomam-na no sentido de Hume.

Pois bem: estes feixes, estas idéias fictícias que são: substância, existência, o eu, a causalidade, não são caprichosas. São feitas em virtude de uma regularidade, principalmente em virtude da associação de idéias. Associação por semelhança: costumam travar-se e unir-se duas idéias quando são parecidas, semelhantes. Associação por continuidade: costuma travar-se em nossa memória e unir-se idéias que estão juntas, uma ao lado da outra;

impressões que se repetem muitas vezes unidas, ao tornar-se depois idéias, quando penso em alguma delas, inevitavelmente me surge a idéia da outra, por sucessão. E a causalidade não é mais do que um caso particular dessa associação de idéias.

113. A "crença" no mundo.

Como se vê, a conclusão deste ponto de vista é clara e terminante. Hume é um homem de absoluta coerência no seu pensamento. Primeira conclusão que tiramos: a metafísica é impossível. A tal conclusão nos conduz esta prévia teoria do conhecimento; porque justamente pela teoria do conhecimento chegamos a ver que a noção de substância externa, que a noção de substância interna, são duas noções às quais não corresponde impressão alguma, ou seja, que são fictícias. Por conseguinte, é um problema que não tem sentido, perguntar se existem ou não existem substâncias. Não tem sentido levantar o problema, e menos ainda há possibilidade de resolvê-lo. À pergunta metafísica: quem existe? respondia Descartes: existo eu, a extensão e Deus; Locke respondia o mesmo que Descartes; Berkeley respondia: existo eu, e Deus, mas não a extensão; e Hume responde muito simplesmente: não vejo que exista eu, nem a extensão, nem Deus. Existem unicamente vivências. Minhas vivências, caprichosamente unidas, sintetizadas por mim, chamo-as "eu"; porém que a essa palavra "eu", a essa idéia "eu", corresponda uma realidade substancial em si e por si que seja o eu, a alma, isso não se pode verificar nem tem sentido perguntá-lo. Do mesmo modo, minhas vivências aludem a realidades fora de mim. Porém eu não encontro em nenhuma parte substâncias nem corpos, mas somente vivências. Por conseguinte, a única coisa que posso ter é crença, belief, no mundo exterior. Eu creio que o mundo exterior existe; creio que este copo existe; que se bebo a água que contém vou refrescar a boca; creio que esta lâmpada existe, porém creio porque estou acostumado a crer assim pelo hábito, pela associação de idéias. Todavia a existência metafísica em si e por si do mundo exterior além de minhas vivências, isso não está dado naquilo que posso manejar, naquilo que me é dado: as impressões.

Acaba, pois, o empirismo inglês de Hume num positivismo, numa negação dos problemas metafísicos ou num

cepticismo metafísico como se queira chamar. Hume, é claro, não chega a pôr em interdição a ciência; porém põe-lhe uma base, um fundamento caprichoso; o fundamento da ciência é o costume, o hábito, a associação de idéias; fenômenos naturais, psicológicos que provocam em mim a crença na realidade do mundo exterior. Eu estou convencido de que amanhã sairá o sol; mas é somente porque estou habituado a vê-lo sair todos os dias. Uma razão não há. Que à causa siga o efeito está bem, porque eu estou habituado constantemente a ver que o efeito B sobrevém sempre que se produz a causa A; todavia não existe uma razão que faça da relação causai uma relação apodíctica.

114. Positivismo metafísico.

É fácil advertir que o psicologismo do empirismo inglês atingiu c seu máximo exagero, se assim se pode dizer; chegou às suas mais extremas e mais radicais conseqüências. A psicologia invadiu tudo. O psicologismo desfaz a lógica e a ontologia. O mundo de Hum^o é um mundo sem razão, sem lógica. É assim porque é assim, porque eu o creio em virtude do costume, do hábito, das associações de idéias, de fenômenos biológicos no meu espírito, considerado naturalisticamente. Do mesmo modo desapareceu a ontologia. Todos os conceitos ontológicos fundamentais: o de substância, o de existência, foram analisados e se evaporaram em puros feixes de sensações. O psicologismo à outrance do empirismo inglês volatilizou o problema lógico e o problema metafísico, e esta é justamente a característica do positivismo. Claro é que Hume acredita que há uma ciência possível, que há crenças comuns de todos os homens; mas é porque o homem é um ser de ação. o homem necessita atuar, necessita viver; e para viver necessita contar com certas regularidades das coisas. Aquelas regularidades das coisas que saem bem, aquelas esperanças que o homem concebe e depois se cumprem, como a de que saia o sol amanhã, adquirem pouco a pouco o caráter de verdades. Por isso, no fundo, assim como Hume e o predecessor do positivismo, assim também pode dizer-se que é o predecessor do pragmatismo, porque a única justificação da verdade vem a ser, para Hume, a constância habitual, a executividade

efetiva dessas percepções que a esperança, dia após dia, vai inculcando em nós.

15.O RACIONALISMO

Lição XV

115. BALANÇO DO EMPIRISMO INGLÊS. — 116. CRÍTICA DO EMPIRISMO INGLÊS: A VIVÊNCIA COMO VEÍCULO DO PENSAMENTO. — 117. LEIBNIZ. — 118. VERDADES DE PATO E VERDADES DE RAZÃO. — 119. GÊNESE DAS VERDADES. — 120. RACIONALIDADE DA REALIDADE.

115. Balanço do empirismo inglês.

Na lição anterior chegamos a fazer o balanço geral do empirismo inglês. Não chegamos a tirar as conclusões que desta magna especulação psicológica, prolongada durante mais de século e meio, podem extrair-se para nosso problema de teoria do conhecimento e de metafísica, que são problemas indissolüvelmente unidos. É, pois, necessário que tentemos agora, de início, esse balanço, essa liquidação geral do empirismo inglês; ver que é aquilo com que o empirismo inglês contribui positivamente ao problema metafísico, ao problema do conhecimento, e, de outra parte, em que atrapalham os ingleses o reto caminhar para uma solução desses problemas.

Se quiséssemos resumir numa só expressão breve o mais essencial no ponto de vista adotado pelo empirismo, teríamos que dizer que o empirismo é o esforço maior que se conhece na história do pensamento humano para reduzir o pensamento a pura vivência. Dito assim, parece que não se faz senão a comprovação de um fato histórico; porém não é difícil advertir o que tal fato significa. Significa em primeiro lugar o desconjuntamento que a filosofia inglesa leva a efeito dos elementos articulados na unidade do conhecimento.

A descrição fenomenológica que fizemos do conhecimento nos revela que o conhecimento é uma correlação entre um sujeito e um objeto mediante um pensamento. Os elementos essenciais do conhecimento são o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; ambos em relação indissolúvel, e essa correlação se sustenta sobre o gonzo do pensamento. Pois bem: o que faz o empirismo inglês é, em primeiro lugar, desarticular entre si esses três elementos; tomar o elemento pensamento e despojá-lo de toda relação com os outros dois. Essa relação com os outros dois consiste principalmente em que o sujeito dá ao pensamento um sentido; enuncia, acerca do objeto, uma tese.

O caráter enunciativo, o caráter de menção, plena de sentido, que tem o pensamento, desaparece para os ingleses, e resta o pensamento somente como pura vivência. Esta é, a meu entender, a mais exata e mais profunda operação que os ingleses levaram a efeito numa análise do conhecimento. Mas ao desarticular desta forma o pensamento, do sujeito por um lado e do objeto pelo outro; ao prescindir daquilo que todo pensamento tem de enunciativo, de tático, de tese (afirmação ou negação acerca de algo); ao prescindir, pois, do caráter lógico e da referência ontológica ao objeto, os ingleses tomam o pensamento como um puro fato; como um puro fato da consciência; como algo dado aí; como um fato que está aí. E se propõem, ao modo dos naturalistas, explicar como esse fato advém e se produz em virtude de outros fatos anteriores.

Em suma, se se me permitir o emprego de um neologismo que cada dia vai-se tornando mais indispensável na filosofia atual, direi que os ingleses, convertendo o pensamento em

pura vivência, o tomam com seu caráter puramente "fático", fazem dele um puro fato. A consequência desta atitude — que é clara desde Locke, embora este não a leve a suas últimas consequências, mas Hume, sim — é primeiramente, a eliminação do objeto como coisa. Esta eliminação do objeto como coisa leva-a a efeito Berkeley. Em segundo lugar a eliminação do próprio sujeito como coisa. Esta eliminação leva-a a efeito Hume. De modo que, de um lado, a noção de objeto se desvanece visto que o pensamento é uma pura vivência, é um fato, e esse fato não é mais referido a nenhum objeto fora dele, nem a nenhum sujeito que o forje ou que o crie. Apresenta-se o pensamento como um puro fato psicológico.

Que se propõem com isto os ingleses? Propõem-se algo de suma importância: propõem-se a acabar com a noção de coisa em si mesma. Com efeito, a raiz profunda do idealismo, desde o próprio Descartes, é eliminar do tabuleiro filosófico essa noção de coisa em si mesma. Não há coisas em si mesmas. Aquilo que chamamos as coisas são os termos de nossas vivências, são os objetos intencionais de nossas vivências. Assim é que nisto os ingleses deram um passo de extraordinária importância para toda a história do pensamento moderno insistindo sobre a impossibilidade, sobre o absurdo de pensar uma coisa em si mesma. O absurdo o expõe em duas palavras e com uma precisão matemática Berkeley quando adverte que pensar uma coisa em si mesma é uma contradição, porque é pensar uma coisa enquanto que não é pensada. Segundo os idealistas, coisa em si é coisa não pensada por ninguém; e pensar a coisa não pensada por ninguém é uma contradição.

Por conseguinte, o empirismo inglês chega a ser a forma mais plena, mais completa do idealismo psicológico. Este idealismo psicológico consiste: primeiro, em desconjuntar o ato do conhecimento que compreende estes três termos: sujeito, pensamento, objeto, e não tomar como termo de pesquisa filosófica mais que o pensamento mesmo; segundo, em negar toda realidade "em si" ao objeto e no sujeito. Não resta, pois, como realidade "em si" nada mais que o pensamento, nada mais que a idéia, nada mais que a impressão, segundo a terminologia de Hume. E daqui a

resposta à pergunta metafísica: quem existe? Se não existe o sujeito, se não existe o objeto, não existe mais que o pensamento como vivência; o pensamento desligado daquilo a que se refere e daquele que o refere a isso. Por conseguinte, o que chamamos "realidade" é uma mera crença, forjada pela combinação ou associação dos pensamentos, das idéias: é outro fato que se deduz dos fatos chamados pensamentos. E aquilo que chamamos o eu ou a alma é também uma mera hipótese, na qual acreditamos pelas mesmas razões de hábito e de costume pelas quais acreditamos na existência do mundo exterior. Resta somente como última realidade, a resposta suprema à pergunta metafísica: quem existe? seria, pois, esta: as vivências e mais nada.

Encontramo-nos aqui com um positivismo, com um fenomenalismo, com um sensualismo — como queira chamar-se — que ao que mais se parece é a posição positivista de alguns filósofos alemães moderados. Esses objetos são as realidades físicas. Com essas sensações mais nada. Segundo isto, há somente duas ciências universais: uma ciência das sensações para cá (a psicologia); outra ciência das sensações para lá (a física). Com as sensações, aliando-se umas às outras, em combinações e associações sintéticas várias, compomos isso que chamamos os objetos que não são mais do que sínteses de sensações. Esses objetos são as realidades físicas. Com essas sensações fazemos ao mesmo tempo o sujeito; e essas sensações, olhando para a composição sintética que chamamos sujeito, produzem a psicologia. A psicologia é, pois, (como o é, com efeito, para Ernest Mach), a face que olha para cá desta realidade que são as verdade? puras; enquanto que a face que olha para lá é a composição objetivadora disso que se chama a física.

116. Crítica do empirismo inglês; a vivência como veículo do pensamento.

Este é o balanço que podemos fazer em linhas gerais do empirismo inglês. Que juízo podemos nós agora emitir sobre esta teoria? Que devemos pensar sobre esta teoria do empirismo inglês? Adverte-se de início que o empirismo inglês arruina por completo o essencial do conhecimento. O empirismo inglês priva ao conhecimento de base e de

sentido. Com efeito, o empirismo elimina do pensamento aquilo que tem de lógico. E que é aquilo que o pensamento tem de lógico? Aquilo que o pensamento tem de lógico é o que tem de enunciativo, ou, como se pode dizer também, de tético, de tese, de afirmação ou negação de algo. Todo pensamento é, com efeito, uma vivência; mas, além de uma vivência, todo pensamento é uma vivência que diz, que põe, que afirma ou que nega algo do objeto; e o afirma ou o nega do objeto com sentido. Que significa "com sentido"? Significa que esta enunciação, esta tese, esta afirmação que faz o pensamento, tem um valor objetivo; quer dizer, que aquilo de que o diz, tem um ser; que esse ser "é", e que esse ser constitui o termo natural do conhecimento. Os ingleses acham que o pensamento tem duas faces, dois rostos: uma que é a da vivência pura e outra que é a enunciativa de algo; uma em que o pensamento é modificação puramente psicológica na consciência; a outra em que o pensamento assinala e afirma ou nega algo de algo, a parte enunciativa. E por que prescindem da parte enunciativa? Porque os cega o caráter vivencial do pensamento e não percebem que no conhecimento a vivência não é, para o sujeito, senão um trampolim, uma espécie de base, por meio da qual o sujeito, apoiando-se na vivência, quer enunciar algo acerca de algo. Tomemos, por exemplo, a crítica clássica que Berkeley faz do conceito geral, Berkeley diz: os conceitos gerais não existem; o triângulo não existe; o triângulo é unicamente um nome, *fia-lus voeis*; com o qual o empirismo renova o nominalismo da Idade Média. Pois bem; como mostra, como demonstra, como explica Berkeley o que ele quer dizer? Demonstra-o com uma argumentação que parece muito convincente. Diz: "A prova de que o triângulo não existe é esta: tentem — convida aos leitores — realizar a idéia do triângulo; tentem imaginar esse triângulo e não poderão, porque imaginarão um triângulo que será isósceles ou escaleno necessariamente; porque ao mesmo tempo não pode ser ambas as coisas; e todavia, a palavra, o nome, o nome de triângulo refere-se a algo que teria que ser ao mesmo tempo isósceles e escaleno. Pois bem: não o podem realizar, não o podem imaginar, não o podem desenhar; não é possível que se dê na natureza

nenhum triângulo ao mesmo tempo isósceles e escaleno. Logo triângulo é um simples nome."

Que acontece aqui? Simplesmente que, hipnotizado pela vivência pura, esqueceu Berkeley que essa imagem que nos convida a realizar não é o pensamento mas a vivência, e que por cima dessa vivência, o que realmente chamamos pensamento é aquilo que a vivência enuncia. É claro que não podemos imaginar um triângulo que não seja nem escaleno nem isósceles; terá que ser uma das duas coisas. Mas é que o triângulo que imaginamos não é o triângulo que pensamos, antes o triângulo que imaginamos serve-nos de trampolim sobre o qual necessariamente fazemos a enunciação lógica, a enunciação racional. O pensamento racional não é a imagem com a qual pensamos racionalmente. A imagem ou a vivência com a qual pensamos, ou seja enunciamos, não pode confundir-se de modo algum com a própria enunciação. A imagem ou a vivência é uma coisa, e o mencionado, o indicado, o aludido pela imagem ou vivência é outra muito distinta. O pensamento é o aludido, o mencionado pela imagem e a vivência; aquilo, para exprimir o qual, a imagem e a vivência necessariamente servem. Isto que a imagem e a vivência querem dizer é o aspecto enunciativo, racional, lógico, puro, do pensamento, que os ingleses não viam porque estavam hipnotizados pelo caráter vivencial mesmo. O caráter vivencial mesmo é um fato psicológico, concreto, determinado. Eu, com efeito, se me proponho realizar imaginativamente o triângulo, não posso realizá-lo mais que ou isósceles ou escaleno. Mas é que aquilo que eu chamo pensamento não é somente a vivência, mas a vivência enquanto que serve de sinal para designar além dela mesma uma enunciação intelectual, que não poderia ser designada mais que pelos meios limitados, psicológicos, de uma vivência. Porém a vivência não está aí mais que como representante daquilo a que se refere: a enunciação pura.

Havendo eliminado, pois, o empirismo este caráter enunciativo, lógico, do pensamento, suprimiu a objetividade do conhecimento. Suprimiu de um golpe a objetividade do conhecimento porque suprimiu toda referência ao objeto. Aqui os empiristas cometem exatamente o mesmo erro, porém em outro plano. Eles querem anular o ser em si,

anular a coisa em si, e com isso a pretensão de que as coisas existem independentemente de que sejam ou possam ser conhecidas por ninguém, pretensão sem sentido se tratasse de instalar como tal coisa em si um objeto impensável, visto como, somente dizer objeto impensável é já pensá-lo de certo modo. Porém ao querer anular o ser em si das coisas, resulta que anulam todo o ser das coisas; como se não houvesse entre ser em si e não ser um termo médio. Eles acreditam que ou a coisa é em si ou não é em absoluto. Porém há um modo de ser que não é o ser somente em si. O "em si" é aqui o importante. Há um modo de ser que precisamente é o ser no conhecimento e para o conhecimento, na correlação do conhecimento; um ser que não é o ser somente em si, mas que não é zero de ser, antes é um ser posto, proposto; melhor dito, o ser do conhecimento.

Os ingleses cometem este erro e se não o reconhecem é porque no fundo conservam um resíduo de realismo. No fundo não conseguiram afastar-se por completo do realismo aristotélico. E qual é esse resíduo de realismo que levam dentro do corpo sem perceber que o levam? Pois muito simplesmente: acreditar que não há mais do que o ser em si. Mas então, como continuam pensando o ser sob a espécie realista do ser em si; como continuam conservando, como resíduo do realismo, o "em si", não encontram, no objeto, naturalmente, nenhum "em si"; e então tiram-lhe todo ser, sem compreender que isto não é possível. O mesmo se passa no sujeito. Hume faz análise; encontra que não há impressão que corresponda ao eu e que não há eu "em si", e tira a conclusão: então não o há em absoluto. E agora, que fazem? Conservam o "em si" no pensamento, nas vivências. As vivências são para eles coisas em si mesmas. Por isso Berkeley e Hume dizem: nós não estamos em contradição com o ponto de vista ingênuo de todo mundo; dizemos que esta lâmpada existe, dizemos que este papel existe, porque existir é ser percebido. E é que injetaram na vivência o caráter da coisa realista que tem em Aristóteles a coisa. Em Aristóteles o "em si" tinham-no as coisas, e eles puseram-no na vivência e tiraram-no do objeto e do sujeito. Porém isto é um resíduo de realismo.

Então, que vai acontecer aqui? Pois acontece que vai ser preciso que venha_ alguém que advirta, que veja que há uma modalidade do ser que não é nem o ser em si nem o nada, mas uma modalidade do ser que consiste em ser objeto para um sujeito. Na correlação irrompível do conhecimento o ser do objeto não é um ser em si. Mas uma coisa é que não seja um puro ser em si e outra coisa é que não seja. Qual será este ser? Será um ser lógico, um ser posto para ser conhecido, um ser proposto, um ser problema. Por isso podemos acentuar o dito de Berkeley, de que ser é ser percebido. Mas uma vez que o ser é percebido, uma vez que esta lâmpada é o termo de minha percepção desta lâmpada, que é esta lâmpada como objeto de conhecimento? Está aqui como ser percebido, mas ser conhecido é outra coisa; e o ser do conhecido é um ser conhecido. Esse ser conhecido, que não é em si, mas que é mais e distinto do ser percebido, isso é o que haverá que esperar que chegue Kant para que **nos** explique bem o que é.

117. Leibniz.

Mas antes que chegue Kant tem que se lhe abrir, tem que se lhe preparar o caminho, tem que se lhe dar os elementos para solução deste problema difícil. Estes elementos para a solução estão em parte aí: as análises destrutivas de Hume. Mas faltam outros elementos; falta uma acentuação nova, uma explicação clara dos elementos racionais puros, puramente intelectuais que há no pensamento e no conhecimento. Essa explicitação, essa "elaboração do racional no pensamento será necessária para que Kant possa trabalhar; e vai ser Leibniz quem vai proporcionar as bases para Kant.

Leibniz é um grande espírito. É um dos filósofos mais consideráveis que conheceu a humanidade. É um dos homens de quem com maior razão se pode dizer que são cabeças enciclopédicas. Está realmente à altura de um Aristóteles ou de um Descartes. No seu tempo teve uma autoridade científica indiscutida, não somente **em** filosofia, mas também em física, em matemática, em jurisprudência em teologia. Em tudo aquilo em que ele pôs a mão alcançou os mais altos cumes do saber, da meditação, da percepção lógica no desenvolvimento do seu pensamento.

Pois bem: Leibniz, que viveu na segunda metade do século XVII, teve a percepção claríssima de onde se encontrava a falha, ou defeito, o ponto fraco do empirismo inglês; e isso apesar de não conhecer do empirismo inglês nada mais que a obra de Locke. Todavia, bastou-lhe o conhecimento da obra de Locke para chegar logo logo ao ponto central onde estava a originalidade, mas ao mesmo tempo a falha, o perigo do empirismo inglês. Viu imediatamente que o erro do empirismo consistia no seu intento de reduzir o racional a fático; a razão a puro fato. Porque há uma contradição fundamental nisso: **se a** razão se reduz a puro fato, deixa de ser razão; **se o** racional se converte em fático, deixa de ser racional, porque o fático é aquilo que é sem razão de ser, enquanto que o racional é aquilo que é razoavelmente; quer dizer, não podendo ser de outra maneira. Por conseguinte, viu imediatamente, com uma grande clareza, que o defeito fundamental de todo psicologismo, ao considerar o pensamento como vivência pura, é que o racional se convertia em puro fato, quer dizer, deixava cair sua racionalidade como um adinículo inútil. Porém não existe nada mais contraditório que isso: que o racional deixe cair sua racionalidade, porque então o que resta é o irracional.

118. Verdades de fato e verdades de razão.

Assim, pois, o ponto de partida de Leibniz é este ponto central, desde as primeiras linhas do [livro](#) que consagra a refutar a Locke. Locke tinha escrito Ensaio sobre o entendimento humano; Leibniz leu esse livro, estudou-o a fundo e depois redigiu umas notas que se publicaram com o título de Novos ensaios sobre o entendimento humano, após a morte de Locke. As primeiras linhas deste livro começam, desde logo, levantando o problema no seu ponto central: distinguindo verdades de razão e verdades de fato. O conhecimento humano compõe-se de umas verdades que chamamos "de razão" e de outras verdades que chamamos "de fato", vérités de fait; vérités de raison. Em que se distinguem umas das outras? As verdades de razão são aquelas que enunciam que algo é de tal modo, que não pode ser mais que desse modo; ao contrário, as verdades de fato são aquelas que enunciam que algo é de certa maneira, mas que poderiam ser de outra. Em suma: as

verdades de razão são aquelas verdades que enunciam um ser ou um consistir necessário, enquanto que as verdades de fato são aquelas verdades que enunciam um ser ou um consistir contingente. O ser ou o consistir necessário é aquele ser que é aquilo que é, sem que seja possível conceber-se sequer que seja de outro modo. Assim o triângulo tem três ângulos e é impossível conceber que não os tenha; assim todos os pontos da circunferência estão igualmente afastados do centro e é impossível conceber que seja de outro modo. Pelo contrário, se dizemos que o calor dilata os corpos, é assim: o calor dilata os corpos; mas poderia ocorrer que o calor não dilatasse os corpos. As verdades matemáticas, as verdades de lógica pura, são verdades de razão; as verdades da experiência física são verdades de fato; as verdades históricas são verdades de fato.

Corresponde nitidamente esta divisão à divisão que fazem os lógicos entre os juízos apodícticos e os juízos assertórios. Juízos apodícticos são aqueles juízos em que o predicado não pode ser outra coisa que predicado do sujeito; ou, dito de outro modo, em que o predicado pertence necessariamente ao sujeito, como quando dizemos que o quadrado tem quatro lados. Todas as proposições matemáticas são deste tipo. Juízos assertórios, ao contrário, são aqueles juízos em que o predicado pertence ao sujeito; porém o pertencer ao sujeito não é de direito, mas de fato. Pertence ao sujeito, com efeito, mas poderia não pertencer, como quando dizemos que esta lâmpada é verde. Que esta lâmpada é verde, é algo que está certo; porém é uma verdade de fato, porque poderia ser igualmente rosa.

O problema que se propusera Locke era o problema da origem das idéias, da origem das vivências complexas. Esse problema se propõe também Leibniz, mas partindo desta distinção: verdades de fato, verdades de razão. E em primeiro lugar as verdades de razão. As verdades de razão, podem ser oriundas da experiência? De maneira nenhuma. Como vão ser as verdades de razão oriundas da experiência! Se as verdades de razão fossem oriundas da experiência, seriam oriundas de fatos, porque a experiência são fatos. E se fossem oriundas de fatos, as verdades de razão seriam verdades de fato; quer dizer, não seriam

razão, não seriam verdades de razão, seriam tão contingentes, tão casuais, tão acidentais como são as mesmas verdades de fato. Por conseguinte, é inútil pensar-se que as verdades de razão possam originar-se na experiência.

119. Gênese das verdades.

Então conclui-se que são inatas. Inatas? Por que não? Explicaremos o que queremos dizer quando dizemos que as verdades de razão são inatas. Por inatas não queremos dizer que as crianças nascem no mundo sabendo geometria analítica. Não; isto não. Inato não quer dizer que estejam totalmente impressas no nosso intelecto, no nosso , espírito, na nossa alma, estas verdades; quer dizer que estão virtualmente impressas. Inato quer dizer, pois, germinativamente, seminalmente; como numa semente ou num germe encontram-se estas idéias no espírito, constituem o próprio espírito. No curso da vida, do espírito, essas idéias se desenvolvem, se explicitam, se formulam, se separam umas das outras; estabelecem-se e formam-se em sua relação. A matemática surge, a matemática se aprende. Mas, que é aprender matemática? Aprender matemática não é algo que se pareça em nada à comunicação que um homem possa fazer a outro de uma verdade de fato. Se alguém vem e me diz: "O roseiral do seu jardim floresceu", este é um novo conhecimento de fato que entra em mim. Porém, não se aprende assim matemáticas. Aprender matemáticas consiste em que as matemáticas latentes que estão em cada um saiam à superfície, que cada um descubra as matemáticas. E o próprio Leibniz, nos seus Novos ensaios, lembra a teoria da reminiscência, de Platão, aquele diálogo em que Sócrates chama a um escravo jovem, Mênon, para demonstrar a seus ouvintes que esse rapaz também sabia matemáticas sem as ter aprendido, porque as matemáticas surgem, nascem no espírito por puro desenvolvimento dos germes racionais que estão nele.

Neste sentido seminal, genético, germinativo, pode dizer-se que as verdades de razão são inatas. Mas, naturalmente, não no sentido ridículo de pensar que um ignorante, que um menino já sabe geometria. Porém, qualquer homem pode vir a conhecê-la e não precisa para isso da

experiência, mas somente do desenvolvimento desses germes já existentes. Expressa isto Leibniz de uma maneira perfeita, clara, quando propõe que ao lema fundamental dos empiristas, ao velho adágio latino, aristotélico de *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (ou seja: "nada há no entendimento que não tenha estado antes nos sentidos"), se acrescente: *Nisi intellectus ipse*. Nada há no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos, a não ser o próprio intelecto com suas leis, com seus germes, com todas essas possibilidades de desenvolvimento que não necessitam mais que desenvolver-se no contacto com a experiência.

Em suma: a teoria de Leibniz sobre a origem da verdade de razão descobre aquilo que, a partir dele, e sobretudo em Kant, vamos chamar a priori. A priori é um termo latino que quer dizer, nesses arrazoados filosóficos, independente da experiência. Diremos, pois, que as verdades de razão são a priori, independentes da experiência, são prévias à experiência, ou, melhor dito, alheias a elas, se desenvolvem florescendo dos germes que há em nosso espírito, sem necessidade de ter sido impressas em nós pela experiência, a qual não poderia imprimir-las, porque aquilo que imprime em nós são os fatos, e os fatos são sempre contingentes, nunca necessários.

Depois das verdades de razão vem o estudo das verdades de fato. As verdades de fato sim, são oriundas da experiência; não têm outra origem; são, com efeito, produzidas pelas experiências; estão impressas em nós por meio da percepção sensível. São verdades como essas que dizíamos antes: essa lâmpada é verde. Essas verdades, porém, que são, com efeito, contingentes, que não são necessárias, nem por isso carecem de certa objetividade; são objetivas, enunciam também aquilo que o objeto é, dizem-nos a consistência do objeto. Porém isso que o objeto é, essa consistência do objeto, que é, com efeito, o conteúdo das verdades de fato, constitui um conhecimento de segunda ordem, um conhecimento inferior. O ideal do conhecimento é o conhecimento necessário, o conhecimento que nos fornecem as verdades de razão. Mas as de fato não deixam de ter certa objetividade, porque, com efeito, assim são as coisas. Esta lâmpada é com efeito,

verde; há, pois, certa objetividade nesse conhecimento. Donde vem a objetividade a este conhecimento das verdades de fato? Vem-lhe de que todas as verdades de fato se sustentam em um princípio de razão. As verdades de fato têm uma base no princípio de razão suficiente. Uma verdade de fato está fundada enquanto podemos procurar e dar razão de por que é assim. Esta lâmpada é verde, mas poderia ser rosa. Se é verde, é por algo; é porque quem a fez, a fez verde; e a fez verde por algo: porque lho mandaram; e lho mandaram por algo: porque o freguês o pedia; e o freguês o pedia por algo, e assim sucessivamente. De modo que se considerarmos que cada uma das verdades de fato está fundada em um princípio de razão suficiente, e se prolongarmos a série de razões suficientes a cada uma das causas das verdades de fato até bastante longe, cada prolongamento será mais uma garantia da objetividade dessas verdades de fato. O ideal seria chegar a uma causa que não necessitasse por seu turno da aplicação do princípio de razão suficiente, mas que fosse uma causa que constituísse já, dentro de si, a necessidade; quer dizer^ que fosse ao mesmo tempo um fato e uma verdade de razão. Tal causa é Deus. Por conseguinte, em Deus não há verdades de razão e verdades de fato: todas são verdades de razão. Em Deus desapareceria a distinção entre verdades de fato e verdades de razão, porque como Deus conhece atualmente toda a série infinita de razões suficientes que fizeram que cada coisa seja aquilo que é, como Deus conhece toda essa série de razões de ser como são as coisas, nenhum juízo é nele assertórico e puramente contingente, mas é necessário. Como ele conhece toda a série infinita atualmente, para ele o contingente deixa de sê-lo e se transforma em necessário. A verdade de fato deixa de ser verdade de fato e se transforma em verdade de razão. Então surge diante de nós um conhecimento real, puro, um ideal de conhecimento, que consiste em aproximar-nos o mais possível desse conhecimento divino, que consiste em cumular tal quantidade de séries de conhecimentos nos princípios de razão suficiente de cada coisa, que a coisa esteja apoiada cada vez mais em razões suficientes e vá devindo cada vez mais uma verdade necessária, uma verdade de razão, em lugar de ser uma verdade de fato.

120. Racionalidade da realidade.

Há, pois, para Leibniz um, ideal de conhecimento que é o ideal da pura racionalidade; e entre esse ideal de conhecimento plenamente realizado na lógica e nas matemáticas e o conhecimento um pouco inferior das verdades de fato que estão na física; entre esse ideal e essa inferior realidade do conhecimento humano, não há um abismo, mas, pelo contrário, uma série de transições contínuas, uma continuidade de transições de tal sorte que o esforço do conhecimento há de consistir em tornar cada vez mais vastos territórios de verdades de fato em verdades de razão. Como? Introduzindo as matemáticas na realidade. O conhecimento será cada vez mais profundamente racional quanto mais for matemático. E Leibniz o comprova inventando o cálculo infinitesimal, que faz dar um salto formidável ao conhecimento de fato da natureza e converte grandes setores da física em conhecimento racional puro. Leibniz descobre precisamente o cálculo infinitesimal por aplicação desse princípio da continuidade entre o real e o ideal; da continuidade entre a verdade de fato, levada uma atrás da outra, e a verdade de razão. A relação que existe entre a verdade de fato, com todos os antecedentes de razão suficiente que a sustentam, e a verdade de razão, é exatamente a mesma que há entre uma reta e a curva. Não existe tampouco um abismo entre a reta e a curva, porque, que é uma reta senão uma curva de raio infinito? E que é um ponto, senão uma circunferência de raio infinitamente pequeno? Vemos como entre o ponto, a curva e a reta não existem abismos de diferença, mas, de um certo ponto de vista especial, que consiste em considerar tudo como gerado, como gerando-se na pura racionalidade dos germes lógicos que há em nosso espírito, existe um trânsito contínuo entre o ponto, a curva e a reta. Daí que possa esse trânsito escrever-se numa função matemática; numa função de cálculo integral e diferencial, de cálculo infinitesimal, sendo o ponto simplesmente uma circunferência de raio mínimo, tão pequeno quanto se queira, de raio infinitamente pequeno; sendo a curva um pedaço de circunferência de raio finito, constante, e sendo a reta um pedaço de circunferência de raio infinitamente longo, infinitamente extenso.

Estas considerações foram as que levaram Leibniz a pensar que um mesmo ponto, quer se considere pertencente à curva, quer se considere pertencente à tangente dessa curva, esse ponto, um e o mesmo ponto, tem definições geométricas diferentes segundo seja considerado como ponto da curva ou como ponto da tangente à curva. E então só faltará encontrar a fórmula que defina cada ponto em função do todo. E foi precisamente a procura dessa fórmula que levou Leibniz à descoberta do cálculo infinitesimal, com o qual uma enorme zona de verdades físicas, de fato, ingressam de pronto no corpo das verdades matemáticas, de razão.

Veja-se como ele próprio aplica aqui as conseqüências de suas convicções e mostra, pelo fato, que, com efeito, o ideal da racionalidade do conhecimento é um ideal do qual vai-se aproximando a ciência concreta dos fatos físicos, cuja assíntota mais ou menos longínqua é converter-se em ciência racional pura. Pois bem: esta realidade deste conhecimento racional, o objeto deste pensamento racional, a realidade pensada racionalmente por Leibniz, qual é? Depois da teoria do conhecimento que acabamos de examinar, qual é a metafísica que Leibniz tira desta teoria do conhecimento? É a resposta que Leibniz dá à nossa pergunta metafísica primordial: quem. existe? resposta que examinaremos na lição seguinte.

16.A METAFÍSICA DO RACIONALISMO

Lição XVI

121. PONTO DE PARTIDA NO EU. — 122. MOVIMENTO, MATÉRIA E FÔBCA. — 123. O CALCULO INFINITESIMAL. — 124. A MONADA: PERCEPÇÃO E APETIÇÃO. — 125. HIERARQUIA DAS MÔNADAS. — 126. COMUNICAÇÃO ENTRE AS SUBSTÂNCIAS: HARMONIA PREESTABELECIDADA. — 127. O OTIMISMO.

A metafísica do racionalismo encontra-se representada em sua forma mais perfeita por Leibniz, cuja teoria do conhecimento vimos na lição anterior.

Essa teoria do conhecimento de Leibniz é o solo, é o território sobre o qual os pensamentos filosóficos de Leibniz

foram pouco a pouco desenvolvendo-se. A metafísica de Leibniz não é uma teoria sistemática que tenha sido de um golpe pensada na sua totalidade por ele e exposta numa forma conclusiva e terminante, antes, ao contrário, as idéias metafísicas leibnizianas foram-se desenvolvendo a fio, ao longo da vida deste grande pensador, principalmente canalizadas e estimuladas por seus estudos científicos e metodológicos, tanto na teoria do conhecimento como na física e nas matemáticas.

Por isso o sistema metafísico de Leibniz não foi exposto por seu autor senão nos últimos anos de sua vida, e mesmo a obra que o contém da maneira mais completa e conclusiva só foi publicada depois de sua morte. Mas se o álveo em que se foram formando as idéias metafísicas de Leibniz foi a teoria do conhecimento, a matemática e a física, cabe dizer que o ponto de partida encontra-se totalmente na metafísica cartesiana. Uma e outra vez comprovamos o fato histórico de que Descartes estabelece suas **Meditações metafísicas, em seu Discurso do método**, em seus **Princípios de Filosofia**, umas bases sobre as quais havia de especular todo o pensamento filosófico ulterior. A filosofia de Descartes levanta um certo número de problemas, tanto de lógica como de metafísica, como também de matemáticas e de física, que constituem os problemas essenciais de todo o século XVII e de grande parte do século XVIII. De modo que os filósofos posteriores a Descartes são aquilo que são, ora porque desenvolvem pensamentos cartesianos, ora porque se opõem a estes pensamentos com maior ou menor êxito. Leibniz também. Desde sua mocidade apossa-se de Leibniz o afã de aprofundar nas noções metafísicas de Descartes, e partiu desta metafísica; mas não podia satisfazê-lo a metafísica cartesiana, e não podia satisfazê-lo por algumas razões que vou expor imediatamente.

121. Ponto de partida no eu.

Que é que Leibniz encontrava em Descartes que pudesse servir-lhe de base? Pois simplesmente o mesmo que os demais filósofos de

sua época, ou seja a descoberta essencial cartesiana do cogito. O ponto de partida de toda filosofia não pode ser

outro que a intuição do eu, da alma como substância pensante. Leibniz aceita, pois, este ponto de partida cartesiano e aceita também com o maior entusiasmo a distinção fundamental que faz Descartes entre as idéias claras e as idéias confusas. Para Leibniz, como para Descartes, as idéias confusas são problemáticas; constituem outras tantas interrogações, outros tantos enigmas, cuja solução consiste em esforçar-se para que a razão, mediante as análises conceptuais, transforme essas idéias obscuras em idéias claras.

Mas precisamente aqui, e com razão, Leibniz nota a falta na filosofia de Descartes, do estudo profundo do trânsito que vai das idéias confusas às idéias claras. Como se verifica essa passagem, esse trânsito de uma idéia confusa a uma idéia clara? Se a idéia confusa, mediante o pensamento racional, chega a ser idéia clara, é, sem dúvida, porque a idéia confusa continha no seu seio germinativamente a idéia clara. Pois bem; já sabemos que em toda a terminologia filosófica deste século "idéia confusa" equívale à sensação, percepção sensível, experiência sensível. Por conseguinte, a experiência sensível tinha que conter germinativamente em seu seio a conclusão racional, a idéia clara. Relembremos como resolveu Leibniz o problema do inatismo ou empirismo apresentado por Locke. No sentido de que as verdades de razão, se bem não são inatas na totalidade e no exato pormenor de sua estrutura, são, todavia, inatas enquanto nascem de germes obscuros que estão implícitos em nossa razão.

Se, pois, tudo isto podia satisfazer a Leibniz, havia, ao contrário, outros elementos na metafísica de Descartes que não o podiam contentar de maneira alguma. O principal elemento contra o qual Leibniz se revolta, negando-se inteiramente a admiti-lo, é o que poderíamos chamar o "geometrismo" de Descartes. Como sabemos, Descartes estabelece por intuição direta, a substância pensante, o eu, a alma pensante. Estabelece também, por uma intuição direta, a existência do Deus, porque descobre que a idéia de Deus é a única idéia na qual o objeto, a existência do objeto, está garantida pela idéia mesma. Esta é a interpretação que demos do argumento ontológico. Mas, em troca, a substância material, extensa, aparece a

Descartes pura e simplesmente como correlato objetivo de nossas idéias geométricas. De sorte que para Descartes a substância material, a matéria é pura e simplesmente extensão. Isto é que perturba a Leibniz e provoca nele uma oposição violenta a Descartes. Como a matéria pode ser pura e simplesmente extensão? A extensão, o puro espaço geométrico é totalmente irreal. Não é uma realidade, não é mais do que as combinações mentais que fazemos com pontos, retas, superfícies, volumes. Certamente, indubitavelmente, a realidade mesma, a realidade em si (seja ela qual for, e que depois pesquisaremos) terá que acomodar-se à forma do espaço, à forma da extensão. As coisas materiais haverão de ser também extensas. Porém não exclusivamente extensas. Definir a matéria pela pura extensão é estabelecer uma identidade intolerável entre a coisa real e a figura geométrica, e a isso tendia realmente Descartes. Para Descartes, na realidade, as coisas reais não são nem mais nem menos que simples figuras geométricas. Essa tendência cartesiana a reduzir o físico simplesmente à espacialidade, à extensão pura geométrica é a dificuldade contra a qual Leibniz vai-se revoltando constantemente.

122. Movimento, matéria e força.

Desde os primeiros momentos de seus trabalhos científicos dirige seu pensamento para dois problemas intimamente relacionados com este ponto: primeiramente, para o problema do movimento; e em segundo lugar, para o problema da definição da matéria. Mas nestes dois problemas, já nas suas primeiras lucubrações juvenis, nota-se no pensamento de Leibniz a orientação, a marca peculiar que há de progredir no futuro e conduzi-lo às conclusões mais famosas de sua metafísica.

Com efeito, no problema do movimento aquilo que a Leibniz interessa não é tanto o problema da trajetória que descreve o móvel quanto o problema da iniciação do movimento. Aspira o jovem Leibniz a descobrir em que consiste o começo do movimento, o que deve haver em um corpo para que esse corpo se ponha em movimento. Depois esse movimento percorre uma e outra trajetórias. Que há na essência mais íntima do ponto em movimento que o faz percorrer uma trajetória em vez de outra? Assim, por exemplo, se consideramos uma trajetória circular e outra

trajetória linear tangente à trajetória circular, há um ponto — o ponto de tangência — que pertence ao mesmo tempo ao sistema da reta e ao sistema do círculo. Que é o que há dentro deste ponto, no interior do ponto, primeiro que o faz mover-se, e segundo, que o faz mover-se como reta, em trajetória retilínea ou em trajetória circular? É isso que Leibniz aspira a captar conceptual-mente. Por isso, no seu primeiro pequeno tratado acerca do movimento abstrato e do movimento concreto, *Theoria motus abstracti* e *Theoria motus concreti*, chega Leibniz a um conceito que lhe parece o conceito mãe de todo movimento, e que ele chama em latim *conatus*, esforço, força.

Aqui se vê a correção fundamental que Leibniz pouco a pouco vai fazendo na física e na metafísica cartesiana. Leibniz vai procurando, por debaixo da pura espacialidade, da pura extensão, do mecanismo das figuras geométricas, os pontos de energia, a força, o não-espacial, o não-extenso, o dinâmico que há na realidade. Parece a Leibniz que precisamente o erro mais grave do cartesianismo foi esquecer esse elemento dinâmico que jaz no fundo de toda realidade.

Por que Leibniz pensa que esse elemento dinâmico é essencial na realidade e, ao contrário, Descartes o tem eliminado? Pois precisamente porque Descartes considerava que essas noções de força, de energia, de **conatus**, de esforço, são noções obscuras e confusas e como as reputava obscuras e confusas, eliminou-as de sua física e de sua metafísica para substituí-las por noções claras e distintas, que são as noções puramente geométricas.

123. O cálculo infinitesimal.

Pois bem; diz Leibniz: essas noções de força, do esforço, de direção, de dinamismo, eram obscuras e confusas para Descartes porque este não tinha ainda forjado o instrumento matemático capaz de fazer presa nessas noções e de dispor delas, manejá-las com clareza e precisão matemáticas. Por isso Leibniz, logo depois de seus primeiros ensaios de definição mecânica do conatus, põe-se à procura desses instrumentos matemáticos capazes de definir o infinitamente pequeno, e à procura desses elementos matemáticos consagra um certo número de anos, e chega com isso à descoberta do cálculo infinitesimal, ao qual deu a forma que hoje tem essencialmente em nossas escolas, ou seja, a divisão em cálculo integral e cálculo diferencial, sendo o cálculo diferencial aquele que procura a formulação exata daquilo que distingue o ponto da reta e o ponto da curva, a diferença que há entre eles; e sendo o cálculo integral, ao contrário, o esforço por encontrar a formulação matemática que permita, na definição do ponto mesmo, ver já incluída a direção que vai tomar: se reta, ou curva, ou elipse, ou parábola, ou hipérbole ou qualquer outra trajetória. Consegue, finalmente, Leibniz estruturar este novo ramo da matemática, que lhe permite por fim definir um ponto qualquer determinado não só como cruzamento de duas retas, ou como cruzamento de duas curvas ou como tangência — como na geometria — mas, também, como uma função de uma, duas ou três variáveis, que faz com que o estabelecimento matemático da função nos diga de uma maneira prévia, por assim dizer **a priori**, o percurso que este ponto vai seguir.

O êxito que logra Leibniz nesta teoria do cálculo infinitesimal documenta-se imediatamente na física, no problema da matéria, que é o segundo dos problemas a que se encaminha sua reflexão juvenil. E neste problema da matéria também tropeça logo depois com uma oposição à física cartesiana. A física cartesiana é uma física geométrica. Para Descartes, o corpo não é nem mais nem menos que a extensão. Por isso precisamente, quando Descartes calcula a quantidade de movimento, ou seja, o produto da massa de um corpo pela sua velocidade, encontra que a quantidade de movimento num sistema cerrado de corpo é constante. Chama-se "sistema fechado de corpos" a um conjunto de corpos que estão em movimento relativo uns com respeito aos outros, mas que constituem um conjunto, um sistema, dentro do qual não penetra nenhuma influência de fora. Semelhante sistema não se dá na realidade física na qual vivemos; mas se consideramos a totalidade do universo, essa totalidade é, com efeito, um sistema fechado desse universo.

Pois bem: a tese de Descartes consiste em afirmar que a quantidade de movimento, ou seja, o produto da massa pela velocidade, num sistema fechado (no universo, por exemplo) é constante, e estabelece a constância de m multiplicado por v . Leibniz examina detidamente esta tese cartesiana e acha que é fisicamente falsa. Descartes não tomou em conta que os corpos não são somente figuras geométricas, mas também são algo que tem a figura geométrica; não são somente extensão, mas algo que tem a extensão; e por isso, cegado por seu geometrismo, falhou na formulação desta lei mecânica, porque aquilo que é constante num sistema fechado, mecânico, não é a quantidade de movimento, não é o produto da massa pela velocidade, mas o produto da massa pelo quadrado da velocidade, aquilo que desde então se chama em física "força viva". Leibniz, pois, descobre a constância da força viva num sistema fechado. Quer dizer que o ponto material não é ponto geométrico, não é definível somente pelas coordenadas analíticas cartesianas, mas também esse ponto, se é material, se é real, contém materialmente uma força viva, que é aquela que determina sua trajetória e sua quantidade de movimento, e essa força viva que o ponto

material contém é, num momento determinado, a resultante exata de todo o passado da trajetória que a massa deste ponto material percorreu e contém já in nuce, em germe, a lei da trajetória futura.

Assim substitui Leibniz na sua física pela noção da força viva a noção de puro espaço extenso. Os corpos não são somente figuras geométricas, mas, ademais e Sobretudo, forças, conglomerados de energia, conglomerados dinâmicos. Cada um desses conglomerados pode definir-se matematicamente, porque com a trajetória percorrida, o quadrado da velocidade e a massa, se têm elementos suficientes para determinar matematicamente a situação dinâmica atual de qualquer corpo, e essa situação dinâmica atual de qualquer corpo contém por sua vez a lei de sua evolução dinâmica ulterior, posterior.

124. A mônada: percepção e apetição.

Com isto, com o infinitamente pequeno do cálculo infinitesimal, com a força viva como elemento definitório da matéria em lugar da pura extensão, temos os dois elementos, as duas idéias fundamentais que, chegando a uma maridagem, a um casamento, a uma união perfeita, vão produzir a metafísica propriamente dita de Leibniz. A metafísica de Leibniz está constituída toda ela sobre o fundamento da idéia de "mônada". Pode-se dizer que a metafísica, de Leibniz é a teoria das mônadas, e ele o compreendeu assim, visto que sua última obra, publicada depois de sua morte, leva este nome: "Teoria das Mônadas", ou dito em uma só palavra: Monadologia. Vamos ver que é a mônada.

A palavra "mônada" não é de Leibniz. Provavelmente Leibniz tomou-a de suas leituras de um filósofo da Renascença, um físico, astrônomo e matemático muito genial, porém um pouco fantástico que se chamava Giordano Bruno. Giordano Bruno foi quem a pôs em circulação na Europa. Talvez ele a tivesse tomado também de leituras que houvesse feito, de místicos e filósofos da Antigüidade; talvez de Plotino, que também a empregou. O fato é que até muito tarde na sua evolução pessoal filosófica não usou Leibniz a palavra "mônada", e quando

chega já a usá-la cristalizam-se em torno dessa palavra todos os elementos fundamentais de sua metafísica.

Que é a mônada? A mônada é primeiramente substância, quer dizer, realidade. Substância como realidade, e não substância como conteúdo do pensamento, como termo puramente psicológico de nossas vivências, mas substância como realidade em si e por si. Pois bem; que é para Leibniz ser substância? Ser substância, para Leibniz, não consiste em ser extenso. Acabamos de vê-lo. Para Leibniz, a extensão é a ordem das substâncias, a ordem da simultaneidade das substâncias, como o tempo é a ordem da sucessão de nossos estados de consciência. A extensão, o espaço é uma idéia prévia, mas não tem um objeto substancial, real. O único objeto substancial, real, a substância, a mônada, não pode, por conseguinte, definir-se pela extensão. Se a mônada pudesse definir-se pela extensão, então a mônada seria extensa. Que quer dizer? Que seria divisível; e se fosse divisível seria dual, ou tria etc. Mas a mônada é mônada, ou seja, única, só, e, por conseguinte, indivisível. E para que seja indivisível não vale falar de átomos. Os átomos materiais não satisfazem a Leibniz, porque o átomo, se é material, se é extenso, é divisível; será mais ou menos difícil de dividir pela técnica digital humana, mas como não se trata de técnica digital, mas da estrutura de si e por si da substância, uma substância extensa será sempre divisível. Por conseguinte, a mônada não pode ser divisível; é indivisível, e se é indivisível, não é material, não pode ser material. E se, sendo indivisível, é imaterial, que é, pois? Qual é a consistência da mônada? Em que consiste a mônada? Se não consiste em extensão, se não consiste em matéria, em que consiste? Pois não pode consistir em outra coisa que em força, em energia, em vis, como se diz em latim; em vigor. A mônada é, pois, aquilo que tem força, aquilo que tem energia.

Mas que é força e energia? Força e energia não as devemos representar como aparecem na nossa experiência sensível. Na nossa experiência sensível chamamos força à capacidade que um corpo tem de pôr em movimento outro corpo. Define-se, pois, a força pela capacidade de pôr em movimento outro corpo. Mas assim não pode definir-se

metafisicamente a energia, porque aqui não há corpos; as mônadas não são corpos, as mônadas não são extensas. Então, que será esta força em que consiste a mônada? Não pode ser outra coisa que a capacidade de agir, a capacidade de atuar. E que é este atuar? Que é este agir? Pois verificamos que não há para nós intuição de ação, intuição dinâmica nenhuma, senão a que temos de nós mesmos. Aqui outra vez o método do cogito cartesiano vem dar a Leibniz um apoio e um auxílio. Pois como podemos imaginar e representar a força, a energia da mônada? Pois do mesmo modo que nós, no interior de nós mesmos, captamos a nós mesmos como força, como energia; quer dizer, como trânsito e movimento interno psicológico de uma idéia, de uma percepção a outra percepção, de uma vivência a outra vivência. Essa capacidade de ter vivência, essa capacidade de variar nosso estado interior, que deixa de ser a vivência A para passar a ser a vivência B, depois a vivência C; essa capacidade íntima de suceder-se umas a outras as vivências, é isso que constitui para Leibniz a consistência da mônada. A mônada é substância ativa. Que quer dizer isto? Substância, diremos, psíquica. Essa substância ativa, essa capacidade de passar por vários estados, essa possibilidade de viver com que se pode definir a mônada, tem uma porção de caracteres interessantes.

Em primeiro lugar, a mônada não somente é indivisível, mas individual. Que quer dizer isto? Quer dizer que uma mônada é totalmente diferente de outra mônada; não pode haver no universo duas mônadas iguais. Em virtude do princípio de Leibniz chamado dos "indiscerníveis", se uma mônada fosse igual a outra mônada, verdadeiramente igual a ela, não poderiam ser duas, mas uma. As coisas no mundo, as realidades no mundo são indiscerníveis quando são iguais. Portanto, nunca são iguais. A individualidade da mônada é um dos pontos essenciais da metafísica de Leibniz.

Mas, ademais, essa individualidade é simplicidade. Indivisível significa indivíduo, mas ademais simples. Simples quer dizer sem partes. U mônada não tem partes, mas, como é ativa, há de se encontrar uma definição que torne compatível a individualidade, a indivisibilidade, a

simplicidade da mônada com as mudanças interiores da mônada. Como pode haver mudanças interiores, atividade, mudança interior nos estados da mônada se, de outro lado, tem que ser indivisível, individual e simples? Pois não há mais que uma maneira que é dotar a mônada de percepção.

A mônada está, pois, dotada de percepção e de apetição, caracteres de tudo o que é essencialmente psíquico. Percepção, porque a percepção é justamente o ato mesmo de ter o múltiplo no simples. Na alma espiritual, no ato da percepção, o múltiplo percebido, o conteúdo múltiplo da vivência está na unidade indivisível, na unidade simples daquele que percebe. Na percepção é que se dá precisamente o requisito que antes exigíamos, a saber, que a mônada seja simples, indivisível e individual, e ao mesmo tempo que contenha uma pluralidade de estados. Essa precisamente é a percepção; e assim define literalmente Leibniz a percepção: como a representação do múltiplo no simples.

Mas, além de percepção, a mônada tem apetição, ou seja, tendência de passar de uma a outra percepção. As percepções se sucedem na mônada, e esse suceder-se das percepções na mônada constituem a apetição. Agora já temos uma representação, uma ideia muito mais complexa e clara da atividade da mônada. A atividade da mônada é dupla: de um lado, perceber; de outro lado, apetecer. Corresponde, pois, — como diz o próprio Leibniz — a realidade metafísica da mônada a essa realidade que chamamos o "eu".

Paremos agora um momento; relembremos o geometrismo e o mecanismo de Descartes. Que vemos agora? Vemos que Leibniz perfurou, por assim dizer, o fenômeno, a aparência do geométrico, do mecânico, do físico, do material, e por debaixo dessa aparência fenomênica do extenso, do mecânico, do material, do físico, descobriu, como suporte real metafísico dessa aparência mecânica, a mônada, que não é extensa, que não é movimento, mas sim é pura atividade, ou seja, percepção e apetição.

Estas mônadas são a sucessão constante de diferentes e diversas percepções, o trânsito constante de uma a outra

percepção. E qual é a lei íntima desse trânsito? É uma lei espontânea. Assim como o círculo percorrido por um ponto está já in nuce, em germe, dentro da divisão infinitesimal do ponto, assim também as mônadas, para Leibniz, não têm janelas nem nelas penetra nada do mundo exterior. Mas a lei íntima de sucessão de seus estados perceptivos e de sua própria apetição é uma lei que rege essa sucessão; da mesma forma que a lei íntima de uma função, de uma variável, está integralmente contida no seio do ponto dessa variável. E assim verificamos que em qualquer momento de sua vida, do seu ser, do seu existir; em qualquer instante da sua realidade, a mônada é uma redução do mundo inteiro. É a mônada em qualquer momento de sua vida algo que nesse momento contém todo o passado da mônada e todo o porvir, visto que a série das percepções que a mônada vai tendo vem determinada por uma lei interna, que é a definição dessa individualidade metafísica substancial. Em qualquer momento da vida da mônada todo o seu passado está vertido nesse presente e esse presente por seu turno não é mais do que o prelúdio do futuro, inscrito já também na atividade presente da mônada.

Pois bem; se as mônadas refletem desta sorte o universo; se cada mônada é um reflexo universal, é assim exclusivamente de um certo ponto de vista. Reflete, pois, cada mônada a totalidade do universo, porém a reflete do ponto de vista em que se encontra situada, e ademais a reflete obscuramente. Leibniz distingue perfeitamente a percepção da apercepção. Leibniz distingue entre perceber e aperceber. Que é aperceber? Muito simplesmente: aperceber é ter consciência de que se está percebendo. A apercepção é o saber da percepção; a percepção que se sabe a si mesma como tal percepção. De modo que Leibniz distingue entre estes atos psíquicos: a apercepção e a percepção.

125. Hierarquia das mônadas.

As mônadas têm percepções; porém algumas dentre as mônadas além de percepções, têm apercepções. As mônadas que têm apercepções e memória constituem o que se chama as almas, ou seja um plano superior, na hierarquia metafísica, ao das simples mônadas com percepções, ou seja, com idéias confusas e obscuras.

Esforça-se Leibniz,, em muitas passagens de suas obras, para tornar patente a existência de percepções inconscientes; pois se não houvesse ou não pudesse haver percepções inconscientes, toda sua teoria viria abaixo. Se toda percepção fosse também, necessariamente apercepção, então todo o sistema metafísico de Leibniz viria abaixo. Porém Leibniz esforça-se por mostrar como na nossa própria vida psíquica, tão desenvolvida, pois somos almas com apercepção e memória, encontramos também percepções sem consciência, e alude a uma porção de fatos psicológicos bem conhecidos desde então na psicologia e que revelam que a cada momento estamos percebendo sem aperceber. Temos percepções e não apercepção disso. Por exemplo, quando Leibniz faz notar que o ruído das ondas do mar sobre a praia tem que se compor necessariamente de uma multidão enorme de pequenos ruídos: o que cada gota de água faz sobre cada grão de areia; e sem embargo, não somos conscientes desses pequenos ruídos, disso que ele chama petites perceptions, pequenas percepções. Somos conscientes somente da soma deles, do conjunto deles, mas não de cada um deles. À parte as sensações, alude também a uma porção de outros fenômenos psíquicos que não são conscientes. Seria bem fácil mostrar como em nossa vida psíquica estamos a cada momento tendo percepções e sensações das quais não nos damos conta. Pois bem: quando a mônada, além da percepção inconsciente, tem percepção consciente, ou seja, a percepção e capacidade de relembrar, ou seja, a memória, essa mônada é alma. Aqui Leibniz opõe-se radicalmente à teoria de Descartes, que afirmava que os animais não têm alma, que são puros mecanismos, iguais aos relógios, e funcionam como relógios. Pois bem; Leibniz considera que não há tal, antes que os animais têm alma, porque têm apercepção, se dão conta e ademais têm memória.

Outro degrau superior na hierarquia metafísica das mônadas seriam os espíritos. Leibniz chama espíritos às almas que ademais possuem a possibilidade, capacidade ou faculdade de conhecer as verdades racionais, as verdades de razão. A possibilidade de intuir as verdades de razão, de

ter percepção aperceptiva das verdades de razão, é para Leibniz o sinal distintivo dos espíritos.

E, por último, no mais alto, no ponto supremo da hierarquia das mônadas, está Deus, que é uma mônada perfeita, ou seja, em que todas as percepções são apercebidas, em que todas as idéias são claras, nenhuma confusa, e em que o mundo, o universo, está refletido não de um ponto de vista, mas de todos os pontos de vista. Imaginemos, pois, um ser que veja o universo, como o vemos nós, de um setor do universo. Todo o universo está nesse setor, porque sem descontinuidade nenhuma poderíamos passar desse setor a outro; porém simultaneamente não podemos estar situados mais que num ponto de observação; de maneira que, embora tendo o máximo conhecimento científico não poderíamos refletir o mundo mais que de um certo ângulo visual. Mas imaginemos agora um ser que possa refletir, da soma de todos os ângulos visuais, o mundo, um ser que tenha uma perspectiva universal: esse é Deus.

Desta maneira, o enxame infinito das mônadas constitui um edifício hierárquico em cuja base estão as mônadas inferiores, as mônadas materiais, cujos conglomerados constituem os corpos mesmos, que são pontos de substância imaterial, pontos de substância psíquica com percepção e apetição. Mas logo em cima estão as almas, ou seja aquelas mônadas dotadas de apercepção e de, memória. Por cima ainda, os espíritos, aquelas mônadas dotadas de apercepção memória e conhecimento das verdades eternas. E finalmente, no ápice, está Deus, mônada perfeita, na qual toda idéia é clara, nenhuma confusa, e toda percepção é apercebida ou consciente.

126. Comunicação entre as substâncias: harmonia preestabelecida.

Deus criou o universo. Significa que Deus cria as mônadas, e quando Deus cria as mônadas põe em cada uma delas a lei da evolução interna de suas percepções. Por conseguinte, todas as mônadas que constituem o universo estão entre si numa harmônica correspondência, correspondência harmônica que foi preestabelecida por Deus no ato mesmo da criação; no ato mesmo da criação cada mônada recebeu sua essência individual, sua

consistência individual, e essa consistência individual é a definição funcional, infinitesimal, dessa mônada. Quer dizer, que essa mônada, desenvolvendo sua própria essência, sem necessidade de que de fora dela entrem ações nenhuma a influir nela, desenvolvendo sua própria essência, coincide e corresponde com as demais mônadas numa harmonia perfeita totalmente universal.

Desta maneira, somente com a definição essencial de cada um desses pontos de substância metafísica que são as mônadas, Leibniz resolve o problema formidável que se levantara na metafísica européia radicado à morte de Descartes. Era o grande problema, o enorme problema da comunicação entre as substâncias e principalmente da relação entre a alma e o corpo. Recordemos que Descartes tinha estabelecido três substâncias: a substância divina, a substância extensa, ou seja o corpo, e a substância pensante. Trata-se de saber como é possível que o corpo influa sobre a alma e que a alma influa sobre o corpo. Que existe essa influência é indubitável, porque um pensamento, o pensamento de levantar a mão direita me basta para que levante a mão direita. Por conseguinte, a alma influi sobre o corpo. Que o corpo influi sobre a alma é também indubitável, porque uma modificação qualquer do corpo, produz em mim pelo menos a idéia confusa da dor.

Agora, como é possível essa comunicação entre as substâncias? Pois para que duas substâncias, dois seres, duas coisas se comuniquem é preciso que exista entre elas algo de comum; tem que haver algo de comum para que duas coisas se comuniquem; têm que se comunicar por uma via comum. Mas que há de comum entre o puro pensar e o ser extenso? Não há nada de comum. Como, pois, resolver o problema da comunicação das substâncias, da influência do corpo sobre a alma e da influência da alma sobre o corpo? Os metafísicos posteriores a Descartes esforçaram-se para resolver este problema. O próprio Leibniz, num de seus escritos, estabelece um símile muito instrutivo que compreende todas as possíveis soluções a este problema e que alude aos filósofos que adotaram essas possíveis soluções. O símile é o seguinte: suponhamos num quarto dois relógios; esses dois relógios marcham sempre compassadamente, de modo que quando

um assinala as 3:05, o outro também assinala as 3:05. Como é possível que marchem tão compassadamente? Como é possível que as modificações do corpo sejam percebidas pela alma? Como é possível que as modificações da alma produzam efeitos no corpo? Como é possível que os dois relógios andem tão compassadamente? Há várias hipóteses possíveis para explicar esta coincidência entre as duas substâncias. Primeira hipótese: a de uma influência direta de um relógio sobre o outro. Mas não se compreende esta hipótese, que é a de Descartes. Descartes alojava a alma dentro da glândula pineal e imaginava que todo o movimento dos nervos era como o puxar o cordel de um sinozinho: ao puxar, mecanicamente se transmite o movimento pelo cordel e ao chegar à glândula pineal que, com efeito, tem a forma de um badalo de sinozinho, mecanicamente se move e a alma se inteira. Mas como se inteira? Porque é ao chegar aí que não se compreende; porque não há nada de comum entre um movimento e uma percepção. Essa é a primeira hipótese, porém é uma hipótese rejeitável e que rejeitaram todos os filósofos depois de Descartes. Não pode haver comunicação direta entre os relógios. Então, como explicar essa correspondência?

Cabe ainda esta outra hipótese: um prudente e hábil artesão relojoeiro, perito em mecânica, coloca-se diante dos dois relógios, presta toda a atenção e quando um dos dois relógios começa a querer adiantar-se ao outro, toca em sua máquina para que não se adiante; quando o outro começa a querer adiantar-se ao anterior, toca na sua máquina para que não se adiante. Esta é a teoria de Malebranche, filósofo francês discípulo de Descartes, e que se conhece com o nome de "teoria das causas ocasionais"; segundo a qual Deus seria esse operário; Deus estaria constantemente atento ao que sucede às substâncias, e quando numa substância sucede algo, isto lhe dá ocasião para influir na outra substância para que aconteça na outra o correspondente. Para Malebranche não há outra causa eficiente senão Deus e aquilo que chamamos causas na física e na natureza são ocasiões que Deus tem de intervir continuamente na harmonia entre as substâncias no

universo. Esta hipótese está sujeita também a críticas muito graves.

Cabe outra hipótese, que é a de dizer: pois que não existam dois relógios, mas sim um só mecanismo com duas esferas; um só conjunto de rodas e de peças, porém duas esferas, uma à direita e outra à esquerda. Então, por força têm que andar sempre as duas esferas correspondentes e parelhas, porque como é um só mecanismo aquele que manda nas duas agulhas, não pode haver diferenças entre elas. Esta solução é o panteísmo do filósofo holandês Espinosa. O panteísmo nos diz: não há mais que uma substância metafisicamente, que é Deus. Esta substância tem duas faces, dois atributos: a extensão cartesiana e o pensamento cartesiano. Como se comunicam a extensão e o pensamento? Nem é preciso perguntar. Como a extensão e o pensamento não são mais que dois atributos de uma e a mesma substância universal, as modificações numa e as modificações na outra são modificações na única substância. Diz muito bem Leibniz, é como se em lugar de dois relógios fosse um só mecanismo com duas esferas; as duas, naturalmente, marcariam sempre do mesmo modo, porque dependeriam de um único mecanismo. Tampouco pôde satisfazer a Leibniz esta hipótese que conduz diretamente ao panteísmo. O panteísmo produz dificuldades enormes, entre outras, as dificuldades físicas ou mecânicas que vêm adscritas à negação da existência de Deus na física do século XVII.

Assim, pois, Leibniz tem que se socorrer de outra hipótese, que é a sua: que os dois relógios não foram fabricados por um mau relojoeiro, mas por um operário relojoeiro magnífico. Como magnífico? Deus é um relojoeiro tão perfeito, que uma vez que fez os dois relógios e os pôs em marcha, não há possibilidade nenhuma de que os dois relógios feitos por Deus se afastem nem um milésimo de segundo um do outro, visto que foram feitos perfeitamente por Deus. Esta é a hipótese de Leibniz, que se chama da harmonia preestabelecida. Deus criou as mônadas e o ato de criação das mônadas é o ato de individualização das mônadas; a mônada é criada individualmente, com sua marca individual, com sua essência, com sua substância própria individual, ou seja com a lei íntima funcional de

todo seu desenvolvimento ulterior. Mas Deus, ao criar a totalidade das mônadas, cada uma com sua lei funcional interna, criou-as em harmonia preestabelecida, e então, sem necessidade de que haja uma intercomunicação das substâncias, de fato, seguindo cada uma cegamente sua própria lei, resulta a harmonia universal do todo.

127. O otimismo.

Assim termina a metafísica de Leibniz numa aproximação à teodicéia, ao otimismo. Para Leibniz o mundo criado por Deus, o universo das mônadas, é o melhor, o mais perfeito dos mundos possíveis. Se nos pusermos a excogitar, do perito de vista da lógica pura, verificaremos que havia um grande número, um número infinito de mundos possíveis, mas Deus criou o melhor dentre eles. Este princípio do melhor se pode qualificar de ótimo, e a teoria leibniziana de que este mundo criado por Deus é o melhor dos mundos possíveis é o otimismo.

Porém esta tese do otimismo se choca com grandes dificuldades: as dificuldades inerentes ao mal que existe no mundo. Como se pode dizer que este mundo é o melhor dos mundos possíveis quando a cada momento vemos os homens assassinarem-se brutalmente uns aos outros; vemos os homens morrerem de mágoa, de nojo; vemos a infelicidade, a dor, o choro reinarem no mundo? Ora, que mundo melhor possível é este! E então, em quinhentas páginas de um livro que se chama Teodicéia ou justificação de Deus, Leibniz se esforça para mostrar que, com efeito, existe mal no mundo; porém que este mal é um mal necessário. Ou seja, que dentro da concepção e definição do melhor mundo possível, algum mal também entra. Qualquer outro mundo que não fosse este, teria mais mal do que este; porque é forçoso que em qualquer mundo haja mal, e este é o mundo em que há menos mal. Não pode haver mundo sem mal, por três razões: o mal metafísico procede de que o mundo é limitado, finito, é finito e não pode deixar de ser; o mal físico procede de que o mundo em sua aparência fenomênica, na realidade de nossa vida intuitiva, é material, e a matéria traz consigo a privação, o defeito, o mal; e, de outra parte, o mal moral tem que existir também, porque é condição do bem moral. O bem moral não é senão a vitória da vontade moral robusta sobre

a tentação e o mal. Bem, no moral, não significa mais do que triunfo sobre o mal, e para que haja bem é mister que haja mal, e, por conseguinte, o mal é a base necessária, o fundo obscuro do quadro, absolutamente indispensável para que sobre ele se destaque o bem. Neste mundo o mal existe, por conseguinte, como condição para o bem, e é precisamente por isso que este é o melhor dos mundos possíveis, porque o mal que nele existe é o mínimo necessário para um máximo de bem.

Assim, a metafísica de Leibniz termina nestes cânticos de otimismo universal. Na próxima lição faremos o balanço geral desta metafísica leibniziana e enunciaremos um novo ponto de vista que o Idealismo adota depois de morto Leibniz.

17.O PROBLEMA DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL

Lição XVII

128. O IDEAL DO RACIONALISMO. — 129. A TAREFA DE KANT. — 130. SUA FILOSOFIA. — 131. JUÍZOS ANALÍTICOS E JUÍZOS SINTÉTICOS. — 132. FUNDAMENTO DOS JUÍZOS ANALÍTICOS E SINTÉTICOS. — 133. A CIÊNCIA ESTA CONSTITUÍDA POR JUÍZOS SINTÉTICOS «A PRIORI». — 134. POSSIBILIDADE DOS JUÍZOS SINTÉTICOS «A PRIORI».

128. O ideal do racionalismo.

Se consideramos o conjunto da filosofia de Leibniz, podemos dizer que nela o racionalismo atinge seu mais alto cume. Depois do trabalho levado a efeito pelo pensamento leibniziano, estabelece-se em toda a ciência e em toda a filosofia européia o império do racionalismo.

A distinção feita por Leibniz entre verdades de razão e verdades de fato implica em que o ideal do conhecimento científico consiste em estruturar todos seus elementos como verdades de razão. Esse ideal é um propósito do homem, cuja razão se põe à prova na resolução de problemas científicos apresentados pela realidade. Mas a resolução destes problemas consiste primordialmente nisto: em que as comprovações de fato acusadas pela experiência se tornem verdades de razão, ou seja, juízos cujo fundamento esteja demonstrado, extraído de outras verdades de razão mais profundas; e assim sucessivamente.

O ideal do racionalismo consiste, pois, em que o conhecimento humano chegue a estruturar-se do mesmo modo que o está a matemática, que o está a geometria, a álgebra, a aritmética, o cálculo diferencial e o cálculo integral. É este o momento mais sublime da física matemática, é este o instante em que todas as esperanças são permitidas ao homem e que estas esperanças parecem ter, de momento, já, uma realização tão extraordinária que se toca, por assim dizer, o instante em que o homem vai poder conseguir uma fórmula matemática que compreenda na brevidade de seus termos o conjunto íntegro da natureza.

Este racionalismo, que aspira a que todo o dado se torne pura razão, este racionalismo encontra sua realização metafísica na teoria das mônadas. Assim como os conhecimentos de fato hão de ser problemas para se tornarem mais ou menos em breve verdades de razão, assim também o desenvolvimento interno da mônada que a leva de uma percepção a outra, culmina no reflexo que cada mônada é em si mesma de todo o universo; e as hierarquias das mônadas atingem seu mais alto cume em Deus, para quem toda percepção é apercepção, toda idéia é

idéia clara, e todo fato é ao mesmo tempo razão. Há, pois, no racionalismo de Leibniz uma metafísica espiritualista que é aquela que expus na lição anterior. Esta metafísica espiritualista nos representa o universo inteiro como constituído por pontos de substância espiritual que chamamos mônadas. Quer dizer, que o universo inteiro apresenta diante de nós duas faces. Uma face, que é a dos objetos materiais, seus movimentos, suas combinações e as leis desses movimentos e combinações; uma face que poderíamos chamar, por conseguinte, fenomênica: a do mundo tal como o vemos, o percebemos e o sentimos. Porém, mais profundamente, do outro lado desta face visível dos fenômenos, encontram-se as verdadeiras realidades, encontram-se as existências em si mesmas das mônadas.

Tudo isto que aparece diante de nós como objetos extensos no espaço, movendo-se uns com relação a outros, seguindo as leis conhecidas pela física, as leis do movimento; todos esses fenômenos que vemos, ouvimos e tocamos, não são senão aspectos externos, idéias confusas de uma realidade profunda, a realidade dessas mônadas espirituais.

Assim, na filosofia racionalista de Leibniz reaparece a teoria dos dois mundos que já vimos ao iniciar-se a filosofia grega com Parmênides: um mundo fenomênico de aparências e um mundo em si mesmo de substâncias reais, de substâncias que são coisas em si. Para Leibniz estas coisas "em si" são as mônadas. O que existe na verdade não é, como para Descartes, o espaço mesmo; não são, como para os ingleses as vivências; mas são essas unidades espirituais que na simplicidade do seu próprio ser metafísico contêm a multiplicidade das percepções. Notamos, pois, aqui, que na metafísica de Leibniz o desenvolvimento da idéia idealista, o desenvolvimento da atitude idealista iniciada por Descartes não chegou ainda à sua terminação. Em Descartes encontramos ainda um resíduo do realismo aristotélico apesar da atitude inicial idealista. Esse resíduo estava na teoria das três substâncias. Nos ingleses encontramos uma curiosa e estranha transposição do conceito aristotélico de coisa "em si", que em lugar de aplicar-se à substância se translada à vivência mesma. E agora aqui em Leibniz, encontramos também esse resíduo

do realismo aristotélico na consideração da mônada como coisa em si mesma. A mônada não é objeto do conhecimento científico mas é algo que transcende do objeto do conhecimento científico e que existe em si e por si, seja ou não conhecida por nós. Essa existência metafísica transcendente da mônada, essa existência, essa "coisidade" em si mesma é o resíduo da metafísica realista aristotélica.

129. A tarefa de Kant.

A missão da filosofia que há de suceder à de Leibniz, a filosofia de Kant, vai consistir em dar plena terminação e remate ao movimento iniciado pela atitude idealista. A atitude idealista tinha posto o acento, a base de todo raciocinar filosófico, sobre a intuição do eu, sobre a convicção de que os pensamentos nos são mais imediatamente conhecidos que os objetos dos pensamentos. Porém, o desenvolvimento dessa atitude idealista, o desenvolvimento das possibilidades contidas dentro dessa atitude idealista, tinha arrastado consigo constantemente um resíduo de realismo, porquanto todos estes filósofos, ainda que se situando na atitude idealista, não a levavam até seus últimos extremos, antes em algum momento de seu desenvolvimento detinham esse pensamento idealista e determinavam a existência transcendente, "em si", de algum elemento dos que tinham encontrado em seu caminho: ora o espaço, Deus, a alma pensante, ora as vivências mesmas como fatos; ora essas mônadas que dentro da realidade das coisas percebidas constituem uma autêntica e mais plena realidade.

Pois bem. Era necessário, por dialética histórica interna, que esse processo iniciado por Descartes chegasse a seu término e seu remate. Era necessário que viesse um pensador capaz de dar fim, de concluir e rematar por completo as possibilidades contidas na atitude idealista. Este pensador foi Emanuel Kant. Emanuel Kant trata de terminar definitivamente — e essa é sua tarefa fundamental — com a idéia de ser em si. Kant vai esforçar-se para mostrar como, na relação do conhecimento, aquilo que chamamos ser, é não um ser "em si", mas um ser objeto, um ser "para" ser conhecido, um ser posto logicamente pelo sujeito pensante e cognoscente, como

objeto de conhecimento, mas não "em si" nem por si, como uma realidade transcendente.

Assim, pois, Kant encerra um período da história da filosofia. Encerra o período que começa com Descartes. E ao encerrar este período nos dá a formulação mais completa e perfeita do idealismo transcendental. Mas, de outra parte, Kant abre um novo período. Tendo estabelecido Kant um novo sentido do ser, que não é o ser "em si", mas o ser "para" o conhecimento, o ser no conhecimento, abre Kant um novo período para a filosofia, que é o período do desenvolvimento do idealismo transcendental que chega até nossos dias. Ainda hoje existem pensadores como Husserl, que chamam a seu próprio sistema idealismo transcendental.

Kant se encontrava, quando veio ao mundo filosófico, por sorte e pelo gênio de sua imensa capacidade filosófica, situado no cruzamento de três grandes correntes ideológicas que sulcavam o século XVIII. Estas três grandes correntes filosóficas eram, de uma parte, o racionalismo de Leibniz, que acabamos de explicar nestas duas últimas lições; de outra parte o empirismo de Hume, que explicamos anteriormente, e em terceiro lugar, a ciência positiva físico-matemática que Newton acabava de estabelecer. Na confluência dessas três grandes correntes situou-se Kant; e dessas três grandes correntes tirou os elementos fundamentais para poder estabelecer de um modo eficaz, de um modo concreto, o problema da teoria do conhecimento e, em seguida, o problema da metafísica. Kant, pois, nessa encruzilhada representa o homem que tem na mão todos os fios da ideologia do seu tempo.

Até muito avançado em anos não chega Kant a perceber, a intuir claramente seu sistema filosófico. Seu livro capital, o mais estudado, o mais comentado, o mais discutido de toda a literatura filosófica de todos os tempos, sua Crítica da razão pura, escreveu-a quando já tinha cinquenta e sete anos. Até então tinha sido um excelente professor de filosofia; porém, seus ensinamentos da filosofia não se tinham destacado em nada do ensinamento corrente naqueles tempos nas Universidades alemãs. Nas Universidades alemãs dominava naquele tempo a filosofia de Leibniz na forma escolar que lhe tinham dado os

discípulos de Leibniz, dentre eles Wolff, Baumgarten, Meier. E o ensinamento de Kant na Universidade de Königsberg limitava-se a ler e comentar em aula a metafísica de Baumgarten, a ética do mesmo e a lógica de Meier. Assim foi durante muito tempo um excelente professor que dava, lições na Universidade, um pouco de tudo, porque também ensinava matemática, além de lógica e metafísica; também deu aulas de geografia física. Muito tarde na sua vida, repito, chega a cristalizar-se nele o sistema filosófico mais estudado e mais discutido de todos quantos existem. Esse sistema filosófico está exposto numa multidão de livros, mas principalmente, na Crítica da razão pura, que publica aos cinquenta e sete anos; e depois, a partir da Crítica da razão pura, em outros, como Crítica da razão prática, Crítica do juízo, A religião dentro dos limites da razão, e grande número de [livros](#) que foi rapidamente publicando até o final de seus dias.

130. Sua filosofia.

Vamos tentar — a coisa não é fácil — definir numa lição com alguma exatidão, a filosofia de Kant, à qual podemos dar o nome de idealismo transcendental; o mesmo que ele adotou para uma parte de sua filosofia, mas que pode muito bem estender-se a totalidade dela

A filosofia de Kant parte também, como a de Descartes, como a de Leibniz, de uma prévia teoria do conhecimento. Porém, muito mais acentuadamente que para seus antecessores, é para Kant a filosofia, primeiramente, uma teoria do conhecimento. Ele expôs, num pequeno livro que pretende ser acessível a todo mundo, um pequeno livro que almeja ser popular, sua filosofia com o título de Prolegômenos a toda metafísica futura. Quer dizer, o que há de se saber, o que se deve elucidar de teoria do conhecimento antes de atacar o problema metafísico. Por conseguinte, em Kant, com uma precisão, com uma clareza e uma consciência plena, a filosofia estréia com um teoria do conhecimento. Porém, a diferença radical, fundamental, que existe entre Kant e seus predecessores é que os predecessores de Kant, quando falam do conhecimento, falam do conhecimento que vão ter, do conhecimento que se vai construir, da ciência que há de se constituir, da ciência que está em constituição, em germe, aquela que

nesses momentos se está forjando em Galileu, em Pascal, em Newton. Pelo contrário, quando Kant fala do conhecimento, fala de uma ciência físico-matemática já estabelecida. Quando fala do conhecimento refere-se ao conhecimento científico-matemático da Natureza, tal como Newton o estabeleceu definitivamente. Já disse que uma das três correntes que convergem em Kant é a física matemática de Newton. Para ele esta física matemática é um fato que aí está e que ninguém pode abalar. A possibilidade de reduzir as fórmulas matematicamente exatas as leis fundamentais da Natureza, dos objetos, dos corpos, do movimento, da gravitação, não é já uma possibilidade, é uma realidade; conseguiu-o Newton e existe; aí está, definitivamente estabelecida, a ciência físico-matemática da Natureza. Portanto, para Kant a teoria do conhecimento vai significar antes de tudo e principalmente, não a teoria de um conhecimento possível, desejável, como em Descartes, ou de um conhecimento que se está fazendo, que está em fermentação como para Leibniz, mas a teoria do conhecimento significa para ele a teoria da física matemática de Newton. É isso que ele chama o "fato" da razão pura. Este fato é a ciência físico-matemática da Natureza.

131. Juízos analíticos e juízos sintéticos.

Pois bem; para Kant essa ciência físico-matemática da Natureza se compõe de juízos; quer dizer, se compõe de teses, de afirmações, de proposições; nas quais, em resumo, de algo se diz algo; nas quais há um sujeito do qual se fala, do qual se fala algo e acerca do qual se emitem afirmações, se predicam afirmações ou negações; se diz: isto é isto, isso ou aquilo.

Estes juízos são o ponto de partida de todo o pensamento de Kant; sobre esses juízos vai assentar-se toda a sua teoria do conhecimento; e não esqueçamos nem um só instante, antes lembremos constantemente, que estes juízos não são vivências psicológicas. Não. Não são algo que acontece a nós, não são fatos da consciência subjetiva, mas antes enunciações objetivas acerca de algo, teses de caráter lógico que, por conseguinte, são verdade ou erro.

Toma, pois, Kant esses juízos, cuja textura ou contextura constitui a totalidade do saber cientificamente matemático, e os considera como enunciados lógicos, como teses objetivas, afirmações acerca de objetos, mas não de modo algum como vivências psicológicas, não como fatos psíquicos. E então verifica que estes juízos logicamente considerados, podem todos eles dividir-se em dois grandes grupos: os juízos que ele chama analíticos e os juízos que ele chama sintéticos.

Chama Kant juízos analíticos àqueles juízos nos quais o predicado do juízo está contido no conceito do sujeito. Todo juízo consiste num sujeito lógico do qual se diz algo e um predicado que é aquilo que se diz desse sujeito. Todo juízo, pois, é redutível à fórmula "S é P". Pois bem; se analisando mentalmente o conceito do sujeito, o conceito de "S", e dividindo-o nos seus elementos conceptuais, encontramos, como um desses elementos, o conceito "P", o conceito "predicado", então a esta classe de juízos chama-os Kant juízos analíticos.

Exemplo de juízo analítico: o triângulo tem três ângulos. Por que é analítico? Porque se eu tomo mentalmente o conceito de triângulo e o analiso logicamente, verifico que dentro do conceito do sujeito está o de ter três ângulos; e então formulo o juízo: o triângulo tem três ângulos. Este juízo é um juízo analítico.

Ao outro grupo chama Kant juízo sintético. Que são juízos sintéticos? Juízos sintéticos são aqueles nos quais o conceito do predicado não está contido no conceito do sujeito; de sorte que por muito que analisemos o conceito do sujeito não encontraremos nunca dentro dele o conceito do predicado. Como, por exemplo, quando dizemos que o calor dilata os corpos. Por muito que analisemos o conceito de calor não encontraremos nele, incluído nele, dentro dele, o conceito de dilatação dos corpos, como encontramos no conceito de triângulo o conceito de ter três ângulos. A estes, pois, chama juízos sintéticos. Porque o juízo consiste em unir sinteticamente elementos heterogêneos no sujeito e no predicado.

132. Fundamento dos juízos analíticos e sintéticos.

Pois bem: qual é o fundamento da legitimidade dos juízos analíticos? Ou dito de outro modo: por que os juízos" analíticos são verdadeiros? Qual é o fundamento de sua validade? O fundamento de sua legitimidade, de sua validade, estriba-se no princípio de identidade. Como o sujeito contém no seu seio o predicado, o juízo, que estabeleceu este predicado contido no sujeito, não fará mais que repetir no predicado aquilo que há no sujeito. É um juízo idêntico, é um juízo de identidade. Poderia chamar-se também uma tautologia (formada de duas palavras gregas: tauto, o mesmo, logia, dizer); tautologia é, pois, dizer o mesmo, repetir o mesmo. O juízo analítico está fundado no princípio de identidade e não é mais do que uma tautologia; repete no predicado aquilo que já está enunciado no sujeito.

Qual é o fundamento dos juízos sintéticos? Qual é o fundamento de legitimidade dos juízos sintéticos? ou dito de outro modo: por que são verdadeiros os juízos sintéticos? Pois o fundamento de legitimidade dos juízos sintéticos está na experiência. Se eu posso dizer com verdade que o calor dilata os corpos, como não pode ser que eu o diga baseando-me no conceito de calor, visto que a dilatação dos corpos não está contida no conceito de calor, não o digo por outra razão senão porque eu mesmo experimento, porque eu mesmo tenho a percepção sensível de que, quando esquento um corpo, este corpo torna-se mais volumoso. Então o fundamento da legitimidade dos juízos sintéticos está na experiência, na percepção sensível.

Muito bem. Mas, ademais, os juízos analíticos são verdadeiros, universais, necessários. São verdadeiros, visto que não dizem mais que o predicado daquilo que já há no sujeito; são tautologias. São universais, válidos em todo lugar, em todo tempo; válidos em qualquer lugar e em qualquer momento, porque não fazem mais que explicitar no predicado aquilo que há no sujeito, e esta explicitação é independente do tempo e do lugar. Mas, além de universais, são necessários. Não podem ser de outro modo. Não pode ser que o triângulo não tenha três ângulos. Visto que estes juízos tautológicos, derivados do princípio de identidade, não fazem mais que explicitar no predicado aquilo já contido no sujeito implicitamente, evidentemente o contrário destes juízos tem que ser necessariamente

falso. Quer dizer, que estes juízos são necessários. São, pois, verdadeiros, necessários e universais. E como são verdadeiros, necessários e universais não têm sua origem na experiência, mas nessa análise mental do conceito do sujeito. São, pois, a priori (a priori significa "independente da experiência", que não tem sua origem na experiência).

Olhemos agora os juízos sintéticos. Estes juízos sintéticos, quando são verdadeiros? São verdadeiros enquanto a experiência os avaliza. Ora bem: a experiência que é? É a percepção sensível. Esta percepção sensível se realiza num lugar: aqui; num tempo: agora. Por conseguinte, enquanto a experiência sensível se está verificando, ou seja, aqui e agora, esses juízos sintéticos são verdadeiros. Sua validade é, pois, uma validade limitada à experiência sensível. Porém, como a experiência sensível tem lugar aqui e agora, é abusivo dar a esses juízos sintéticos um valor que prescindia do "aqui" e do "agora". São juízos que somente são verdadeiros aqui e agora. Mas desde o momento em que eu deixo de perceber simultaneamente a dilatação dos corpos e o calor, já não sei qual pode ser o fundamento que avalize este juízo sintético. São, pois, estes juízos sintéticos uns juízos particulares e contingentes. Particulares, porque sua verdade está restringida, constrangida ao "agora" e ao "aqui". Contingentes, porque seu contrário não é impossível. Poderia mesmo acontecer que o calor, em vez de dilatar os corpos, os contraísse; não haveria mais que mudar os signos positivos e negativos nas dimensões em que entra o calor. São, pois, os juízos sintéticos particulares e contingentes, oriundos de experiência, ou, como diz também Kant, a posteriori.

133. A ciência está constituída por juízos sintéticos "a priori".

Agora surge o problema: qual dessas duas classes de juízos é a que constitui o conhecimento científico físico-matemático? Os juízos analíticos ou os juízos sintéticos? Os juízos analíticos não é possível. Não é possível que o conhecimento científico esteja formado por juízos analíticos, porque se o conhecimento científico estivesse formado por juízos analíticos não se compreende como poderíamos chamá-lo sequer conhecimento. Os juízos analíticos são puras tautologias; não acrescentam nada ao nosso saber.

Quando explicitamos no predicado aquilo que já está contido no sujeito, não fazemos descoberta nenhuma de realidade, não descobrimos nada real, não fazemos mais que explicitar o já conhecido. Por isso, com razão dizia Descartes que o silogismo serve para expor verdades já conhecidas, mas não para descobrir verdades novas. Do mesmo modo os juízos analíticos podem ser úteis para dar a um conhecimento que já tenhamos adquirido uma forma didática que satisfaça ao pequeno estudante; mas o conhecimento científico das leis da Natureza não pode constar de juízos analíticos, visto que nenhum juízo analítico acrescentaria um grama de conhecimento ao que já tivéssemos do conceito do sujeito.

Então, se a ciência não está constituída por juízos analíticos, estará constituída pelos sintéticos? Mas tampouco isto é possível. Tampouco é possível que a ciência esteja constituída pelos juízos sintéticos. Porque a ciência enuncia acerca de seus objetos juízos que são verdadeiros universal e necessariamente, agora e sempre; não juízos particulares ou contingentes, mas juízos universais e necessários. Um juízo cuja legitimidade e validade estejam constrangidas ou limitadas ao "aqui" e ao "agora" é um juízo cuja legitimidade e validade não se estendem além do momento presente e por cima do espaço atual. Por conseguinte, também não pode a ciência estar constituída por juízos sintéticos.

Se a ciência estivesse constituída por juízos analíticos; se a ciência fosse, como queria Leibniz, verdades de razão (a corrente leibniziana vem aqui desembocar nas mãos de Kant); se a ciência estivesse constituída por juízos de pura razão, a ciência seria vã; seria uma pura tautologia, uma repetição do já contido nos conceitos sujeitos. Não seria nada, seria Simplesmente o resultado de uma mera dissecção conceptual. Se, de outra parte, a ciência estivesse constituída por juízos sintéticos, por ligações de fatos (aqui a corrente de Hume vem cair nas mãos de Kant); se estivesse constituída por meras ligações casuais de fato, habituais, puros costumes, puros atos de pensar, constituídos à força de associação de idéias e repetição concreta de experiências, a ciência, como bem dizia Hume, não seria ciência, seria um costume sem fundamento; não

teria legítima validade universal e necessária. Porém, a ciência, a física, a lei da gravitação universal, que se pode escrever numa fórmula matemática, a física de Newton — aqui a terceira corrente vem às mãos de Kant — não é nenhuma tautologia, como seria se fossem os juízos simplesmente analíticos, nem um hábito, nem um costume sem fundamento lógico, como seria se seus juízos fossem puros fatos de consciência, como queria Hume.

Então é absolutamente indispensável que essa ciência de Newton, que não é juízo analítico nem é juízo sintético, tenha um tipo de juízo que lhe seja próprio. Isto significa que devem existir, como esqueleto ou estrutura da ciência físico-matemática, uns juízos que não sejam nem os juízos sintéticos nem os juízos analíticos; ou, melhor dito, tem que haver na ciência uns juízos que tenham dos juízos analíticos a virtude de ser a **priori**, isto é, universais e necessários, independentes da pequena ou grande experiência. O que pretende Kant não é nenhuma coisa extraordinária. É aquilo em que crêem todos os físicos do mundo. Todos os físicos do mundo crêem que uma experiência bem feita basta para fundamentar uma lei. E, todavia, essa lei vale além dessa experiência concreta, vale para todas as experiências possíveis passadas, presentes e futuras. Por conseguinte, os juízos da ciência são universais e necessários, da mesma maneira que os juízos analíticos são a **priori**. Porém, não são analíticos, porque se fossem analíticos, não aumentariam em nada nosso conhecimento. Teriam que ser, pois, sintéticos; isto é, objetivos; ou seja, que aumentassem realmente nosso conhecimento sobre as coisas. Mas então teriam que estar fundados na experiência e seriam particulares e contingentes. Tiremos-lhes este fundamento da experiência e digamos que os juízos da ciência têm que ser necessariamente sintéticos e a priori ao mesmo tempo. Parece absurdo que um juízo sintético, sendo sintético, não estando fundado no princípio da contradição, antes estando fundado na percepção sensível, seja a priori. Como pode ser que um juízo sintético seja a priori? Pois não há outro remédio. Os juízos científicos têm que ser ao mesmo tempo sintéticos e a priori.

134. Possibilidade dos juízos sintéticos "a priori".

O problema consistirá então em mostrar como é possível que existam juízos sintéticos a priori; que condições têm que ocorrer para que sejam possíveis os juízos sintéticos a priori. O que de início faz Kant é mostrar que, efetivamente, as ciências estão constituídas por juízos sintéticos a priori; e o mostra pela demonstração, ensinando-os, exibindo-os. Assim, por exemplo, as matemáticas passaram sempre por ser o protótipo de *vérité de raison*. Mas a matemática é juízo analítico? De maneira alguma. Tomemos um juízo matemático elementar como este, por exemplo: a linha reta é a mais curta entre dois pontos. Vamos ver se é um juízo analítico. Qual é o sujeito? A linha reta. Que contém a linha reta? Analisemos o sujeito linha reta. Encontramos no conceito de reta intuído algo que se assemelhe à magnitude, à quantidade? Não. A linha reta significa uma linha cujos pontos estão todos na mesma direção. Se eu digo: a linha reta é uma linha cujos cantos estão na mesma direção, então terei dito um juízo analítico. Porém, só digo que a linha reta é a mais curta entre dois pontos, então no predicado ponho um conceito, o conceito de curto, conceito de magnitude, que não está de maneira alguma intuído no conceito de reta. Aqui, pois, temos um exemplo patente de juízo sintético. E este juízo sintético não é ademais a priori? Quem considera necessário medir com um metro a linha reta para ver se é a mais curta entre dois pontos? Não é evidente por acaso? Não é isto que chamava Descartes *natura simplex*? Não se vê por intuição que a linha reta é a mais curta entre dois pontos? Pois, por conseguinte, esta intuição evidente é uma intuição a priori. Não é uma intuição sensível que tenhamos pelos olhos, pelos ouvidos, antes a temos também mentalmente. Esta intuição não é uma análise do conceito. Aqui temos, pois, um exemplo claro em matemática de juízos sintéticos e ao mesmo tempo a priori.

A física também está cheia de juízos sintéticos a priori. Quando dizemos, em mecânica racional, que em todo movimento que se transmite de um corpo a outro a ação é igual à reação, não é este um juízo sintético? Evidentemente é um juízo sintético; e é a priori, porque ninguém o demonstra experimentalmente. A lei da inércia e as demais leis do movimento que Galileu concebeu, como

as concebeu? Pois como ele mesmo dizia: mente concipio. Afastou de seus olhos toda experiência sensível e concebeu com os olhos fechados um espaço, um móvel nesse espaço, e dessa pura concepção foi por pura intuição direta tirando as leis do movimento. Não são estes juízos sintéticos e ao mesmo tempo **a priori**?

E na metafísica? Não são juízos **a priori** os que Descartes formula demonstrando a existência de Deus? Ou por acaso Descartes e os demais que demonstraram a existência de Deus, a imortalidade da alma, viram a Deus, tiveram experiência de Deus? Não a tiveram. São juízos **a priori**; mas ademais são sintéticos, porque na noção de parte, por exemplo, ou na de causa, na noção de que todo fenômeno tem que ter uma causa e que é preciso deter-se nessa série de causas até chegar a Deus, há alguma análise do sujeito? Não há. A análise do sujeito nos levaria preferentemente a afirmar a infinita série das causas. Por conseguinte, em metafísica também temos juízos sintéticos **a priori**. Em matemática, em física, em metafísica, todo o conhecimento humano está realmente constituído por juízos sintéticos **a priori**. Mas acontece que não se compreende como sejam possíveis os juízos sintéticos **a priori**. Como é possível que um juízo seja ao mesmo tempo sintético e **a priori**, quer dizer obtido por intuição, obtido **fora do** raciocínio discursivo, obtido fora da análise conceptual e ao mesmo tempo **a priori**, isto é, independente da experiência? Como pode ser isto? É o que não compreendemos. Então todo o livro de Kant, a **Crítica da razão pura**, está preparado a responder a estas três perguntas: Como são possíveis os juízos sintéticos **a priori** na matemática? Como são possíveis os juízos sintéticos **a priori** na física? São possíveis os juízos sintéticos **a priori** na metafísica?

Vejamos a diferença nas três perguntas. A primeira pergunta não duvida da possibilidade dos juízos sintéticos **a priori** na matemática, visto que existe a matemática. Este é o fato de que Kant parte. Trata-se, pois, tão somente de procurar as condições em que tem que funcionar o ato humano do conhecimento para tornar possíveis os juízos sintéticos **a priori**, que são possíveis posto que são reais nas matemáticas, que aí estão. Da mesma forma a segunda pergunta. Como são possíveis os juízos sintéticos **a priori**

na física? Kant não duvida de que sejam possíveis, visto que existe a física de Newton. O que falta é ver, descobrir como tem de funcionar o ato lógico do conhecimento, quais são as condições deste ato do conhecimento para que sejam possíveis estes juízos sintéticos a **priori** na física, que são possíveis visto que a física existe.

Porém, a terceira pergunta é muito distinta. A metafísica é uma ciência discutida. Cada vez que surge um filósofo novo no mundo torna a remanejá-la desde o princípio. É uma ciência em que ne-nenhuma verdade está estabelecida como nas matemáticas. É uma ciência de cuja existência se pode duvidar como duvida Hume, por exemplo. Alguns duvidam que seja certa. Por conseguinte, aqui a pergunta não poderá consistir em como sejam possíveis, mas em se são possíveis, isto é, se estes juízos são legítimos. Se resultar que são legítimos, então se estudará como são legítimos, e se resultar que não são legítimos, então ou não haverá metafísica ou a metafísica terá que ter forçosamente um fundamento que não seja aquele que até agora veio tendo.

A responder estas três perguntas acerca das possibilidades dos juízos sintéticos a priori, está orientada toda a filosofia de Kant.

18. KANT, CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Lição XVIII

A CRÍTICA DE KANT CRÍTICA DA RAZÃO PURA: I. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL 135. A MATEMÁTICA E SUAS CONDIÇÕES. — 136. O ESPAÇO E SUA EXPOSIÇÃO METAFÍSICA. — 137. SUA EXPOSIÇÃO TRANSCENDENTAL APLICADA A GEOMETRIA. — 138. A ARITMÉTICA E O TEMPO. — 139. SUA EXPOSIÇÃO METAFÍSICA E TRANSCENDENTAL. — 140. RESUMO. — II. ANALÍTICA TRANSCENDENTAL: 141. O PROBLEMA DA FÍSICA. — 142. ANÁLISE DA REALIDADE. — 143. O JUÍZO. — 144. SUA CLASSIFICAÇÃO. — 145. AS CATEGORIAS. — 146. DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL. — 147. A INVERSÃO COPERNICANA- III. DIALÉTICA TRANSCENDENTAL: 148. IMPOSSIBILIDADE DA METAFÍSICA PARA A RAZÃO PURA. — 149. A ALMA, O UNIVERSO E DEUS. — 150. ERRO DA PSICOLOGIA RACIONAL. — 151. ANTINOMIAS DA RAZÃO PURA. — 152. A EXISTÊNCIA DE DEUS E SUAS PROVAS. CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA: 153. OUTRA VIA PARA A METAFÍSICA — 154. A CONSCIÊNCIA MORAL OU RAZÃO PRÁTICA. — 155. IMPERATIVO HIPOTÉTICO E IMPERATIVO CATEGÓRICO. — 156. AUTONOMIA E HETERONOMIA. — 157. A LIBERDADE. — 158. A IMORTALIDADE. — 159. DEUS. — 160. PRIMAZIA DA RAZÃO PRÁTICA .

I. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

135. A matemática e suas condições.

Vamos começar pela primeira parte, e antecipo, desde já, a solução. Como são possíveis os juízos sintéticos a priori na matemática? A solução é a seguinte: os juízos sintéticos a priori são possíveis na matemática porque esta se funda no espaço e no tempo. Ora: o espaço e o tempo não são realidades metafísicas, nem físicas que tenham uma existência em si e por si, mas formas de nossa capacidade ou faculdade de perceber; são formas da intuição, de toda intuição, qualquer que ela seja. Assim, visto que a matemática está fundada nas formas da intuição, toda intuição que depois tenhamos terá que estar sujeita e obediente às formas dessa intuição, de toda intuição em geral, que são o espaço e o tempo. Como chega Kant a este resultado? É o que vamos ver agora.

Para chegar a este resultado Kant tem que demonstrar três coisas, tem que apresentar-nos a prova de três asserções. A primeira, que o espaço e o tempo são puros, ou seja, a **priori**, ou seja, que não procedem da experiência. A segunda, que o espaço e o tempo não são conceitos de coisas reais, mas intuições. E a terceira, que esse espaço e tempo, intuições puras, intuições a priori, são, com efeito, o fundamento da possibilidade dos juízos sintéticos na matemática. E, com efeito, Kant desenvolve todo seu processo ideológico nessas três questões fundamentais. As duas primeiras trata-as juntas, e ao tratamento delas dá o nome de "exposição metafísica". A terceira trata à parte e dá-lhe o nome de "exposição transcendental". Por conseguinte, vamos seguir sua própria marcha e vamos iniciá-la com a "exposição metafísica do espaço". Logo depois passaremos à "exposição transcendental do espaço". A seguir à "exposição metafísica do tempo", à "exposição transcendental do tempo", e teremos chegado com isso à conclusão de todo o primeiro problema acerca da matemática pura.

136. O Espaço e sua exposição metafísica.

A) Primeira tese: O espaço a priori, isto é, absolutamente independente da experiência. Que o seja, não cabe dúvida nenhuma por duas razões fundamentais: a primeira é que o espaço, longe de estar derivado da experiência, é o suposto da experiência, porque não podemos ter experiência de nada senão no espaço. Se por ter experiência entendemos

ter percepção, intuição sensível disso, isso de que tenhamos intuição sensível supõe já o espaço. Pois como posso ter intuição sensível ou percepção de uma coisa se essa coisa não é algo em frente a mim? E sendo algo em frente a mim, está contraposta a mim como um pólo a outro pólo, por conseguinte, está no espaço que me rodeia. O espaço é, pois, o suposto mesmo de qualquer percepção, de qualquer intuição sensível.

Se entendemos por experiência a sensação mesma, é ela menção espacial. A sensação mesma ou é puramente interna, e então carece de objetividade, ou é externa, quer dizer, refere-se a algo fora de mim. Por conseguinte, todo ato de intuição sensível, a menor sensação, se é objetiva, supõe já o espaço. Assim, pois, o espaço, por esta razão, é evidentemente a priori, independente por completo da experiência, não se deriva da experiência, mas antes a experiência já o supõe.

Mas há ainda outra razão, e é a seguinte: nós podemos perfeitamente bem pensar o espaço sem coisas; porém não podemos de maneira nenhuma pensar as coisas sem espaço. Por conseguinte, o pensamento das coisas supõe já o espaço; porém o pensamento do espaço não supõe as coisas. É perfeitamente possível pensar a extensão pura do espaço, o espaço infinito, estendendo-se em suas três dimensões, infinitamente, sem nenhuma coisa nele. Porém é absolutamente impossível pensar uma coisa real, sem que essa coisa real esteja no espaço, quer dizer, nesse âmbito prévio no qual se localiza cada uma de nossas percepções. Assim pois, o espaço é a priori; não se deriva da experiência. Kant usa indiferentemente como sinônimo o termo a priori e o termo "puro". Razão pura é razão a priori; intuição pura é intuição a priori. Puro e a priori ou independente da experiência são para ele termos sinônimos.

Resta ainda para demonstrar que o espaço, que é puro e a priori e que não se deriva da experiência, mas que a experiência supõe, esse espaço é uma intuição. Que quer dizer aqui Kant? Imediatamente o entenderemos. Quer dizer que o espaço não é um conceito. Que diferença há entre um conceito e uma intuição? O conceito é uma unidade mental dentro da qual estão compreendidos um

número Indefinido de seres e de coisas. O conceito de homem é a unidade mental sintética daqueles caracteres que definem todos os homens. Por conseguinte, o conceito cobre um número indefinido de coisas, de seres aos quais se refere. O conceito de mesa cobre uma multidão de mesas. O conceito de astro cobre uma multidão de astros. Pelo contrário, intuição é a operação, o ato do espírito que toma conhecimento diretamente de uma individualidade. Eu não posso ter intuição do objeto de um conceito, já que o objeto de um conceito é um número indefinido de seres. Posso ter intuição de este homem, concreto, particular, um só; porém não posso ter intuição do homem em geral.

Por conseguinte, os conceitos não são conhecidos por intuição, mas são conhecidos de outra maneira; porém, agora não tratamos dela. Ao invés, uma intuição nos dá conhecimento de um objeto particular, único, e é isso que aconteceu com o espaço. O espaço não é um conceito, porque o espaço não cobre uma espécie ou um gênero dos quais multidão de pequenas espécies sejam os indivíduos; não há muitos espaços; não há mais do que um só espaço; o espaço é único. Sem dúvida, falamos de vários espaços, mas quando falamos de vários espaços, quando nos referimos aos espaços siderais ou dizemos que em um edifício complicado há muitos espaços (cada sala contém um espaço); quando dizemos isso, é uma maneira literária de falar, porque na realidade sabemos muito bem que cada um desses espaços particulares não é mais do que uma parte do espaço universal, do único espaço. O espaço não é, por conseguinte, um conceito que cobre uma multidão indefinida de objetos, mas antes, é um só espaço, um espaço único, e por isso eu o conheço por intuição. Quando tenho a intuição de um sistema de coordenadas de três dimensões, tenho a intuição do único espaço que há, de todo o espaço. Por conseguinte, meu conhecimento do espaço é intuitivo, e o espaço não é um conceito mas uma intuição.

Mas há pouco demonstramos que o espaço é a priori, independente da experiência, ou, como diz também Kant, puro. Então podemos já dizer agora, com plenitude de sentido e demonstrativamente, que o espaço é intuição pura.

137. Sua exposição transcendental aplicada a geometria.

Agora, que fazemos com essa intuição pura? Pois agora vem a segunda exposição, que Kant chama "exposição transcendental". Aqui também devo fazer um parêntese, porque nos chocamos com uma palavra abstrusa, com uma palavra rara, a palavra "transcendental". Qual é o sentido da palavra "transcendental"? Vamos deixar de lado o sentido que tenha tido antes de Kant, porque nos levaria muito longe; seria muito interessante, mas nos levaria muito longe procurar o sentido desta palavra na História. Vamos deter-nos no sentido que tem a partir de Kant, e esse sentido nos será facilmente indicado se colocarmos em relação a palavra "transcendental" com a palavra "transcendente", da qual é derivada. "Transcendente" é a palavra primitiva da qual se deriva "transcendental". E que significa transcendente? Transcendente significa aquilo que existe em si e por si, independentemente de mim. Pois Kant para designar esta qualidade ou propriedade do objetivo que não é em si mesmo, mas que é o termo ao qual vai encaminhado o conhecimento, usa a palavra "transcendental", ou seja, a palavra "transcendente" modificada. Transcendental é, pois, aquilo que antes no realismo aristotélico tínhamos chamado transcendente, porém despojado desse caráter de intuído metafisicamente, existente em si e por si, e convertido no objeto do conhecimento, dentro da correlação do conhecimento. É isto que Kant chama transcendental.

Pois bem; para que algo seja objeto do conhecimento é preciso que se cumpram certas condições. Essas condições têm que se produzir no sujeito, isto é, o sujeito tem que verificar certos atos especiais que confirmam ao objeto a qualidade ou propriedade de ser objeto de conhecimento. Os "subpostos", as condições que, partindo do sujeito, hão de realizar-se para que o objeto seja, com efeito, objeto do conhecimento na correlação, são as que Kant chama condições transcendentais da objetividade.

Neste sentido, em que vai consistir agora a exposição transcendental do espaço? Pois vai consistir em que Kant vai esforçar-se para demonstrar que esse espaço que o sujeito põe por própria necessidade das formas de

apreensão, esse espaço **a priori**, independente da experiência — posto, "subposto", pelo sujeito para que sirva de base à coisa — é a condição da cognoscibilidade das coisas, é a condição para que essas coisas sejam objetos de conhecimento; se não fosse por isso, estas coisas não seriam objetos de conhecimento, seriam coisas em si das quais não poderíamos falar, porque uma coisa em si é um absurdo radical, como dizia Berkeley; é uma coisa que não é conhecida nem pode ser conhecida, nem posso falar dela em absoluto. Assim é que agora Kant vai-se esforçar para demonstrar na exposição transcendental que a posição pelo sujeito, a "subposição" (a palavra exata seria a palavra grega *hypóthesis*, mas como tem outro sentido na ciência não a emprego, embora no seu sentido legítimo seja tese debaixo: pôr algo debaixo para que não caia outra coisa) do espaço é condição da cognoscibilidade das coisas. O conjunto de nossas sensações e percepções careceria de objetividade, não seria para nós objeto permanente e imóvel, proposto a nosso conhecimento, se não puséssemos, debaixo de todas essas percepções e sensações algo que lhes desse objetividade, que as tornasse objeto do conhecimento. Essas noções que nós pomos debaixo de nossas sensações e percepções para que se tornem objeto do conhecimento são várias; mas a primeira de todas é o espaço. Pois a exposição transcendental vai a isso.

Consideremos a geometria. A geometria não somente supõe o espaço no sentido de "subpor" (pôr debaixo dela), não somente o supõe como ponto de partida, mas antes constantemente está pondo o espaço. A prova está em que os conceitos da geometria, ou sejam, as figuras, encontramos-las constantemente numa intuição pura a priori. Quando chegamos a definir uma figura, a pensar uma figura, definimo-la pedindo ao leitor ou ao estudante de geometria que na sua mente com uma intuição puramente ideal, não sensível, construa a figura. Por conseguinte, o espaço puro não somente é o suposto primeiro da geometria mas o suposto constante da geometria, o conteúdo constante da geometria. Por isso diz Kant que o espaço puro está latente em toda a geometria, porque os conceitos geométricos não se definem, senão

que se constróem. Mas, se nós depois passamos da geometria pura à geometria aplicada, deparamos com este fato particular: que esta geometria pura que estudamos com a mente pura e sem introduzir para nada a experiência, quando a aplicamos às coisas da experiência encaixa divinamente nelas; vemos que todas as coisas da experiência se adaptam à geometria pura, ou seja, que há uma espécie de harmonia perfeita entre aquilo que estudamos fechando os olhos à realidade sensível e aquilo que encontramos na realidade sensível. '»

Retenhamos muito bem esta frase, que é capital para este ponto e para os que temos que tratar em várias outras lições; chegamos a esta conclusão: que as condições da possibilidade do conhecimento matemático são ao mesmo tempo condição da possibilidade dos objetos do conhecimento matemático. Toda dedução transcendental consistirá nisso: em que as condições para que um conhecimento seja possível imprimem ao mesmo tempo seu caráter aos objetos dêssç conhecimento, isto é, que o ato de conhecer tem duas faces. Por uma face consiste principal e fundamentalmente em pôr os objetos que logo vão-se conhecer; e, claro, ao pôr os objetos se imprimem neles os caracteres que depois, lenta e discursivamente, vai encontrando neles o conhecimento. Pomos, pois, nos objetos reais os caracteres c.o espaço e do tempo (que não são objetos, mas algc que nós projetamos nos objetos), e como os projetamos, injetamos-lhes a priori esse caráter de espaciais; depois encontramos constantemente na experiêncin esse caráter, dado que previamente lho injetamos.

138. A Aritmética e o Tempo.

B) Falta-nos agora passar g, segunda parte, que é a referente ao estudo desse mesmo problema, mas aplicado à aritmética, ao segundo grande ramo das matemáticas: como são possíveis juízos sintéticos a priori na aritmética? ou dito de outro modo: como é possível a aritmética pura? ou melhor; como é possível que nós, com os ouvidos tapados e os olhos fechados, ou seja, a priori, fazendo caso omisso por completo da experiência, construamos toda uma ciência que se chama aritmética, c que logo, não obstante, as coisas fora de nós, os fatos reais na natureza,

casem e concordem perfeitamente com essas leis que nós tiramos da cabeça? Como é isto possível? Também aqui Kant procede da mesma maneira como procedeu no estudo da geometria. Faz primeiro uma exposição transcendental do tempo.

139. Sua exposição Metafísica e transcendental.

A exposição metafísica de tempo encaminha-se a mostrar: primeiro, que o tempo é a priori, ou seja, independente da experiência; segundo, que o tempo é uma intuição, ou seja, não uma coisa entre outras coisas mas uma forma pura de todas as coisas possíveis.

A primeira parte, ou seja, que o tempo é a priori, demonstra-a Kant seguindo passo a passo a mesma demonstração que empregou para o caso do espaço. Com efeito, que o tempo é a priori, ou seja independente da experiência, adverte-se com somente refletir que qualquer percepção sensível é uma vivência e que toda vivência é um acontecer, algo que acontece a nós, algo que acontece ao eu. Pois bem; algo que acontece ao eu implica já no tempo, porque todo acontecer é um sobrevir, um advir, um chegar a ser o que não era ainda: isto é, que já de antemão está suposto o álveo, o trilho geral em que acontece tudo aquilo que acontece, ou seja, o tempo. Acontecer significa que no decurso do tempo algo vem a ser. Por conseguinte se toda percepção sensível é uma vivência e toda vivência é algo que sobrevém em nós, este algo que sobrevém em nós sobrevém agora, ou seja, depois de algo que sobreveio antes e antes de algo que vai sobrevir depois; isto é, já implica no tempo.

Comprova-se isto com o ensaio mental que nos convida a realizar Kant, e é que podemos pensar muito bem, conceber muito bem, o tempo sem acontecimentos, porém não podemos de maneira alguma conceber um acontecimento sem o tempo (do mesmo modo que ao falar do espaço dizíamos que podemos conceber o espaço sem coisas nele, porém não podemos conceber coisa alguma que não esteja no espaço).

Depois de mostrado que o tempo é a priori ou independente da experiência, resta por mostrar que o tempo é também intuição. Que quer isto dizer? Quer dizer

que não é conceito. Já disse ao falar do espaço[^] que conceito é uma unidade mental que compreende uma multiplicidade de coisas. O conceito de copo compreende este e outros muitíssimos iguais ou parecidos que existem no mundo. Conceito é, pois, uma unidade do múltiplo. Mas o tempo não é conceito nesse sentido, nem de longe, porque não há muitos tempos, mas um só tempo. Se nós falamos de múltiplos tempos não é no sentido de que existam múltiplos tempos, mas no sentido de pedaços, partes de um e mesmo e único tempo. O tempo, pois, é único. A unidade e a unidade do tempo qualificam-no como algo do qual não podemos ter conceito, mas somente intuição; nós podemos intuir o tempo, apreender imediatamente o tempo, mas não pensá-lo mediante um conceito, como se o tempo fosse uma coisa entre muitas coisas. O tempo não é, pois, coisa que se possa pensar mediante conceitos, mas antes é uma pura intuição. Com isso termina o que Kant chama "exposição metafísica do tempo".

Vem depois a exposição transcendental intentando mostrar que o tempo, a intuitividade e o apriorismo do tempo, são a condição da possibilidade dos juízos sintéticos na aritmética. Os juízos na aritmética são sintéticos e a priori, isto é, são juízos que nós fazemos mediante intuição. Eu necessito intuir o tempo para somar, subtrair, multiplicar ou dividir, e isso o fazemos, ademais, a priori. A condição indispensável para isto é que tenhamos suposto como base de nossas operações isso que chamamos a sucessão dos momentos no tempo.

Assim, pois, somente "subpondo" a Intuição pura do tempo a priori é possível construirmos a aritmética sem o auxílio de nenhum recurso experimental. E é precisamente porque o tempo é uma forma de nossa sensibilidade, uma forma de nossas vivências, porque o tempo é o álveo prévio de nossas vivências, que a aritmética, construída sobre essa forma de toda vivência, tem depois uma aplicação perfeita na realidade. Porque, claro está, a realidade terá que se nos dar a conhecer mediante percepção sensível; porém a percepção sensível é uma vivência. Esta vivência se ordenará na sucessão das vivências, na enumeração, no 1, 2, 3 sucessivo dos números, e, portanto, o tempo que eu

tiver estudado a priori na aritmética haverá de ter sempre aplicação perfeita, encaixará divinamente na realidade enquanto vivência.

140. Resumo.

C) Desta maneira chega Kant à conclusão de que o espaço e o tempo são as formas da sensibilidade. E por sensibilidade entende Kant a faculdade de ter percepções.

Pois bem; o espaço é a forma da experiência ou percepções externas; o tempo é a forma das vivências ou percepções internas. Mas toda percepção externa tem duas faces: é externa por um dos seus lados, enquanto está constituída pelo que chamamos em psicologia um elemento "presentativo"; mas é interna por outro dos 'seus lados, porque ao mesmo tempo que eu percebo a coisa sensível vou dentro de mim sabendo que a percebo; tendo não somente a percepção dela mas também a apercepção; dando-me conta de que a percebo. Assim, pois, é ao mesmo tempo um sair de mim para a coisa real fora de mim, e um estar em mim em cujo "mim" mesmo acontece esta vivência.

Por conseguinte o tempo tem uma posição privilegiada, porque o tempo é forma da sensibilidade externa e interna, enquanto que o espaço somente é forma da sensibilidade externa. Esta posição privilegiada do tempo, que abrange no seu seio a totalidade das vivências, tanto na sua referência a objetos exteriores como na sua referência a acontecimentos interiores, é a base e fundamento da compenetração que existe entre a geometria e a aritmética. A geometria e a aritmética não são duas ciências paralelas, separadas por esse espaço que separa as paralelas, mas antes duas ciências que se compenetraram mutuamente. E foi precisamente Descartes o primeiro matemático que abriu a passagem entre a geometria e a aritmética, ou melhor dito, entre a geometria e a álgebra, porque Descartes inventou a geometria analítica, que é a possibilidade de reduzir as figuras à equações ou a possibilidade inversa de tornar figura uma equação. Mais adiante Leibniz completa, por assim dizer, esta coerência ou compenetração íntima da geometria' com a aritmética e com a álgebra no cálculo infinitesimal. Porque então

encontra não somente, como Descartes, a possibilidade de passar, mediante leis unívocas, das equações às figuras e das figuras às equações, mas também a possibilidade de encontrar a lei de desenvolvimento de um ponto em quaisquer direções do espaço. Esta possibilidade de encerrar numa fórmula diferencial ou integral as diferentes posições sucessivas de um ponto qualquer segundo o percurso que ele fizer, é, pois, o remate perfeito da coerência entre a geometria e a aritmética.

Desta sorte, toda a matemática representa um sistema de leis *a priori*, de leis independentes da experiência e que se impõem a toda percepção sensível. Toda percepção sensível que nós tivermos haverá de estar sujeita às leis da matemática, e essas leis da matemática não foram deduzidas, inferidas de nenhuma percepção sensível: tiramo-las da cabeça, direi usando uma forma vulgar de expressão. E, todavia, todas as percepções sensíveis, todos os objetos reais físicos na natureza e aqueles que acontecerem no futuro, eternamente, sempre haverão de estar sujeitos a essas leis matemáticas que nós tiramos de nossa cabeça. Como é isso possível? Já o acabamos de ouvir em todo o desenvolvimento do pensamento kantiano. Isto é possível porque o espaço e o tempo, base das matemáticas, não são coisas que nós conheçamos por experiência, mas antes formas de nossa faculdade de perceber coisas, e, portanto, são estruturas que nós, *a priori*, fora de toda a experiência, imprimimos sobre nossas sensações para torná-las objetos cognoscíveis.

As formas da sensibilidade, espaço e tempo, são pois, aquilo que o sujeito envia ao objeto para que o objeto se aposses dele, assimile-o, converta-se nele e logo possa ser conhecido. Então diremos que Kant emitiu sobre as coisas em si (que continuavam perseguindo os idealistas desde Descartes) uma definitiva sentença de exclusão. As coisas em si mesmas não existem, e se existem não podemos dizer nada delas, não podemos nem falar delas. Nós não podemos falar

mais que de coisas não em si, mas extensas no espaço e sucessivas no tempo. Porém como o espaço e o tempo não são propriedades que pertençam às coisas "absolutamente", mas formas da sensibilidade, condições

para a perceptibilidade, que nós, os sujeitos, pomos nas coisas, resulta que nunca em nenhum momento terá sentido o falar de conhecer as coisas "em si mesmas". A única coisa que terá sentido será falar, não das coisas em si mesmas, mas recobertas das formas de espaço e tempo. E essas coisas recobertas das formas de espaço e tempo chama-as Kant "fenômenos". Por isso diz Kant que não podemos conhecer coisas em si mesmas, mas fenômenos. E que são fenômenos? Pois os fenômenos são as coisas providas já dessas formas do espaço e do tempo que não lhes pertencem em si mesmas; porém lhes pertencem enquanto são objetos "para mim", vistas sempre na correlação objeto-sujeito.

Toda esta parte da Crítica da razão pura que acabo de expor leva em Kant um nome esquisito: chama-se "estética transcendental". Digo que o nome é esquisito não porque o seja em si mesmo (logo se verá que está justificado), mas sim porque a palavra "estética" tem hoje um sentido muito popular, muito espalhado, que é aquele que habitualmente se evoca ao ouvi-la. A palavra "estética" significa hoje, para todo o mundo, "teoria do belo", "teoria da beleza", ou, ao acaso, "teoria da arte e da beleza". Advirta-se, porém, que a palavra "estética", no sentido de teoria do belo, é moderna, muito moderna; é aproximadamente da mesma época que Kant. Kant toma-a em outro sentido muito diferente: toma-a no seu sentido etimológico. A palavra "estética" deriva-se de uma palavra grega que é *aisthesis*, que se pronuncia "estesis" e que é sensação; também significa percepção. Então, que significa estética? Estética significa teoria da percepção, teoria da faculdade de ter percepções, teoria da faculdade de ter percepções sensíveis e ainda teoria da sensibilidade como faculdade de ter percepções sensíveis. A palavra "transcendental" usa-a Kant no mesmo sentido já tantas vezes dito de condição para que algo seja objeto de conhecimento.

II ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

141. O problema da física.

Depois da Estética transcendental, consagrada a elucidar aquilo que o sujeito pôs (espaço e tempo) para a cognoscibilidade das coisas, dos fenômenos, vem a teoria

que deve elucidar aquilo que o sujeito põe para a cognoscibilidade das leis efetivas que regem esses fenômenos. Em suma: vem o problema de como são possíveis os juízos sintéticos a priori, não já das formas possíveis dos objetos, mas dos objetos reais chamados fenômenos, que não são coisas em si mesmos, antes coisas revestidas das formas espaço e tempo, e, portanto, objeto para o sujeito, o qual é sujeito de conhecimento para eles.

A ciência humana não se Contentou com ser matemática; é também física; isto é, não somente determinou a **priori**, de antemão, as formas que podem ter os objetos, como também determinou a existência, a realidade e as leis que regem o aparecimento e desaparecimento dos próprios fenômenos.

É esta segunda parte que leva o nome de Analítica transcendental. Também podemos inaugurar seu estudo com a clássica interrogação, a clássica pergunta de Kant: como são possíveis os juízos sintéticos a **priori** na física? Ou dito de outro modo: como é possível que nós tenhamos conhecimento a priori de objetos reais?

A pergunta é verdadeiramente interessante. Porque é um fato que nós temos, com efeito, conhecimento a priori de objetos reais. Nós, por exemplo, sabemos que existem objetos, que existem coisas; que essas coisas estão aí, que existem. Mas, além disso, sabemos que cada coisa tem seu ser, sua essência, sua natureza. Que significa isto de natureza? Significa que as coisas que existem estão elas mesmas regidas por leis, têm uma substância, estão compostas de propriedades, aparecem e desaparecem não caprichosamente, mas segundo leis fixas. Mas, além disso, sabemos também que estas coisas que existem são todas elas efeitos de causas e causas de efeitos. Cada uma das coisas é o que é e está onde está e tem as propriedades que tem porque algum outro fenômeno antecedente no tempo veio causar esse ser, esse estar e essas propriedades. E sabemos também que cada coisa das que existem no mundo é por sua vez causa de efeitos, ou seja que ela mesma produz, gera outras coisas, muda outras coisas de lugar, causa propriedades, movimentos, mudanças nas outras coisas; e sabemos que esses efeitos e

essas causas não são tampouco caprichosos, mas todos eles são redutíveis a leis e a fórmulas gerais. Aiém disso, porém, sabemos que em todas as coisas que existem há uma mútua ação e reação; umas produzem efeitos em outras, mas por sua vez recebem efeitos dessas outras. Sabemos, por último, que todas elas, o conjunto inteiro das coisas, aquilo que chamamos Natureza, consiste num sistema de leis universais que podem ser expressas em fórmulas matemáticas e que traduzem com a máxima exatidão essas ações e reações, essas causas e efeitos, essas essências e propriedades de todas as coisas.

Tudo isto sabemos-lo e sabemos-lo a **priori**. Porque, como poderíamos sabê-lo se não o soubéssemos a priori? Teria que ser porque as coisas mesmas no-lo tivessem ensinado. Mas as coisas não podem proporcionar-nos semelhante conhecimento. As coisas enviam impressões, como diria Hume; nada mais do que impressões. Pois bem; nada disto (que cada coisa tem sua essência, ou que é efeito e causa, ou que é ação e reação, que tudo é redutível a leis universais) nada disso são impressões; nenhuma coisa nos envia a causa como impressão; nenhuma coisa nos envia a essência como impressão, pois essas essências, essas causas não estão naquilo que nós percebemos sensivelmente da realidade.

Por conseguinte, existe um conhecimento a priori das coisas da natureza. E há um exemplo característico desse conhecimento a priori p é bem conhecido. É esse conjunto de teoremas que em qualquer livro de física precede ao resto do estudo e que leva o nome de "Mecânica racional". Na mecânica racional se estabelece uma grande quantidade de teoremas, de proposições, que enunciam acerca dos objetos reais, por exemplo, as leis do movimento, e, todavia, essas leis do movimento não são derivadas da experiência, não as lemos nós mesmos nas coisas como quem lê um livro, senão que as extraímos integralmente do nosso próprio pensamento.

Assim, pois, apresenta-se 'xqui, do mesmo modo que na estética transcendental, o problema essencial de toda a Crítica da razão pura: o problema de como sejam possíveis conhecimentos a priori na física. Ou dito de outro modo: como é possível o conhecimento da realidade das coisas?

142. Análise da realidade.

Iniciaremos estudo com uma análise disso que chamamos realidade. Relembremos, para o caso, que Descartes iniciou o filosofar com a dúvida metódica. A dúvida tem dia ,e de si um campo relativamente vasto sobre o qual pode exercitar-se. Porém esse campo vastíssimo sobre o qual a dúvida se exercita pode-se dividir em dois grandes setores. Em um setor encontram-se as coisas que vemos, ouvimos e tocamos; as coisas reais, as realidades. No outro setor encontram-se nosso ver, ouvir e tocar essas coisas, aquilo que Descartes chama pensamentos. E lembremos também que Descartes chega à conclusão de que a dúvida faz impressão nas , realidades, nos objetos do pensamento, mas que não faz nada, não pode fazer entalho nos próprios pensamentos. Diz Descartes: se eu penso o centauro, pode ser que o centauro não exista; porém meu pensamento dele sim existe. Diz Descartes: se eu sonho que estou voando, pode ser que eu, com efeito, não esteja voando, mas dormindo; porém não pode ser que não esteja sonhando que estou voando.

A dúvida, pois, não faz marca nos puros pensamentos, porém faz marca na realidade, nos objetos. Relembrando isto, podemos perguntar-nos: então, que é aquilo que Descartes chama realidade? Descartes chama realidade ao seguinte: que a um pensamento corresponda um objeto além do pensamento. Por isso Descartes diz que pode perfeitamente não incorrer jamais em erro algum com só ter cuidado de não afirmar ou negar nenhum pensamento. Porque afirmar ou negar um pensamento é afirmar ou negar que a esse pensamento corresponda efetivamente um objeto. Bastará, pois, não julgar dessa realidade para não incorrer jamais em erro, visto que, limitando-nos a pensar não podemos errar, e só podemos errar quando afirmamos que aquilo que pensamos existe.

143. O juízo.

Isto oferece-nos um ponto de partida que nos orienta um pouco sobre o que é a realidade. Já vemos aqui que para Descartes a realidade é o "algo" ao qual se refere o pensamento. Mas essa realidade não será posta, afirmada, não terá uma validade plena se eu não julgar, isto é, se eu

não formular um juízo que diga que esse pensamento é pensamento dessa realidade. Dizemos que algo é real quando pomos esse algo como sujeito de um juízo. Formulamos juízos. Um juízo é a afirmação ou a negação que fazemos de uma propriedade que atribuímos ou não atribuímos a algo. Quando dizemos que algo é real? Dizemos que algo é real quando o consideramos como o sujeito do juízo, quer dizer, quando assentamos e pomos esse algo como sujeito de um juízo ou de uma série de juízos possíveis. Se eu digo A é, então considero A como real. Por quê? Porque ao lado de A eu pus a partícula, a cópula "é", que está aguardando que algum predicado venha determinar aquilo que A é, e digo: A é B, C, D, E, o que seja. Assim, pois, dizer que algo é real não é nem mais nem menos que considerar este algo como sujeito possível de uma multidão de juízos, de afirmações ou de negações. Porque eu não posso afirmar ou negar nada de algo, se esse algo não é, se esse algo não tem realidade. Portanto, a realidade que algo tem não é outra coisa que sua capacidade de receber determinações mediante juízos.

A função fundamental dos juízos é, pois, pôr a realidade. Depois que está posta a realidade, determiná-la. Ou melhor dito ainda: no momento mesmo em que determinamos uma realidade, pomos-la. De algo que não seja real não podemos nem falar. Mas quando falamos de algo supõe-se já que esse algo de que falamos consideramo-lo como real. Assim, pois, ser real uma coisa é ser sujeito de toda uma série de juízos.

Se, por conseguinte, o juízo é a posição da realidade, ou, invertendo a proposição, se a realidade consiste em ser sujeito de juízo, então a formação mental, a função intelectual de formular juízos será ao mesmo tempo a função intelectual de estatuir realidades. Estatuímos que uma coisa é real tão logo consideramos essa coisa como sujeito de muitos juízos possíveis.

A função intelectual do juízo é, pois, a mesma que a função ontológica de estabelecer uma realidade. Mais ainda: quando não sabemos se algo é ou não é realidade, porém suspeitamos que seja realidade, qual é nossa atitude? Nossa atitude consiste em dizer: que é isso? Se respondemos que isso é isto ou aquilo, fica então

estabelecida a realidade disso, realidade que é problemática. Pelo contrário, se respondemos: isto não é nada, então o que nos parecia ser uma realidade não é uma realidade. Portanto, o simples fato de perguntar: que é algo? já constitui uma posição de realidade.

Esta identificação da função lógica do juízo com a função ontológica de pôr a realidade é o ponto de partida de que se serve Kant para deduzir todas as variedades de toda realidade possível.

Com efeito, as variedades de todo juízo possível conterão no seu seio as variedades de toda realidade possível, dado que, como vimos, o juízo lógico é o ato de pôr a realidade. Por conseguinte, as diversas formas do ato de pôr a realidade, ou seja, do juízo, conterão no seu seio as diversas formas da própria realidade posta.

Pois bem; quais são as formas diferentes do ato do juízo? Estão estudadas perfeitamente desde Aristóteles. Precisamente a lógica formal é uma disciplina que atinge desde Aristóteles sua forma mais perfeita sem necessidade de introduzir nela modificação alguma.

144. Sua classificação.

Estudemos, pois, quais são as formas do juízo na lógica formal. Na lógica formal os juízos costumam ser divididos segundo quatro pontos de vista: segundo a quantidade, segundo a qualidade, segundo a relação e segundo a modalidade. E de cada um desses pontos de vista os juízos se dividem em três tipos de juízos.

Se tomarmos o ponto de vista da quantidade, dividiremos os juízos segundo a quantidade do sujeito, e então obteremos juízos individuais quando o sujeito for conceito tomado individualmente; particulares quando o sujeito for um conceito tomado em parte; universais, quando o sujeito for um conceito tomado em toda sua extensão. Assim teremos que, segundo a quantidade, os sujeitos se dividem em individuais, como, por exemplo: este A é B, ou João é espanhol; particulares, como quando dizemos: alguns A são B, alguns homens são brancos; e universais, como quando dizemos: todo A é B, todo homem é mortal.

Segundo a qualidade, os juízos se dividem (como é bem sabido) em afirmativos, negativos e infinitos. Afirmativos são aqueles que predicam o predicado do sujeito, como quando dizemos: A é B, ou João é espanhol; negativos, aqueles que não predicam o predicado do sujeito, como quando dizemos, por exemplo: o átomo não é simples; infinitos são aqueles que predicam do sujeito a negação do predicado, como quando dizemos, por exemplo: os pássaros não são mamíferos, no qual não dizemos aquilo que são, mas que todo um setor do ser — os mamíferos — não pertence aos pássaros, ficando porém aberto um número infinito de possibilidades de que os pássaros sejam outras coisas.

Do ponto de vista da relação, os juízos se dividem em categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Juízo categórico é aquele que afirma sem condição nenhuma o predicado do sujeito, como, por exemplo: o ar é pesado. Juízo hipotético é aquele que não afirma o predicado do sujeito senão sub conditione; por exemplo: se A é B, então é C, ou se João é espanhol, então é européu. Juízo disjuntivo é aquele em que se afirma alternativa e exclusivamente um ou outro predicado ou vários predicados; por exemplo, quando dizemos: A é B ou C, ou D, Antônio é espanhol, ou português, ou italiano.

Do ponto de vista da modalidade, os juízos se dividem em problemáticos, assertórios e apolíticos. Problemáticos são aqueles juízos em que se afirma do sujeito o predicado como possível; exemplo: A pode ser B. Os juízos assertórios são aqueles em que o predicado se afirma do sujeito: A é B. Os juízos apodíticos são aqueles em que o predicado se afirma do sujeito como tendo que ser necessariamente predicado do sujeito: A é necessariamente B, ou A tem que ser B; como quando dizemos: a soma dos ângulos de um triângulo tem que ser dois retos ou não pode ser senão dois retos. Pelo contrário, quando dizemos "o calor dilata os corpos", é este juízo assertório, porque é assim, mas poderia ser de outro modo.

145. As categorias.

Se esta é, pois, a classificação clássica dos juízos na lógica formal, e se o ato de julgar é ao mesmo tempo ato de pôr,

ato de assentar a realidade, estão as diferentes variedades em que se pode apresentar a realidade estarão todas elas contidas nas diferentes formas dos juízos que acabamos de enumerar. Bastará tirar, extrair de cada uma dessas formas o do juízo a forma correspondente da realidade; obteremos — segundo Kant — a tabela das categorias. E a obteremos sistematicamente deduzida do ato mesmo de julgar, de formular juízos.

Desta maneira, teremos que os juízos individuais que afirmam de uma coisa singular, seja o que for, contém no seu seio a unidade; os juízos particulares que afirmam de várias coisas algo, contém em seu seio a pluralidade; os juízos universais contém em seu seio a totalidade. De modo que as três formas de juízos, segundo a quantidade, dão lugar a estas três categorias: unidade, pluralidade, totalidade.

Do ponto de vista da qualidade, os juízos são: afirmativos, negativos e infinitos. Os juízos afirmativos nos dizem que uma coisa é "isto". Teremos a categoria da essência, que Kant chama realidade, mas no sentido de essência, consistência. Assim Kant extrai dos juízos afirmativos, negativos e infinitos as três categorias de essência (que ele chama realidade, mas no sentido de essência), de negação e de limitação. O juízo infinito contém limitações, diz aquilo que algo não é, mas deixa aberto um campo infinito do que quer que seja. Não faz mais do que limitar o sujeito.

Dos juízos segundo a relação, dos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, extrai Kant as três categorias seguintes: dos juízos categóricos, a categoria de substância com o seu complemento natural de "propriedade". Porque quando eu afirmo categoricamente que uma coisa "é isto", considero esta coisa como uma substância, é isto que dela afirmo como uma propriedade dessa substância. Dos juízos hipotéticos extrai Kant a categoria de causalidade, de causa e efeito. Porque quando formulamos um juízo deste tipo: se A é B, ó também C, já assentamos o esquema lógico da causalidade. Se faz calor se dilatam os corpos. Dos juízos disjuntivos extrai Kant a categoria de ação recíproca,

Da quarta maneira de dividir os juízos extrai Kant as seguintes categorias: dos juízos problemáticos (A pode ser

B) extrai a categoria de possibilidade; dos juízos assertórios (A é efetivamente B) extrai a categoria de existência; dos juízos apodícticos (A tem que ser B) extrai a categoria de necessidade. Temos então completa a tabela das categorias. São doze as categorias de Kant.

Que significam estas categorias? Que sentido têm? Que função desempenham? Isto é o que Kant se propõe agora elucidar na parte (2ª analítica transcendental que leva o nome de dedução transcendental das categorias. Esta passagem é provavelmente a mais famosa de toda a obra de Kant. Das duas edições que fez Kant da Crítica da razão pura, esta passagem, que abrange grande número de páginas, foi na segunda edição completamente refeita, transformada por completo. Adverte-se muito bem, pelos esforços que custou a Kant sua redação, aquilo que hoje é bem sabido: que esta passagem constitui o núcleo essencial da Crítica da razão pura e é realmente a raiz mais profunda do pensamento kantiano.

146. Dedução Transcendental.

Kant se propõe a mostrar que as categorias são as condições da possibilidade dos juízos sintéticos a priori na física; mas realmente seu propósito vai além. Propõe-se aqui explicar o fundo mesmo do seu pensamento filosófico. Pois bem; seu pensamento filosófico neste ponto essencial, acredito eu que se pode chegar a formulá-lo concisa-mente nesta frase que logo vou explicar: "Que as condições do conhecimento são ao mesmo tempo as condições da objetividade" ou "Que as condições do conhecimento são as mesmas que as condições da objetividade."

Que quer dizer aqui Kant? Nós temos conhecimento¹. O homem chegou a formar um conjunto sistemático de teses, de afirmações matemáticas (formuláveis em matemáticas), que expressam aquilo que as coisas reais são, como se movem, como são realizadas umas por outras, como umas são causas de outras, e as leis dessas causas. Desde Newton temos uma física matemática, que é a fiel expressão da realidade das coisas. Temos, pois, um conhecimento. Disso não se pode duvidar. Este é o ponto de partida de Kant. Temos um conhecimento (ou seja, universal e necessário) da natureza. Pois bem; que

condições fazem possível esse conhecimento? Como pode haver esse conhecimento?

Pois necessitam dar-se as seguintes condições: é necessário haver objetos, porque sem objetos não há conhecimentos de objetos; é preciso que esses objetos que há tenham um ser, no sentido de essência, porque se os objetos que há não tivessem um ser não haveria conhecimento, visto que o conhecimento é a elucidação do ser dos objetos; necessita-se que estes objetos que há e que têm um ser estejam relacionados entre si como causa e efeito, porque se não o estivessem, se os objetos entrassem, passassem, desaparecessem sem lei alguma de enlace entre eles, não haveria possibilidade de conhecimento. Em suma: tudo aquilo que as categorias nos dizem (que os objetos são uns, múltiplos, que podem agrupar-se em totalidades, que os objetos são substâncias com propriedades, causas com efeitos, efeitos com causas, que têm entre si ações e reações) todas essas são condições sem as quais não haveria conhecimento.

Pois bem; essas condições, sem as quais não haveria conhecimento, como as temos nós? Poder-se-ia dizer: é que essas categorias, que são as condições de todo conhecimento, nos vêm das coisas, são as coisas que nos presentearam as categorias, que nos dão as categorias. Porém isso é impossível; porque se fossem as coisas, ou seja, as impressões sensíveis, que estivessem encarregadas de dar-nos as categorias, ficaríamos sem categorias, porque as coisas não nos enviam nem a unidade, nem a pluralidade, nem a totalidade, nem a causa. O que nos enviam são impressões. Se tudo aquilo que há na ciência, se todas as condições do conhecimento tivessem que nos ser proporcionadas pelas impressões sensíveis que as coisas nos enviam, então teria razão Hume. As coisas não enviam mais do que impressões; sensíveis; as impressões sensíveis agrupar-se-iam em nossa mente como vivências puras de um modo casual, accidental, em virtude de associações de semelhança, de contigüidade, de contraste. Nós então não teríamos segurança alguma no conhecimento científico. Esperaríamos que o sol saísse amanhã pelo simples costume de tê-lo visto sair até agora, mas não por um fundamento real. Se, pois, fossem as

intuições as encarregadas de nos proporcionar essas categorias, que são condições do conhecimento, não haveria conhecimento.

Visto que essas condições do conhecimento não podem nos advir das coisas, das impressões, porque as impressões não no-las podem dar, então somos nós que as pomos nas coisas. Não existem mais que estas duas possibilidades: ou essas formas categóricas **a priori** procedem das coisas ou procedem de nós. Não procedem das coisas? Então têm que proceder de nós.

147. A inversão copernicana.

Aqui chegamos àquilo que Kant chama inversão copernicana. Kant compara sua revolução filosófica com a realizada por Copérnico. Copérnico acha que o conjunto das observações astronômicas não tem reta interpretação possível se supomos que o sol dá voltas ao redor da terra e que a terra é o centro do universo; e se não existe interpretação reta possível com essa hipótese, Copérnico propõe-nos que invertamos os termos, que suponhamos que é o sol o centro do universo. Kant diz do mesmo modo: se as condições elementares da objetividade em geral, do ser objeto, não são, não podem ser enviadas a nós pelas coisas, dado que as coisas não nos enviam mais do que impressões, não há mais remédio senão agir do mesmo modo que Copérnico e dizer que são as coisas que se ajustam a nossos conceitos e não nossos conceitos que se ajustam às coisas. As categorias, por conseguinte, são conceitos, mas conceitos puros a priori, que não obtemos extraíndo-os das coisas, mas que nós pomos, impomos às coisas. O que aqui intenta Kant é também eliminar por completo o resíduo de realismo aristotélico, e fixar a correlação fundamental do sujeito e o objeto no conhecimento. O que ele pretende também aqui é dizer: o objeto do conhecimento não é objeto do conhecimento senão enquanto esta provido das condições do conhecimento. Pois bem; essas condições do conhecimento são o sujeito do conhecimento que as dá ao objeto, e torna a coisa em si como o objeto do conhecimento. Assim é que tanto o sujeito como o objeto do conhecimento são termos relativos que surgem no âmbito do pensamento humano quando o homem, não contente em viver como animal,

quer conhecer. Quando o eu psicológico, o eu das vivências, o eu de Descartes, o eu dos ingleses, resolvem um belo dia ser sujeito de conhecimento; ou dito de um modo mais vulgar, quando o homem sente a curiosidade de saber que são as coisas, no mesmo ato em que o homem diz: que são as coisas? já este eu não é o eu biológico e natural, antes se torna sujeito de conhecimento, sujeito cognoscente.

Que diferença existe entre o sujeito cognoscente e o eu? O eu é a unidade vital de nosso ser, de nós mesmos; mas quando o eu se torna sujeito cognoscente, este ato de tornar-se sujeito cognoscente consiste em propor-se um objeto a conhecer. E esse "propor-se um objeto a conhecer" não consiste em outra coisa senão em emprestar, em imprimir nas coisas por conhecer os caracteres categóricos do ser, da substância, da causalidade etc.

O animal caminha pelo mundo numa espécie de semi-sonho, de consciência obtusa, em que as impressões que recebo do mundo fazem dele e de seus instintos aquilo que uma lei biológica fez. Mas o homem ergue-se por cima de tudo isto. Essas impressões múltiplas, essas vivências psicológicas, num determinado momento o homem as tem, sim, mas se detém e diz: Que é? No mesmo momento de dizer: que é? se torna sujeito cognoscente e logo depois suas impressões tornam-se objeto para conhecer. Mas tornar as impressões objetos para conhecer não é outra coisa que as considerar sob a espécie da essência, da substância etc. Dito de outra maneira: o físico é um homem que vive, que dorme, como todos os homens; que se levanta pela manhã e logo bebe uma xícara de chá. Passeia, e de repente, às dez horas, diz: "Vou ao meu laboratório." Nesse momento o eu do físico se torna sujeito cognoscente. Até agora era um eu vivente, nada mais, mas então se torna sujeito cognoscente. Que significa isto? Significa que o físico, que leva no seu bolso a chave do seu laboratório, está de antemão, a priori, convencido, primeiro, de que há objetos: segundo, de que esses objetos têm uma essência, podem ser conhecidos; terceiro, de que estão submetidos a causa e efeito; quarto, de que existem leis na Natureza, precisamente aquelas que vai descobrir no seu laboratório. Se o físico não estivesse previamente convencido disto, que sentido teriam os passos que dá

rumo ao seu laboratório? Que sentido teria que se pusesse a fazer experimentos em seu laboratório? Logo essa convicção prévia de que há objetos, de que os objetos têm essência, de que essa essência é cognoscível, de que esse conhecimento é por causas e efeitos e de que há leis etc;

essas convicções prévias são de tal natureza que, se o físico não as tivesse previamente, não se preocuparia em fazer física, e não haveria física.

Pois o que quer dizer Kant é que aquilo que o eu é, quando se torna sujeito cognoscente, o é em relação ao objeto a conhecer; e aquilo que o objeto a conhecer é quando deixa de ser mera sensação, simples amontoado de impressões, para tornar-se objeto a conhecer, aquilo que o objeto a conhecer é, o é não "em si", mas em relação com o sujeito cognoscente. Então, nem o sujeito cognoscente é "em si", nem o objeto a conhecer é "em si", mas antes o sujeito cognoscente é tal para o objeto na função de conhecer, e o objeto a conhecer é tal para o sujeito cognoscente na função de conhecer, porém não "em si e por si".

A pretensão de todos os anteriores filósofos idealistas foi considerar que, de algum modo, poder-se-ia penetrar no "em si", no eu em si, independentemente de ser sujeito cognoscente; ou na coisa em si, independentemente de ser objeto a conhecer. Examinavam, pois, as coisas os filósofos anteriores e descobriam nelas a objetividade, a essencialidade, a causalidade, a unidade, a pluralidade, a ação recíproca, a totalidade, todas as categorias. E acreditavam que as categorias eram propriedades das coisas em si mesmas. Todavia, são propriedades das coisas enquanto se tornam objeto a conhecer, mas não em si mesmas. Dirigiam-se depois ao sujeito e diziam: eu existo. Para Kant, o **eu** se torna unidade, sujeito cognoscente, quando recebe ele também essas categorias de unidade, de pluralidade, de causa e substância, e entra na relação do conhecimento. Nem o sujeito cognoscente, nem o objeto conhecido ou para conhecer são em si senão fenômenos, **no dizer** de Kant. Com isso estamos já plenamente no autêntico e verdadeiro idealismo transcendental.

III. DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

148. Impossibilidade da metafísica para a Razão pura.

Agora se apresenta outro problema. É que existe uma disciplina que conhecemos desde Parmênides, Platão, Aristóteles, o próprio Descartes, Leibniz, os ingleses. Existe uma disciplina que anseia por conhecer aquilo que as coisas são "em si mesmas". E a metafísica, que pretende conhecer em si mesmas as coisas, não na relação de conhecimento, como sujeito cognoscente do objeto a conhecer, mas fora de toda relação, absolutamente em si. A metafísica pretende conhecer dessa maneira a alma humana, o universo; pretende conhecer a Deus. Mas então, visto que para Kant não há mais objetos do que os objetos a conhecer para um sujeito, nem mais sujeito do que o sujeito cognoscente para um objeto, cabe perguntar (e é o que Kant pergunta): é possível esta metafísica que pretende conhecer não na correlação, mas isoladamente e em si? E a ultima parte da **Crítica da razão pura**, intitulada "Dialética transcendental", está destinada a averiguar se a metafísica é possível.

A solução que vai dar Kant ao problema da possibilidade da metafísica podemos vislumbrá-la de antemão antes de ler a dialética transcendental; podemos vislumbrar que a solução vai ser negativa; que Kant vai nos dizer que a metafísica é impossível; que o empenho da metafísica é um empenho ilegítimo, porque se na estética e na analítica transcendental enumeramos as condições de todo conhecimento possível, ao mesmo tempo toda a objetividade possível, e nos encontramos agora, precisamente, com uma disciplina que quer iludir essas condições indispensáveis de todo conhecimento possível então essa disciplina esquiva, fugindo da submissão às condições imprescindíveis de todo conhecimento, seria uma disciplina ilegítima, que creria chegar àquilo que pretende, mas que seria uma simples ilusão. Afigura-se chegar a essas coisas em si mesmas. Porém às coisas em si mesmas não pode haver conhecimento que chegue, dado que o conhecimento se define como conhecimento, não de coisas em si mesmas, mas de objetos a conhecer, ou sejam, fenômenos.

Por conseguinte, podemos de antemão supor qual vai ser a resposta à pergunta. Nós vimos já que todo conhecimento é e se verifica como confluência de dois grupos de elementos: um grupo de elementos que chamaremos formais e outro grupo de elementos que chamaremos materiais ou de conteúdo.

O grupo de elementos formais vem determinado pelas condições a priori do espaço, do tempo e as categorias; mas o espaço, o tempo e as categorias são meras formas, meras condições ontológicas que se aplicam, se imprimem sobre o material proporcionado pela percepção sensível.

O outro grupo de elementos, que conflui com os elementos formais para formar o conhecimento, é a percepção sensível que, ajustando-se e sujeitando-se às formas de espaço, tempo e categorias, constitui o que chamamos a objetividade, a realidade do objeto a conhecer, na base de dar-nos a matéria do conhecimento. Pois bem: a metafísica pretende que existe na razão humana a possibilidade de um ato de apreensão cognoscitiva que recaia não sobre fenômenos, não sobre objetos a conhecer, submetidos ao espaço, ao tempo e às categorias, mas sobre coisas em si mesmas. Esta é uma falta essencial contra a definição e descrição mesma do conhecimento. Por conseguinte, trata-se agora — para Kant — de descobrir minuciosa mente, ponto por ponto, onde está a falta que comete a metafísica, onde está e em que consiste esta ilusão que a metafísica se faz de chegar às coisas em si mesmas por meio de idéias racionais.

149. A alma, o Universo e Deus.

Em primeiro lugar, estes objetos, essas coisas em si, à conquista das quais se encaminha a metafísica, não nos são dadas na experiência sensível; não há nenhuma coisa no espaço e no tempo que seja isto que chamamos alma; porque quando nós inspecionamos nossa própria vida psíquica para ver se descobrimos a alma, não descobrimos mais do que uma série de vivências, e a cada uma dessas vivências acompanha a representação de estar referida ao eu; mas o eu mesmo, alma, não o descobrimos em parte nenhuma. Não há, pois, uma percepção sensível da alma, que seria uma das condições fundamentais do

conhecimento. Em segundo lugar, quando a metafísica fala do mundo, do universo, esse conceito de "universo", é também um conceito construído, mas que não está dado na experiência sensível. Não há nenhuma percepção de uma coisa que se chame universo; há a percepção desta lâmpada, daquela cadeira, daquela árvore, do céu, das estrelas, da terra; mas essa totalidade chamada universo não é objeto de uma percepção sensível. Em terceiro lugar, não é necessário esforçar-nos muito para ver que tampouco de Deus temos percepção sensível. Então, como chega a razão a formar estes objetos: alma, universo, Deus? A razão chega a estes objetos porque, como vimos nas lições anteriores, a razão é um poder sintetizador; é o poder de sintetizar impressões, de formar sínteses, unidades sintéticas entre algo e algo. Esse poder sintético da razão se manifesta essencialmente, como vimos em lições anteriores, no juízo. O ato de julgar é o ato pelo qual uma coisa A e outra B ou um sujeito A e uma determinação B, se unem na fórmula do juízo que diz: A é B . Nossa razão é essencialmente uma faculdade de síntese, de união, juízo é, pois, uma função sintética da razão

Pois bem: essa faculdade de união, de síntese, é perfeitamente legítima quando recai sobre o material dado pela experiência (aquele segundo grupo de elementos que eu contrapunha sob o nome de material ao grupo dos elementos formais). Mas eis que a razão faz funcionar sua capacidade de síntese incansavelmente. Fá-la-á funcionar não somente sobre os dados sensíveis que a experiência lhe traz, mas continuamente e cada vez mais; e a faz funcionar ultrapassando os limites da experiência; e não se contenta com umas quantas sínteses que chamamos coisas, substâncias, o calor, a eletricidade, o magnetismo, os corpos, mas também quer fazer uma síntese de sínteses; e quando fez uma síntese de sínteses, ainda quer fazer mais sínteses, até chegar a unidades que abranjam absolutamente a totalidade do sintetizável, do unível. Então essas uniões totais, essas sínteses totais, são os objetos tradicionais da metafísica. Aquilo que chamamos alma é a síntese que realiza a razão de todas nossas vivências na unidade da alma, da qual cada uma dessas vivências aparece como sendo uma modificação. Do mesmo modo no

conceito do universo a razão fez a síntese total de tudo quanto pode contrapor-se ao eu pensante, todo objeto a conhecer: fez a síntese de tudo quanto existe. E em Deus fez já a suprema síntese, a síntese em cujo seio está contida radical e germinalmente a última suprema razão não somente das coisas que existem, do mundo, do universo, mas também de minhas vivências e de minha própria alma.

Pois bem; a essas unidades supremas, a essas unidades totalitárias que se chamam a alma, o universo e Deus, Kant dá o nome de idéias. É um uso um pouco insólito da palavra "idéia". Se se relembrem de todas as lições que demos de introdução à filosofia, não será difícil recordar diferentes usos, muito díspares, da palavra "idéia". Encontramo-la pela primeira vez em Platão e logo a encontramos nos filósofos ingleses e agora tornamos a encontrá-la em Kant; e em cada caso com sentido diferente. Em Platão a idéia significa a visão da essência das coisas nesse mundo das essências que está totalmente separado do mundo das existências sensíveis; em Platão idéia significa as unidades do mundo inteligível. Entre os ingleses idéia significou — em Locke — qualquer fenômeno psíquico, Mas em quem mais exatamente tem, entre os ingleses, um emprego terminológico é em Hume, no qual idéia se contrapõe a impressão; impressão é a vivência de algo como atualmente dado; idéia, em troca, é a vivência reproduzida, a vivência que reproduz uma impressão anterior. E agora verificamos que Kant dá à palavra "idéia" um terceiro sentido, que é o destas unidades absolutas, o destas unidades totalitárias que a razão, pulando por cima das condições do conhecimento, constrói além dos limites de toda experiência possível, ultrapassando esses limites.

Seria longo explicar por que está de certo modo justificado o emprego aqui da palavra "idéia". Aqui Kant quis referir-se ao uso que faz Platão dessas idéias. E há uma similitude — embora longínqua — entre o emprego que Kant faz da palavra "idéia" e aquele que ela faz Platão. Mas o importante aqui, para nós, é que estas sínteses totalitárias (a alma, o mundo ou o universo, Deus) que Kant atribui à razão na sua função incansável de unir, de unificar, estas sínteses totalitárias se fundamentam em algo, não são

caprichosas; não é que a razão funcione doidamente no seu afã de sintetizar, e sim que entre as condições do conhecimento possível, e, portanto, da possível objetividade, está a condição de que tudo quanto se nos aparece como objeto a conhecer, todo fenômeno, em suma, é, de uma parte, condicionado por outro anterior, e, de outra parte, condicionante daquele que o segue. A categoria de causa e efeito, aplicada aos fenômenos, faz de cada fenômeno uma condição condicionante e ao mesmo tempo condicionada. Por conseguinte, o afã de conhecer, o ato de conhecer, vai sucessivamente passando de um efeito à sua causa; e esta por sua vez aparece como condicionada por outra causa; e esta por sua vez por outra causa, e, por conseguinte, a tarefa racional de ir de condição a condicionante e de condicionante a outro condicionante não se esgota jamais.

Pois bem: esse afã da razão de passar de uma condição a outra e a outra e a outra, revela que a razão aspira no fundo de si mesma a chegar ao incondicionado. O incondicionado não se dá nunca em nossa experiência; mas a razão quer o incondicionado. Então, em lugar de ir de condição em condição, num processo infinito, numa série infinita, salta sobre a série, toma a totalidade da série, sintetiza-a numa idéia e estatui a alma, o universo e Deus, precisamente como as unidades incondicionadas dessas séries infinitas condicionadas, como o absoluto na série relativa de cada uma das vivências e de cada um dos fenômenos físicos.

É justamente este salto do condicionado à totalidade incondicionada que a metafísica realiza em cada um dos seus trâmites para chegar aos términos a que ela quer chegar. E vamos ver agora pormenorizadamente, após estas observações gerais, a crítica que desta pretensão da metafísica nos oferece Kant.

150. Erro da psicologia racional.

Em primeiro lugar, Kant ataca aquilo que ele chama psicologia racional, ou seja, a parte da metafísica encaminhada a mostrar que a alma é simples o, por conseguinte, imortal.

Kant faz ver que nós não podemos predicar da alma absolutamente nada; porque a alma não pode ser objeto a conhecer, não pode ser fenômeno dado na experiência. Na experiência, no tempo, que é onde se dão os fenômenos anímicos, a única coisa que obtemos quando olhamos para nós mesmos é uma série constante de vivências que vão substituindo-se umas às outras (agora uma vivência, logo outra vivência, depois esta outra) e que ademais cada uma das vivências tem em si, dentro de si, um sinal duplo: é, de um lado, vivência de um eu, e de outro lado, vivência de uma coisa; mas não encontramos nenhuma vivência que possa ser considerada como isto que chamamos alma. Portanto, não podemos, sem transgredir as leis essenciais do conhecimento, considerar a alma como uma coisa a conhecer. Teríamos que extrair, tirar o tempo, que é o caminho ou o trilho geral por onde discorrem nossas vivências, para encontrar fora do tempo isto que chamamos alma, substância simples, imortal. Mas nós não podemos sair do tempo, visto que o tempo é, juntamente com o espaço, a primeira das condições de todo conhecimento possível. Assim a psicologia metafísica comete uma transgressão, comete uma totalização indevida, apresentando-nos a substância "alma" como algo fora do tempo.

151. Antinomias da razão pura.

Muito mais interessante é a discussão que Kant consagra ao segundo grande problema da metafísica: o problema do universo. O método de discussão nessa segunda parte consiste naquilo que Kant chama antinomias da razão pura. Quer dizer o seguinte: se nós adotamos o ponto de vista dos metafísicos e consideramos o universo como uma coisa em si e tentamos predicar do universo propriedades metafísicas, deparamos com este surpreendente resultado: que do universo podemos predicar afirmações contraditórias, e, não obstante serem contraditórias, as duas afirmações são igualmente demonstráveis, com igual força probatória. Cada uma dessas contraposições de tese e antítese igualmente probatórias acerca do Universo chamadas Kant antinomias; e descobre na metafísica quatro antinomias.

A primeira antinomia é aquela em que se contrapõe a tese e antítese seguinte: Tese: o universo tem um princípio no tempo e limites no espaço. Antítese: o universo é infinito no tempo e no espaço. A segunda antinomia refere-se também esta vez à estrutura do universo no espaço. A tese diz: tudo quanto existe no universo está composto de elementos simples, indivisíveis. A antítese diz: aquilo que existe no universo não está composto de elementos simples, mas de elementos infinitamente divisíveis. Terceira antinomia. Nela diz Kant: o universo deve ter tido uma causa que não seja por sua vez causada. A antítese diz: o universo não pode ter uma causa que por sua vez não seja causada. A quarta e última antinomia é uma variedade da terceira. Na quarta Kant diz na tese: nem no universo nem fora dele pode haver um ser necessário; e na antítese diz: no universo ou fora dele há de haver um ser que seja necessário. Como se vê, é uma simples variante da anterior.

Verificamos, pois, que, aceitando o ponto de vista metafísico acerca do universo, derivam-se estas antinomias. Colocamo-nos numa situação tal, que podemos, acerca do universo, emitir teses contraditórias e igualmente plausíveis aos olhos da pura razão. Isto não pode ser. Tem que haver aqui uma falha, tem que haver aqui um erro; e o erro consiste, segundo Kant, no seguinte. Nas duas primeiras antinomias, que Kant chama matemáticas, a falha, o erro consiste em que o tempo e o espaço foram tomados como coisas em si mesmas, em lugar de tomá-los como formas que nossa faculdade de conhecer aplica ou imprime nos fenômenos. Claro está que, tomando o espaço e o tempo como coisas em si mesmas, encontraremos que o espaço tem que ter um princípio, um limite, e não tem que o ter; e que o tempo tem que ter um começo e o não ter ao mesmo tempo. Mas isso provém de que tomamos o espaço e o tempo como coisas em si mesmas, como realidades em si mesmas, independentes do ato de conhecer. Coisa essa que não são. Por conseguinte, a solução das duas primeiras antinomias consiste em dizer que são falsas as teses e antíteses, porque se parte de um suposto contrário às leis e condições do conhecimento.

Nas duas últimas antinomias a solução para Kant é a contrária. As teses e as antíteses podem ser ambas

verdadeiras. Por quê? Porque nas duas últimas antinomias as teses se tomam no sentido ajustado às leis do conhecimento, como quando se pede — com razão — que de todo ser, de toda realidade, exista uma causa que a determine, e que esta por sua vez tenha uma causa, e esta por sua vez tenha uma causa. Mas, ao contrário, as duas antíteses ultrapassam as condições de todo conhecimento possível e se referem às coisas "em si mesmas." Pois bem: suponhamos por um momento que exista uma via para chegar às coisas metafísicas que não seja aquela do conhecimento científico. Suponhamos que exista no campo da consciência humana - uma atividade que não seja a atividade de conhecer, porém que possa conduzir-nos à apreensão ou captação das coisas metafísicas. Então as teses e as antíteses serão perfeitamente compatíveis, porque — dito na linguagem abstrusa de Kant, que já vou explicar — as teses são válidas no mundo dos fenômenos, enquanto que as antíteses são válidas no mundo dos noumenos. Que quer dizer Kant com isto? Quer dizer que se, com efeito, se encontra uma via distinta da do conhecimento que nos conduza as coisas metafísicas, então as teses são válidas para a ciência físico-matemática e as antíteses são válidas para esta atividade não cognoscitiva que nos tenha podido conduzir às realidades metafísicas.

152. A existência de Deus e suas provas.

Passa Kant à terceira parte de seu estudo, que se refere à existência de Deus. Kant encontra também, nas provas que tradicional mente se vêm dando da existência de Deus, um erro de raciocínio, o qual consiste — como os anteriores — em eludir a razão, as condições de todo conhecimento possível, de toda objetividade possível.

Kant agrupa as provas tradicionais da existência de Deus em três argumentos principais: o argumento ontológico, o argumento cosmológico e o argumento físico-teleológico.

O argumento ontológico é aquele que Descartes nos expõe numa de suas Meditações metafísicas. Descartes não foi o primeiro em expô-lo, mas provavelmente o estudou já em Santo Anselmo. É o argumento que todos recordamos: eu tenho a idéia de um ser, de um ente perfeito; este ente

perfeito tem que existir, porque se não existisse faltar-lhe-ia a perfeição da existência e não seria perfeito.

Kant discute este argumento e mostra que a existência, aquilo que chamamos existência, tem um sentido muito claro e muito completo na série das condições do conhecimento possível. Existir, a existência, é uma categoria; e uma categoria formal, como o espaço, o tempo, a causalidade, a substância, que nós aplicamos, mas que não podemos legitimamente aplicar mais que a percepções sensíveis. Se nós não aplicássemos a categoria de existência à percepção sensível, teríamos de dizer, como Hume, que nossas percepções sensíveis são nada mais que nossas, e que não lhes correspondem nada fora de nós. Mas justamente o aplicarmos às percepções sensíveis a categoria de existência, de substância, de causa, é o ato pelo qual estabelecemos os objetos a conhecer, os fenômenos. Este é o sentido da existência. De modo que para afirmar que algo existe não é suficiente ter a idéia deste algo, mas ademais há de se ter a percepção sensível correspondente; tê-la ou poder tê-la. É assim que de Deus não temos, não podemos ter a percepção sensível correspondente; logo não podemos em virtude de sua idéia, afirmar sua existência. Ou, dito de outro modo, podemos dizer: eu tenho a idéia de um ente perfeito e tenho a idéia de que este ente perfeito existe, porque na idéia de um ente perfeito está contida a idéia da existência. Porém, não saímos da idéia. A existência autêntica, ou, como diz Kant, "aquilo que diferencia cem táleres realmente existentes de cem táleres ideais" não é mais que isto: que os cem táleres reais são sensíveis, perceptíveis. E isso é justamente que falta à idéia de Deus.

Depois examina Kant o argumento cosmológico. Consiste em ir enumerando séries de causas até ter que chegar a deter-se numa causa incausada, que é Deus. Para Kant o erro do raciocínio consiste em que se deixa de aplicar de repente a categoria de causalidade sem motivo algum.

Kant examina, por último, o argumento físico-teleológico, que é o argumento popular por excelência, é o da finalidade. É o de descrever e descobrir na Natureza uma porção de formas reais de coisas (como, por exemplo, a maravilha da estrutura do olho humano ou a maravilha dos

organismos animais), formas cujas engrenagens e conjunturas várias não podem realmente explicar-se senão supondo uma inteligência criadora que lhes tenha impresso estas formas tão perfeitamente engrenadas para a realização dos fins. Porém Kant alega também aqui que o conceito de fim é um desses conceitos metódicos que nós fazemos para a descrição da realidade, mas do qual não podemos tirar nenhuma outra consequência, senão que tal ou qual forma é adequada a um fim. Não podemos, sem ultrapassarmos os limites da experiência, tirar dessa adequação a um fim conclusões referentes ao criador dessas formas.

Em definitivo, Kant pretende demonstrar em cada uma das argumentações da metafísica o pecado que todas elas cometem, e que consiste em que ultrapassam os limites da experiência; em que aplicam as categorias ou não as aplicam, segundo a sua vontade; em que tomam por objeto a conhecer, aquilo que não é objeto a conhecer, mas coisa em si mesma. A metafísica, segundo ele, comete a falha essencial de querer conhecer o incognoscível. É, pois, uma disciplina impossível. À pergunta: é possível a metafísica?, Kant responde dizendo radicalmente: não é possível.

B) CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

153. Outra via para a metafísica.

A conclusão a que chega a Crítica da razão pura é a impossibilidade da metafísica como ciência, como conhecimento científico, que pretende a contradição de conhecer, e conhecer coisas em si mesmas. Visto que conhecer é uma atividade regida por um certo número de condições que tornam as coisas objetos ou fenômenos, existe uma contradição essencial na pretensão metafísica de conhecer coisas em si mesmas. Porém, se a metafísica é impossível como conhecimento científico, ou, como diz Kant, teórico, especulativo, não quer dizer que seja impossível em absoluto. Poderia haver talvez outras vias, outros caminhos que não fossem os caminhos do conhecimento, mas que conduzissem aos objetos da metafísica. Se existissem esses outros caminhos que, com efeito, conduzissem aos objetos da metafísica, então a Crítica da razão pura teria feito um grande bem à própria

metafísica; porque, se bem teria demonstrado a impossibilidade para a razão teórica de chegar por meio do conhecimento a esses objetos, demonstraria também a impossibilidade dessa mesma razão teórica destruir as conclusões metafísicas que se consigam por outras vias distintas do conhecimento.

Resta-nos agora examinar o problema de se existem, com efeito, essas outras vias e quais são. Kant pensa, com efeito, que atrás do exame crítico da razão pura existem uns caminhos que conduzem aos objetos da metafísica, mas que não são os caminhos do conhecimento teórico-científico. Quais são esses caminhos?

Nossa personalidade humana não consta somente da atividade de conhecer. Mais ainda: a atividade de conhecer, o esforço para situar-nos diante das coisas para conhecê-las, é somente uma de tantas atividades que o homem exerce. O homem vive, trabalha, produz: o homem faz comércio com outros homens, edifica casas, estabelece instituições morais, políticas e religiosas; por conseguinte, o vasto campo da atividade humana ultrapassa de longe a simples atividade do conhecimento.

154. A consciência moral ou razão prática.

Entre outras, existe uma forma de atividade espiritual que podemos condensar no nome de "consciência moral". A consciência moral contém dentro de si um certo número de princípios em virtude dos quais os homens regem sua vida. Ajustam sua conduta a esses princípios, e, de outra parte, têm neles uma base para formular juízos morais acerca de si mesmos e de quanto os rodeia. Essa consciência moral é um fato, um fato da vida humana, tão real, tão efetivo, tão inabalável como o fato do conhecimento.

Vimos que Kant, na sua crítica do conhecimento, parte do fato do conhecimento, parte da realidade histórica do conhecimento. Pois igualmente existe no âmbito da vida humana o fato da consciência moral. Existe essa consciência moral, que contém princípios tão evidentes, tão claros como possam ser os princípios do conhecimento, os princípios lógicos da razão. Existem juízos morais que são também juízos, como podem sê-lo os juízos lógicos da razão raciocinante.

pois bem: nesse conjunto de princípios que constituem a consciência moral encontra Kant a base que pode conduzir o homem à apreensão dos objetos metafísicos. A esse conjunto de princípios de consciência moral dá Kant um nome. Ressuscita, para denominá-lo, os termos de que se valeu para isso mesmo Aristóteles. Aristóteles chama a consciência moral e seus princípios "razão prática" (*nous praktikós*). Kant ressuscita essa denominação, e ao ressuscitá-la e aplicar à consciência moral o nome de razão prática, fá-lo precisamente para mostrar, para fazer patente e manifesto que na consciência moral atua algo que, sem ser a razão especulativa, se assemelha à razão, são também princípios racionais, princípios evidentes, dos quais podemos julgar por meio da apreensão interna de sua evidência. Portanto, pode chamá-los legitimamente razão. Porém não é a razão enquanto se aplica ao conhecimento; não é a razão encaminhada a determinar a essência das coisas, aquilo que as coisas são, mas é a razão aplicada à ação, à prática, aplicada à moral.

Pois bem. Uma análise desses princípios da consciência moral conduz Kant aos qualificativos morais; por exemplo, bom, mau, moral, imoral, meritório, pecaminoso etc. Estes qualificativos morais, estes predicados morais que nós muitas vezes costumamos estender às coisas, não convém todavia às coisas. Dizemos que esta coisa ou aquela coisa é boa ou má; mas, em rigor, as coisas não são boas nem más, porque nas coisas não há mérito nem demérito. Por conseguinte, os qualificativos morais não podem predicar-se das coisas, que são indiferentes ao bem e ao mal; só podem predicar-se do homem, da pessoa humana. Somente o homem, a pessoa humana é verdadeiramente digno de ser chamado bom ou mau. As demais coisas que não são o homem, como os animais, os objetos, são aquilo que são, porém não são bons nem maus.

Por que é o homem o único ser do qual pode, em rigor, predicar-se a bondade e a maldade moral? Pois é porque o homem realiza atos e na realização desses atos o homem faz algo, estatui uma ação, e nessa ação podemos distinguir dois elementos: aquilo que o homem faz efetivamente e aquilo que quer fazer. Feita esta distinção entre aquilo que faz e aquilo que quer fazer, notamos

imediatamente que os predicados bom, mau, os predicados morais, não correspondem tampouco àquilo que o homem faz efetivamente, mas corresponde estritamente àquilo que quer fazer. Se uma pessoa comete um homicídio involuntário, este ato evidentemente é uma grande desgraça, porém não pode qualificar-se de bom nem de mau aquele que o cometeu. Não, pois, ao conteúdo dos atos, ao conteúdo efetivo; não, pois, à matéria do ato que convém os qualificativos morais de bom ou mau, mas à vontade mesma do homem .

Esta análise conduz à conclusão de que a única coisa que verdadeiramente pode ser boa ou má é a vontade humana. Uma vontade boa ou uma vontade má.

155. Imperativo hipotético e imperativo categórico.

Então o problema que se apresenta é o seguinte: que é, em que consiste a vontade boa? Que chamamos uma vontade boa? Aprofundando-se nesta direção, Kant adverte que todo ato Voluntário se apresenta à razão, à reflexão, na forma de um imperativo. Com efeito; todo ato, no momento de iniciar-se, de começar a realizar-se, aparece à consciência sob a forma de mandamento: há que se fazer isto, isto tem que ser feito, isto deve ser feito, faz isto. Essa forma de imperativo, que é a rubrica geral em que se contém todo ato imediatamente possível, especifica-se segundo Kant em duas classes de imperativos; os que ele chama imperativos hipotéticos e os imperativos categóricos.

A forma lógica, a forma racional, a estrutura interna do imperativo hipotético, é aquela que consiste em sujeitar o mandamento, ou imperativo mesmo, a uma condição. Por exemplo: "Se queres sarar de tua doença, toma o remédio." O imperativo é "toma o remédio"; porém esse imperativo está limitado, não é absoluto, não é incondicional, antes está colocado sob a condição "de que queiras sarar". Se me respondes: "Não quero sarar", então não é válido o imperativo. O imperativo: "Toma o remédio" é, pois, válido somente sob a condição de que "queiras sarar".

Pelo contrário, outros imperativos são categóricos: justamente aqueles em que a imperatividade, o mandamento, o mandado, não está colocado sob condição nenhuma. O imperativo então impera, como diz Kant,

incondicionalmente, absolutamente; não relativa e condicionalmente, mas de um modo total, absoluto e sem limitações. Por exemplo: os imperativos da moral costumam formular-se desta maneira, sem condições: "Honra teus pais", "não mates outro homem", enfim, todos os mandamentos morais bem conhecidos.

A qual desses dois tipos de imperativos corresponde o que chamamos a moralidade? Evidentemente, a moralidade não é o mesmo que a legalidade. A legalidade de um ato voluntário consiste em que a ação seja conforme e esteja ajustada à lei. Porém não basta que uma ação seja conforme e esteja ajustada à lei para que seja moral; não basta que uma ação seja legal para que seja moral. Para que uma ação seja moral é mister que aconteça algo não na ação mesma e na sua concordância com a lei, mas no instante que antecede à ação, no ânimo ou vontade daquele que a executa. Se uma pessoa ajusta perfeitamente seus atos à lei, porém os ajusta à lei porque teme o castigo conseqüente ou apetece a recompensa conseguinte, então dizemos que a conduta íntima, a vontade íntima dessa pessoa não é moral. Para nós, para a consciência moral uma vontade que se resolve a fazer o que faz por esperança de recompensa ou por temor de castigo, perde todo o valor moral. A esperança de recompensa e o temor do castigo menoscabam a pureza do mérito moral. Pelo contrário, dizemos que um ato moral tem pleno mérito moral quando a pessoa que o realiza determinou-se a realizá-lo unicamente porque esse é o ato moral devido.

Pois bem: se agora traduzimos isto à formulação, que antes explicávamos, do imperativo hipotético e do imperativo categórico, advertimos desde já que os atos em que não há a pureza moral exigida, os atos em que a lei foi cumprida por temor do castigo ou por esperança de recompensa, são atos nos quais, na interioridade do sujeito, o imperativo categórico tornou-se habilmente imperativo hipotético. Em lugar de escutar a voz da consciência moral, que diz "obedece a teus pais", "não mates teu próximo", este imperativo categórico converte-se neste outro hipotético: "se queres que não te aconteça nenhuma coisa desagradável, se queres não ir ao cárcere, não mates teu

próximo." Então o determinante aqui foi o temor; e esta determinação de temor tornou o imperativo (que na consciência moral é categórico) um imperativo hipotético; e o tornou hipotético ao colocá-lo sob essa condição e transformar a ação num meio para evitar tal ou qual castigo ou para obter tal ou qual recompensa.

Então diremos que para Kant uma vontade é plena e realmente pura, moral, valiosa, quando suas ações estão regidas por imperativos autenticamente categóricos.

Se agora quisermos formular isto em termos tirados da lógica, diremos que em toda ação há uma matéria, que é aquilo que se faz ou aquilo que se omite, e há uma forma, que é o por que se **faz** ou **o** por que se omite. E então a formulação será: uma ação denota **uma** vontade pura e moral quando é feita não por consideração ao conteúdo empírico dela, mas simplesmente por respeito ao dever; quer dizer, como imperativo categórico e não como imperativo hipotético. Mas este respeito ao dever é simplesmente a consideração à forma do "dever", seja qual for o conteúdo ordenado nesse dever. E essa consideração à forma pura proporciona a Kant a fórmula conhecidíssima do imperativo categórico, ou seja, a lei moral universal, que é a seguinte: "Age de maneira que possas querer que o motivo que te levou a agir seja uma lei universal." Esta exigência de que a motivação seja lei universal vincula inteiramente a moralidade à pura forma da vontade, não a seu conteúdo.

156. Autonomia e heteronomia.

Outra segunda consequência que tem isto para Kant é a necessidade de expressar a lei moral (e o seu correlato no sujeito, que é a vontade moral pura) numa concepção em que fique perfeitamente esclarecido o fundamento desta lei moral de um lado e esta vontade pura do outro. E esta concepção encontra-a Kant distinguindo entre autonomia e heteronomia da vontade. A vontade é autônoma quando ela dá a si mesma sua própria lei; é heterônoma quando recebe passivamente a lei de algo ou de alguém que não é ela mesma. Pois bem; todas as éticas que a história conhece, e nas quais os princípios da moralidade são encontrados em conteúdos empíricos da ação, resultam necessariamente

heterônomas; consistem necessariamente em apresentar um tipo de ação para que o homem ajuste sua conduta à ela. Mas esse homem, então, por que ajustará a sua conduta a esse tipo de ação? Porque terá em consideração as conseqüências que esse tipo de ação vai acarretar-lhe. Toda ética, como o hedonismo, o eudemonismo, ou como as éticas de mandamentos, de castigos, de penas e recompensas, são sempre heterônomas, porque nesse caso o fundamento determinante da vontade é sempre a consideração que o sujeito há de fazer daquilo que vai acontecer-lhe se cumpre ou não cumpre.

Somente é autônoma aquela formulação da lei moral que coloca na vontade mesma a origem da própria lei. Pois bem; isto obriga a que a própria lei que se origina na vontade mesma não seja uma lei de conteúdo empírico, mas uma lei puramente formal. Por isso a lei moral não pode consistir em dizer: "faze isto", ou "faze aquilo", mas em dizer: "o que quer que faças, faze-o por respeito à lei moral. Por isso a moral não pode consistir numa série de mandamentos, com um conteúdo empírico ou metafísico determinado, mas tem que consistir na acentuação do lugar psicológico, o lugar da consciência, em que reside o meritório, em que o meritório não é ajustar a conduta a tal ou qual preceito, mas o por que se ajusta a conduta a tal ou qual preceito; quer dizer, na universalidade e necessidade não do conteúdo da lei, mas da lei mesma. Isto é que formula Kant dizendo: "Age de tal maneira que o motivo, o princípio que te leve a agir, possas tu querer que seja uma lei universal".

157. A liberdade.

Mas esta autonomia da vontade nos abre já uma pequena porta em direção àquilo que desde o princípio desta lição estamos procurando; abre-nos já uma pequena porta fora do mundo dos fenômenos, fora do mundo dos objetos a conhecer, fora da espessa rede de condições que o ato de conhecimento põs sobre todos os materiais com que se faz o conhecimento. Porque se a vontade moral pura é vontade autônoma, então isso implica necessária e evidentemente no postulado da liberdade da vontade. Pois como poderia ser autônoma uma vontade que não fosse livre? Como poderia ser a vontade moralmente meritória, digna de ser

qualificada de boa ou de má, se a vontade estivesse sujeita à lei dos fenômenos, que a causalidade, a lei de causas e efeitos, a determinação natural dos fenômenos?

Na Crítica da razão pura vimos que nossas impressões, quando recebem as formas do espaço, do tempo e das categorias, se tornam objetos reais, objetos a conhecer pela ciência. Este conhecimento da ciência consiste em ligar indissolüvelmente todos os fenômenos uns aos outros, por meio da causalidade, da substância, da ação recíproca e pelas formas e figuras da causalidade, da substância, da ação recíproca e pelas formas e figuras no espaço e dos números no tempo.

Pois bem: se nossa vontade, nas suas decisões internas estivesse irremediavelmente sujeita, como qualquer outro fenômeno da física, à lei da causalidade sujeita a um determinismo natural, então, que sentido teria que nós vituperássemos o criminoso ou venerássemos o santo? Porém é um fato que nós censuramos ao mau, vituperamo-lo; e é um fato também que nós respeitamos ao santo, louvamo-lo e o aplaudimos. Esta valorização que fazemos de uns homens no sentido positivo e de outros no sentido negativo (pejorativo) é um fato. Que sentido teria este fato se a vontade não fosse livre? É, pois, absolutamente evidente, tão evidente como os princípios elementares das matemáticas, que a vontade tem que ser livre, sob pena de que se tire a conclusão de que não há moralidade, de que o homem não merece nem aplausos nem censuras.

Pois bem; se a consciência moral é um fato, tão fato como o fato da ciência, e se do fato da ciência extraímos as condições da possibilidade do conhecimento científico, igualmente do fato da consciência moral temos que extrair também as condições da possibilidade da consciência moral. E uma primeira condição da possibilidade da consciência moral é que postulemos a liberdade da vontade. Mas se a vontade é livre, é que então entramos em contradição com a Natureza? Se a vontade é livre, então parece como se na rede de malhas das coisas naturais tivéssemos cortado um fio, rompido um fio. Entramos, pois, por acaso, em contradição com a Natureza? Não; não entramos em contradição com a Natureza. Aqui, neste ponto, é que se concentram todas as precauções com

que Kant teve de desenvolver a Crítica da razão pura. Nela Kant foi advertindo constantemente que o conhecimento físico, científico, é conhecimento de fenômenos, de objetos a conhecer, mas não de coisas em si mesmas. Todavia a consciência moral não é conhecimento. Não nos apresenta a realidade essencial de algo, mas antes é um ato de valorização, não de conhecimento, que nos coloca em contacto direto com outro mundo, que não é o mundo dos fenômenos, que não é o mundo dos objetos a conhecer, mas o mundo puramente inteligível, no qual não se trata já do espaço, do tempo, das categorias; no qual espaço, tempo e categorias não têm nada a fazer; é o mundo de umas realidades supra—sensíveis, inteligíveis, às quais não chegamos como conhecimento, mas como diretas intuições de caráter moral que nos põem em contacto com essa outra dimensão da consciência humana que é a dimensão não cognoscitiva, mas valorizadora e moral. De modo que nossa personalidade total é a confluência de dois focos, por assim dizer: um, nosso eu como sujeito cognoscente, que se expande amplamente sobre a Natureza na sua classificação em objetos, na reunião e concatenação de causas e efeitos e seu desenvolvimento na ciência, no conhecimento científico, matemático, químico, biológico, histórico etc. Mas, ao mesmo tempo esse mesmo eu, que quando conhece se põe a si mesmo como sujeito cognoscente, esse mesmo eu é também consciência moral, e sobrepõe a todo esse espetáculo da Natureza, sujeita às leis naturais de causalidade, uma atitude estimativa, valorizadora, que se refere a si mesmo, não como sujeito cognoscente, mas como ativo, como agente; e que se refere aos outros homens na mesma relação.

Assim, pois, a consciência moral nos entreabre um pouco o véu que encobre este outro mundo inteligível das almas e consciências morais, das vontades morais, que nada tem a ver com o sujeito cognoscente.

158. A imortalidade.

O primeiro postulado com que Kant inaugura a metafísica, extraíndo-a da ética, é esse postulado da liberdade. E uma vez que, por meio desse postulado da Liberdade, pusemos pé nesse mundo inteligível de coisas "em si" que está além do mundo sensível, num plano ulterior ao mundo sensível

dos fenômenos, podemos prosseguir! nossa tarefa de postulação, e encontramos imediatamente o segundo postulado da razão prática, que é o postulado da imortalidade.

Se a vontade humana é livre, se a vontade humana nos permite penetrar nesse mundo inteligível, isto nos ensina que esse mundo inteligível não está sujeito às formas de espaço, de tempo e categorias. Isto já é suficiente. Se nosso eu, como pessoa moral, não está sujeito ao espaço, tempo e categorias, não tem sentido para ele falar de uma vida mais ou menos longa ou mais ou menos curta. O tempo não existe aqui; o tempo é uma forma aplicável a fenômenos. aplicável a objetos a conhecer, a esses objetos que estão esperando aí, com seu ser, que eu atinja esse ser pelos meios metódicos da ciência. Porém a alma humana, a consciência humana moral, a vontade livre, é alheia ao espaço e ao tempo. De outra parte, essa liberdade da vontade, concebe-a Kant de duas maneiras: da maneira metafísica que acabo de explicar, e de outra maneira que é, por assim dizer, histórica. No decurso de nossa própria vida, nesse mundo sensível dos fenômenos, cada uma de nossas ações pode, com efeito, e deve ser considerada de dois pontos de vista distintos. Considerada como um fenômeno que se efetua no mundo, tem suas causas e está integralmente determinada. Mas considerada como a manifestação de uma vontade, não cai sob o aspecto da causa e da determinação, mas sob o aspecto do dever. Então, sob o aspecto do moral ou imoral, dentro de nossa vida concreta, no mundo dos fenômenos, para que cumpra integralmente a lei moral é preciso que cada vez mais, de um modo progressivo, como quem se aproxima de um ideal da razão pura, o domínio da vontade livre sobre a vontade psicológica e determinada seja cada vez mais íntegro e completo. Se o homem pudesse, por quaisquer meios, da educação, da pedagogia, ou como for, purificar cada vez mais sua vontade no sentido de que essa vontade pura e livre dependesse só da lei moral; se o homem tomasse consciência dessa tarefa cada vez mais, sujeitando e dominando a vontade psicológica empiricamente determinada, teríamos realizado um ideal, teríamos um ideal cumprido. Ter-se-ia cumprido o ideal daquilo que Kant

chama a "santidade". Kant chama santo a um homem que dominou por completo, aqui, na experiência, toda determinação moral oriunda dos fenômenos concretos, físicos, fisiológicos, psicológicos para sujeitá-los à lei moral. Mas a isto que Kant chama santidade não se lhe pode conceder outro tipo de realidade que a realidade ideal. Mas se esta realidade ideal é o único tipo de realidade que pode se lhe conceder neste mundo fenomênico, em troca, nesse outro mundo metafísico das coisas "em si mesmas" — para as quais nos oferece uma leve e ligeira abertura o postulado da liberdade — nesse outro mundo, esse ideal se realiza. Isto é tudo quanto contém nossa crença inabalável na imortalidade da alma.

159. Deus.

Finalmente, o terceiro postulado da razão prática é a existência de Deus. A existência de Deus é igualmente trazida pelas necessidades evidentes da estrutura inteligível moral do homem. Porque nessa estrutura inteligível moral do homem, que nos permitiu chegar a esse mundo de coisas em si, que não é o mundo dos fenômenos, aí nos encontramos cora um certo número de condições metafísicas que hão de se cumprir, visto que são condições da consciência moral humana. Já vimos uma delas: a liberdade da vontade. Outra delas é a imortalidade da alma. A terceira é a garantia de que neste mundo não há abismo entre o ideal e a realidade; a certeza de que neste mundo não há separação ou diferenciação entre aquilo que eu queria ser e aquilo que sou. Entre aquilo que minha consciência moral quer que eu seja e aquilo que a fraqueza humana no campo do fenomênico faz que seja.

A característica de nossa vida moral, concreta, neste mundo fenomenológico é a tragédia, a dor, a dilaceração profunda que produz em nós essa distância, esse abismo entre o ideal e a realidade. A realidade fenomênica está regida pela natureza, pela engrenagem natural de causas e efeitos, que são cegos para os valores morais. Porém nós não somos cegos para os valores morais, antes, ao contrário, os percebemos, e constatamos que na nossa vida pessoal, na vida pessoal dos demais, na vida histórica, esses valores morais, a justiça, a beleza, a bondade, não estão realizados. Na nossa vida, verificamos que

quereríamos ser santos, mas não o somos, antes somos pecadores. Na nossa vida coletiva comprovamos que quereríamos que a justiça fosse total, plena e completa, mas constatamos que muitas vezes prevalece a injustiça e o crime. E na vida histórica acontece a mesma coisa.

Há, pois, essa tragédia do abismo que dentro de nossa vida fenomênica, neste mundo, existe entre a consciência moral, que tem exigências ideais, e a realidade fenomênica, que, cega para essas exigências ideais, segue seu curso natural de causas e efeitos, sem se preocupar em nada da realização desses valores morais. Portanto, é absolutamente necessário, que após este mundo num lugar metafísico além deste mundo, esteja realizada esta plena conformidade entre aquilo que "é" no sentido de realidade e aquilo que "deve ser" no sentido da consciência moral.

Esse acordo entre aquilo que "é" e aquilo que "deve ser", que não se dá na nossa vida fenomênica, porque nela predomina a causalidade física e natural, é um postulado que requer uma unidade sintética superior entre esse "ser" e o outro "deve ser". A essa união ou unidade sintética do mais real que pode haver com o mais ideal que pode haver, chama Kant Deus. Deus é, pois, aquele ente metafísico no qual a mais plena realidade está unida à mais plena idealidade; em que não há a menor divergência entre aquilo que se considera bom mas não existente e aquilo que se considera existente. Pensamos um ideal de beleza, de bondade, e aquilo que encontramos ao nosso redor e dentro de nós mesmos está bem distante desse ideal de beleza e de bondade. Mas então necessariamente tem que haver, além do mundo fenomênico em que nós nos movemos, um ente no qual, com efeito, esta aspiração nossa, de que o real e o ideal estejam perfeitamente unidos, em síntese, se realize. Esse ente é, justamente, Deus.

Assim, pois, por estes caminhos, que não são os caminhos do conhecimento científico, mas que são vias que têm sua origem na consciência moral, na atividade da consciência moral, não na consciência cognoscente, por esses caminhos chega Kant aos objetos metafísicos que na Crítica da razão pura declarara inacessíveis para o conhecimento teórico.

160. Primazia da Razão prática.

Por isso termina, em geral, toda a filosofia de Kant com uma grande idéia, que é ao mesmo tempo o cume mais alto onde chega o idealismo científico do século XVIII, e do alto do qual se descortinam os novos panoramas da filosofia do século XIX.

Kant escreveu nos fins do século XVIII, e termina seu sistema filosófico com a proclamação da primazia da razão prática sobre a razão pura.

A razão prática, a consciência moral e seus princípios, tem a primazia sobre a razão pura. Que quer dizer isto? Quer dizer: primeiro, que, com efeito, a razão prática tem uma primazia sobre a razão pura teórica, no sentido de que a razão prática, a consciência moral, pode lograr aquilo que a razão teórica não logra, conduzindo-nos às verdades da metafísica, conduzindo-nos àquilo que existe realmente, conduzindo-nos a esse mundo de puras almas racionais, livres, e que ao mesmo tempo são santas. De modo que essa liberdade não é uma liberdade de indiferença, mas vontade de santidade, vontade livre, regida pelo Supremo Criador, que é Deus, no qual o ideal e o real entram em identificação.

A consciência moral, pois, a razão prática, ao conseguir nos conduzir até essas verdades metafísicas das coisas que existem verdadeiramente, tem primazia sobre a razão teórica. Mas, ademais, a razão teórica está, de certo modo, ao serviço da razão prática, porque a razão teórica não tem por função mais que o conhecimento deste mundo real, subordinado, dos fenômenos, que é como um trânsito ou passagem ao mundo essencial dessas "coisas em si mesmas" que são Deus, o reino das almas livres e as vontades puras.

A realidade histórica então, pode qualificar-se como mais ou menos próxima dessas realidades ideais. A realidade histórica, então, adquire sentido. Podemos dizer que tal época é melhor que tal outra, porque, como já temos com as idéias e os postulados da razão prática um ponto de perfeição ao qual referir a relativa imperfeição da história, então cada um dos períodos históricos se ordena nessa ordem de progresso ou regresso. A história aparece no

horizonte da filosofia como um problema ao qual a filosofia imediatamente vai deitar a mão.

Assim, do alto dessa primazia da razão prática, descortinamos já os novos problemas que a filosofia vai apresentar depois de Kant. Estes problemas são, principalmente, dois: primeiro, a explicação da história, a teoria da história, o esforço para dar conta dessa ciência chamada história, e depois o propósito de pôr a vontade, a ação, a prática, a moral por cima da teoria e do puro conhecimento.

Alguns dos sucessores de Kant cumprem esse programa com notório relevo: deles nos ocuparemos na próxima lição.

19.O IDEALISMO DEPOIS DE KANT

Lição XIX

161. REALISMO E IDEALISMO. — 162. O «EM SI» COMO ABSOLUTO INCONDI-CIONADO. — 163. PRIMAZIA DA MORAL. — 104. A FILOSOFIA PÓS-KANTISTA. — 165. FICHTE E O EU ABSOLUTO. — 166. SCHELLING E A IDENTIDADE ABSOLUTA. — 167. HEGEL E A RAZÃO ABSOLUTA. — 168. A REAÇÃO POSITIVISTA. — 169. O RETORNO A METAFÍSICA.

161. Realismo e Idealismo.

Havíamos-nos proposto o problema fundamental de toda a metafísica: o problema de que é o que existe? E seguimos as respostas que a esse problema se deram nas duas direções fundamentais que conhece o pensamento na história filosófica: a direção realista e a direção idealista.

Vimos, pois, primeiramente, as tentativas que na Antigüidade grega se fizeram para responder a essa pergunta, e que conduziram todas elas à forma mais perfeita de realismo, a qual se encontra; na filosofia de

Aristóteles. Depois vimos que essa mesma pergunta obtém resposta completamente diferente na filosofia moderna que se inicia com Descartes, e que a propensão idealista, que consiste em responder à pergunta acerca da existência com uma resposta totalmente diferente daquela que dá Aristóteles, desenvolve-se na filosofia moderna e chega à sua máxima realização, à sua máxima explicitação, na filosofia de Kant.

O realismo, cujo expoente máximo é Aristóteles, deu à nossa pergunta a resposta espontânea, a resposta ingênua, natural, que o homem costuma dar a essa pergunta. Porém a deu sustentada em todo um aparelho de distinções e conceitos filosóficos que se foram formando durante os séculos da filosofia grega. Aristóteles respondeu à nossa pergunta assinalando as coisas que percebemos em torno de nós, como sendo aquilo que existe. As coisas existem e o mundo formado por todas elas é o conjunto das existências reais. A essas existências reais deu Aristóteles o nome de substância. Substância é cada uma das coisas que existem. As substâncias não somente são no sentido existencial, mas, ademais, têm uma consistência, têm uma essência. E, além da essência, ou seja daqueles caracteres que fazem delas as substâncias que são, têm também acidentes, ou seja, aqueles outros caracteres que as modificam e finalmente as singularizam dentro da essência geral. Junto a isto, Aristóteles estuda também o conhecimento. Nós conhecemos essas substâncias, e o conhecimento consiste em duas operações. A primeira: formar conceito das essências, quer dizer, reunir em unidades mentais, chamadas conceitos, os caracteres essenciais de cada substância. A segunda operação do conhecimento consiste, quando já temos conceitos, em colocar sob cada conceito todas as percepções sensíveis que temos das coisas. Conhecer uma coisa significa, pois, encontrar no repertório de conceitos já formados aquele conceito que possa predicar-se dessa coisa. Se a isto se acrescentam logo os caracteres accidentais, individuais, da substância, então chegamos ao conhecimento pleno, total, absoluto da realidade. Em terceiro lugar, Aristóteles considera o eu que conhece como uma substância dentre as muitas que há e que existem, só que esta substância é uma substância

racional. Entre seus caracteres essenciais está o pensar, a faculdade de formar conceitos e de colocar as percepções sob cada um desses conceitos, a faculdade de conhecer.

Em frente a esta metafísica realista de Aristóteles conhecemos "agora a nova atitude idealista, inaugurada por Descartes, e que chega, em Kant, à sua máxima explicitação.

Para o idealismo o que existe não são as coisas, mas o pensamento; é este que existe, visto que é o único de que eu tenho imediatamente uma intuição. Pois bem; o pensamento tem isto de particular: que se alarga ou se estica, por assim dizer numa polaridade. O pensamento é, de uma parte, pensamento de um sujeito que o pensa, e de outra, é pensamento de algo pensado por este sujeito; de modo que o pensamento é essencialmente uma correlação entre o sujeito pensante e o objeto pensado. Esse pensamento, assim, nessa forma, por ser precisamente correlação, relação inquebrantável entre sujeito pensante e objeto pensado, elimina necessariamente a coisa ou substância "em si mesma". Não há nem pode haver no pensamento nada que seja "em si mesmo", visto que o pensamento é essa relação entre um sujeito pensante e um objeto pensado.

Esta posição custou dois séculos de meditações filosóficas, a partir de Descartes, até chegar a uma plena clareza sobre ela. Porque em Descartes, nos ingleses sucessores de Descartes, em Leibniz, durante todo o século XVII e grande parte do XVIII, continua palpitante, inextinguível a idéia da coisa em si, ou seja a idéia da existência de algo que existe e que é, independentemente de todo pensamento e independentemente de toda relação. Assim é que a grande dificuldade com que tropeçaram os primeiros leitores de Kant foi compreender sua posição de que o pensamento é, ele próprio, uma correlação entre sujeito pensante e objeto pensado. E a dificuldade estava em que subsistia ainda neles esta propensão realista que consiste em querer que o objeto pensado seja primeiro objeto e depois pensado. E para Kant não é assim, antes o objeto pensado é objeto quando e porque é pensado; o ser pensado é aquilo que o constitui como objeto. Isso é o que significa todo o sistema kantiano das formas de espaço, tempo e categorias que

registramos. A atividade do pensar é a que cria o objeto como o objeto pensado. Não é, pois, que o objeto seja, exista, e depois chegue a ser pensado (que isto seria o resíduo de realismo ainda palpitante em Descartes, nos ingleses e em Leibniz) mas antes a tese fundamental de Kant estriba-se nisto: em que objeto pensado não significa objeto que primeiro é e que depois é pensado, mas objeto que é objeto porque é pensado, e o ato de pensá-lo é ao mesmo tempo o ato de objetivá-lo, de concebê-lo como objeto e dar—lhe a qualidade de objeto. E do mesmo modo no outro extremo da polaridade do pensamento, no extremo do sujeito; não é que o sujeito seja primeiro e por ser seja sujeito pensante. Tal foi o juízo de Descartes. Descartes crê que tem de si mesmo uma intuição, a intuição de uma substância, um de cujos atributos é o pensar. Para Kant, pelo contrário, o sujeito, a substância é também um produto do pensamento. De modo que o sujeito pensante não é primeiro sujeito e depois pensante, mas é sujeito na correlação do conhecimento porque pensa e em tanto e quanto que pensa. Desta maneira Kant elimina totalmente o último vestígio de "coisa em si", vestígio de realismo que ainda perdurava nas tentativas da metafísica idealista do século XVII e XVIII.

162. O "em si" como absoluto incondicionado.

Mas ao mesmo tempo que Kant remata e aperfeiçoa o pensamento idealista, introduz nesse pensamento alguns germes que vamos ver desenvolver-se e dilatar-se na filosofia que sucede a Kant. Esses germes são principalmente dois: primeiro, essa "coisa em si" que Kant elimina na relação de conhecimento, essa coisa "em si", se olharmos bem o que significa, verificamos que seu sentido é o de satisfazer o afã de unidade, o afã de incondicionalidade que o homem, que a razão humana sente. Se, com efeito, o ato de conhecer consiste em pôr uma relação, uma correlação entre o sujeito pensante e o objeto pensado, resulta que todo ato autêntico de conhecer está irremediavelmente condenado a estar submetido a condições; quer dizer que todo ato do conhecimento, conhece, com efeito, uma relação; mas essa relação, visto que o é, visto que é relação, levanta imediatamente novos problemas que se resolvem imediatamente também

mediante o estabelecimento de uma nova relação; e nisto de atar relações, de determinar causas e efeitos, que por sua vez são causas de outros efeitos e que por sua vez são efeitos de outras causas; nessa determinação de uma rede de relações, não descansa o afã cognoscitivo do homem. E por que não descansa? Porque não se encontrará satisfeito senão quando consiga um objeto pensado, um objeto que, logo depois de conhecido, não lhe levante novos problemas, antes tenha em si a razão Integral de seu próprio ser e a essência de tudo quanto dele se derive. Este afã de incondicionalidade ou afã de "absoluto" não se satisfaz com a ciência positiva, a qual não nos dá mais do que respostas parciais, fragmentárias ou relativas, enquanto que o que almejamos é um conhecimento absoluto, esta "coisa em si", que ingênuamente acreditam captar os realistas por meio do conceito aplicado à substância.

Mas esse afã de "absoluto", embora não possa ser satisfeito pela progressividade relativizante do conhecimento humano, representa, todavia, uma necessidade do conhecimento. O conhecimento aspira a ele, e então esse absoluto incondicionado se torna para Kant o ideal do conhecimento, o término ao qual propende o conhecimento, para o qual se dirige, ou como dizia também Kant: o ideal regulador do conhecimento, que imprime ao conhecimento um movimento sempre para diante. Esse ideal do conhecimento, o conhecimento não pode alcançá-lo. Acontece que cada vez que o homem aumenta seu conhecimento e acredita que vai chegar ao conhecimento absoluto, defronta-se com novos problemas e não chega nunca a esse absoluto. Porém esse absoluto, como um ideal ao qual se aspira, é o que dá coluna vertebral e estrutura formal a todo o ato contínuo do conhecimento. Esta idéia novíssima na filosofia (que poderíamos expressar dizendo que o absoluto em Kant deixa de ser atual para tornar-se potencial) é a que muda por completo a face do conhecimento científico humano, porque então o conhecimento científico resulta agora não , um ato utópico, mas uma série escalonada e concatenada de atos susceptíveis de completar-se uns aos outros e, por conseguinte, susceptíveis de progredir, de progresso. Esta

primeira idéia é, pois, em Kant, fundamental, muito importante.

163. A primazia da moral.

A segunda idéia é que a consideração desse mesmo absoluto, desse mesmo incondicionado (que o conhecimento aspira a captar e que **não** pode captar, mas cuja aspiração constitui o progresso do conhecimento) esse mesmo absoluto aparece, de outro ponto de vista, como a condição da possibilidade da consciência moral. A consciência moral, que é um fato, não poderia ser aquilo que é se não postulasse esse absoluto, se não postulasse a liberdade absoluta, a imortalidade da alma e a existência de Deus. E essa primazia da razão prática ou da consciência moral é a segunda das características do sistema kantiano, que o diferencia dos seus predecessores, e toda a filosofia que vai suceder a Kant parte precisamente dessas duas características de Kant. A filosofia que sucede a Kant toma seu ponto de partida desse absoluto, que para Kant é o ideal do conhecimento, de uma parte, e, de outra, o conjunto das condições **a priori** da possibilidade da consciência moral.

E assim, os filósofos que sucedem a Kant se diferenciam de Kant de uma maneira radical e se assemelham a ele de uma maneira perfeita. Diferenciam-se radicalmente dele no seu ponto de partida. Kant tomara como ponto de partida da filosofia a meditação sobre a ciência físico-matemática aí existente como um fato, e também a meditação sobre a consciência moral, que também é outro fato, e, como diz Kant, *factum*, fato da razão prática. Mas os filósofos que vêm depois de Kant abandonam esse ponto de partida de Kant; já não tomam como ponto de partida o conhecimento e a moral, mas tomam como ponto de partida o "absoluto". Esse algo absoluto e incondicionado é o que dá sentido e progressividade ao conhecimento e o que fundamenta a validade dos juízos morais. Mas ao mesmo tempo digo que se assemelham a Kant, porque de Kant tomaram esse novo ponto de partida. Aquilo que para Kant era uma transformação da metafísica antiga numa metafísica do ideal, é para eles agora, propriamente, a primeira pedra sobre a qual tem que se edificar o sistema. E, se assim mo permitisse o esforço arriscadíssimo, aventuradíssimo, de

reduzir a um esquema claro aquilo que há de comum nos três grandes filósofos que sucedem a Kant, — Fichte, Schelling, Hegel — eu me atreveria ousadamente a esboçar o seguinte.

164. A filosofia pós-kantista.

Primeiro, esses filósofos, os três, partem da existência do absoluto. A pergunta metafísica fundamental que nós desde o começo deste curso levantamos (que é o que existe?) respondem: existe o Absoluto, o incondicionado. Existe algo cuja existência não está sujeita a condição alguma. Este é para eles o ponto de partida. Algum perito em filosofia pode descobrir aqui a influência que sobre esses pensadores exerce Espinosa, que foi descoberto na Alemanha, precisamente neste momento, na época da morte de Kant. Foi, pois, para eles o absoluto o ponto de partida.

Segundo, também é comum aos três pensadores, que vêm depois de Kant, a idéia de que esse absoluto, esse ser absoluto que tomaram como ponto de partida, é de índole espiritual. Quer dizer, que esses três pensadores consideram e concebem esse absoluto sob uma ou outra espécie, mas sempre sob uma espécie espiritual; nenhum deles o concebe sob uma espécie material, nenhum deles o concebe materialisticamente.

Em terceiro lugar, os três consideram também que esse absoluto, que é de caráter e de consistência espiritual, manifeste-se, fenomenaliza-se, expande-se no tempo e no espaço, explicita-se pouco a pouco numa série de trâmites sistematicamente enlaçados; de modo que esse absoluto que, tomado na sua totalidade, é eterno, fora do tempo, fora do espaço, constitui a essência mesma do ser, alarga-se, por assim dizer, no tempo e no espaço. Sua manifestação produz de si, do seu seio, formas que manifestam a sua própria essência; e todas essas formas que manifestam sua própria essência fundamental constituem aquilo que nós chamamos o mundo, a história, os produtos da humanidade, o homem mesmo.

Por último, em quarto lugar, também é comum a esses filósofos e sucessores de Kant o método filosófico que vão seguir e que vai consistir para os três numa primeira operação filosófica que eles chamam intuição intelectual, a

qual está encaminhada a apreender diretamente a essência desse absoluto sem tempo, a essência dessa incondicionalidade; e depois dessa operação de intuição intelectual, que capta e apreende aquilo que o absoluto é, vem uma operação discursiva, sistemática e dedutiva, que consiste em aplicar aos olhos do leitor os diferentes trâmites mediante os quais esse absoluto sem tempo e eterno se manifesta sucessivamente em formas várias e diversas no mundo, na natureza, na história.

Por conseguinte, todos estes filósofos serão essencialmente sistemáticos e construtivos. A operação primeira da intuição intelectual lhes dá, por assim dizer, o germe radical do sistema. A operação seguinte, da construção ou da dedução transcendental, dá-lhes a série dos trâmites e a conexão de formas que se manifestam no espaço e no tempo em que essa essência absoluta e incondicionada se explicita e se faz patente.

Todos esses caracteres, que, digo, são comuns aos três filósofos que sucedem a Kant, mostram-se influenciados ou derivados por essa transformação que Kant fez no problema da metafísica. Kant deu ao problema da metafísica a transformação seguinte: a metafísica procurava aquilo que é e existe "em si". Pois bem, para o pensamento científico nada é ou existe em si, porque tudo é objeto de conhecimento, objeto pensado para um sujeito pensante. Porém isto que procurava a metafísica, e que não é "em si" nem existe "em si", é, todavia, uma idéia reguladora para o conhecimento discursivo do homem: as matemáticas, a física, a química, a história natural. E essa idéia reguladora representa o contrário dos objetos do conhecimento concreto. Se os objetos do conhecimento concreto são relativos, correlativos ao sujeito, essa outra idéia reguladora representa o absoluto, o completo, o total, o que não tem condição alguma, o que não necessita condição. Daqui partem então os sucessores de Kant. E esse absoluto é, para eles, o ponto de partida, em vez de ser, como em Kant, o ponto de chegada.

Tentemos agora esquematizar o pensamento de cada um desses três filósofos em relação aos quatro pontos que assinalávamos há pouco.

165. Fichte e o eu absoluto.

Fichte parte do absoluto e realiza a intuição intelectual do absoluto, e então, mercê dessa intuição intelectual do absoluto, intui o absoluto sob a espécie do eu, sob a espécie do eu absoluto, não do eu empírico, mas do eu em geral, da subjetividade geral. Mas o eu absoluto, que é aquilo que o absoluto é (o absoluto é o eu), não consiste em pensar, pois o pensar vem depois. Consiste em fazer, consiste numa atividade. A essência do absoluto, do eu

absoluto, é para Fichte a ação, a atividade. E o eu absoluto, mediante sua ação, sua atividade, necessita para essa ação, para essa atividade, um objeto sobre o qual recaia essa atividade; e então, no ato primeiro de afirmar-se a si mesmo como atividade, necessariamente tem que afirmar também o "não-eu", o objeto, aquilo que não é o eu, como fim dessa atividade. E deste dualismo, desta contraposição entre a afirmação que o eu absoluto faz de si mesmo como atividade e a afirmação conexa e paralela que faz também do "não-eu", do objeto como objeto da atividade, nasce o primeiro trâmite de explicitação do absoluto. O absoluto se explicita em sujeitos ativos e em objetos da ação.

Já temos aqui derivado, dedutiva e construtivamente, do absoluto, o primeiro momento dessa manifestação no tempo e no espaço. De um lado, teremos os "eus" empíricos. Mas, do outro lado, teremos o mundo das coisas. Porém, como o eu do homem empírico é fundamentalmente ação, o conhecimento tem que vir como preparação para a ação. Em Fichte se reconhece a primazia da consciência moral de Kant. O conhecimento é uma atividade subordinada que tem por objeto permitir a ação, propor ao homem ação. O eu é plenamente aquilo que é quando atua moralmente. Para atuar moralmente o eu necessita: primeiro, que haja um "não-eu"; segundo, conhecê-lo. E aqui se vê como em trâmites minuciosos, sucessivos, vai tirando Fichte, dedutiva e construtivamente, do absoluto toda sua explicitação. sua manifestação, sua fenomenalização no mundo das coisas, no espaço, no tempo e na história.

166. Schelling e a identidade absoluta.

Temos agora Schelling. Schelling é uma personalidade intelectual de tipo completamente diferente de Fichte. Fichte é um apóstolo da consciência moral, é um apóstolo da educação popular. Fichte é um homem para quem todo conhecimento e toda ciência tem que estar submetida ao serviço da ação moral. Ao contrário, Schelling é um artista; a personalidade de Schelling é a personalidade de um esteta, de um contemplativo. Por isso, a filosofia de um e de outro são completamente diferentes dentro desse mesmo esquema geral que expúnhamos antes.

Também Schelling parte do absoluto, como Fichte; porém se o absoluto para Fichte era o eu ativo, para Schelling o absoluto é a harmonia, a identidade, a unidade sintética dos contrários, aquela unidade total que identifica num seio materno, naquilo que Goethe chamava as protoformas, ou, na tradução de uma palavra grega, "as mães" (conceitos mães). O absoluto para Schelling é a unidade vi-vente, espiritual, dentro da qual estão como em germes todas as diversidades que conhecemos no mundo. E assim essa unidade vivente se põe primeiro, afirma-se primeiro como identidade. Em [tudo quanto é e quanto existe, há para Schelling uma fundamental identidade; tudo é uma e a mesma coisa; todas as coisas, por diferentes que pareçam, vistas de um certo ponto, vêm fundir-se na matriz idêntica de todo ser que é o absoluto.

O primeiro trâmite de diversificação desse absoluto é o que distingue, de um lado, a natureza, e, do outro, o espírito. Essa distinção estabelece os dois primeiros ramos do tronco comum (de um lado, as coisas naturais, e, do outro, os espíritos, os pensamentos, as almas). Mas a distinção nunca é abolição da identidade. A natureza está cumulada de espíritos, como o espírito é a seu modo também natureza.

Schelling tem uma visão extraordinariamente aguda para todos aqueles fenômenos naturais, como são os fenômenos da vida, dos animais, das plantas, que patentemente são fenômenos em que a natureza está maridada, casada, unida com algum elemento vivente, trepidante e espiritual. Porém também fora da natureza viva, na natureza -inerte, inorgânica, encontra Schelling os vestígios do espírito como nessas sutis reflexões que faz sobre a cristalização dos corpos, em que mostra que um corpo, por pequeno que seja, que se cristaliza, por exemplo, em hexaedro, leva dentro de si a forma hexaedro. Por pequeno que seja, um átomo de corpo que cristalice em hexaedro, se se esmaga e se toma a menor partícula, é também um hexaedro. Tem, pois, alma de hexaedro. Há um espírito hexaédrico dentro dele. Essa fusão ou identificação está em todas as diversificações da natureza e do espírito. E em qualquer uma das formas, e em qualquer um dos objetos, e em qualquer uma das coisas concretas que tomamos, vemos e encontramos a identidade profunda do absoluto.

167. Hegel e a razão absoluta.

Pois se considerarmos agora Hegel, encontramos-nos com um terceiro tipo humano completamente distinto dos dois anteriores. Se Fichte foi um homem da ação moral, se Schelling foi um delicado artista, Hegel é o protótipo do intelectual puro, o protótipo do homem lógico, do pensador racional, frio. Quando era estudante, seus colegas o chamavam "o velho". Porque realmente era velho antes do tempo e toda sua vida foi "o velho".

Vamos ver impor-se na sua filosofia esse sentido absolutamente racional, porque, para Hegel, o absoluto — que é sempre o ponto de partida — é a razão. Isso é o absoluto. À pergunta metafísica: que é o que existe? responde: existe a razão. Tudo o mais são fenômenos da razão, manifestações da razão. Mas, que razão? Sem dúvida, não a razão estática, a, razão inerte, a razão como uma espécie de faculdade captadora de conceitos, sempre igual em si mesma, dentro de nós. Nada disto. Ao contrário, a razão é concebida por Hegel como uma potência dinâmica cheia de possibilidades que se vão desenvolvendo no tempo; a razão é concebida como um movimento; a razão é concebida não tanto como razão quanto como raciocínio.

Pensemos um momento no que significa "raciocinar", no que quer dizer "pensar". Raciocinar, pensar, consiste em propor uma explicação, em excogitar um conceito, em formular mentalmente uma tese, uma afirmação; mas, a partir deste instante, começa-se a encontrar defeitos nessa afirmação, a pôr-lhe objeções, a opor-se a ela. Mediante o quê? Mediante outra afirmação igualmente racional, porém antitética da anterior, contraditória da anterior.

Essa antítese da primeira tese apresenta à razão um problema insuportável; é mister que a razão faça um esforço para achar um terceiro ponto de vista dentro do qual esta tese e aquela antítese caibam em unidade, e assim, continuamente, vai tirando de si a razão, por meio do raciocínio, um número infinitamente vasto de possibilidades racionais insuspeitadas. A razão, pois, é o germe da realidade. O real é racional e o racional é real, porque não há posição real que não tenha sua justificação

racional, como não há também posição racional que não esteja, ou haja estado, ou haja de estar no futuro, realizada. Por conseguinte, dessa razão que é o absoluto, mediante um estudo de seus trâmites internos — que Hegel chama lógica, dando à palavra um sentido até então não habitual — mediante o estudo da lógica, ou seja dos trâmites que a razão requer ao desenvolver-se, ao explicitar-se ela mesma, a razão vai realizando suas razões, vai realizando suas teses, logo as antíteses, logo outra tese superior, e assim a razão mesma vai criando seu próprio fenômeno, vai-se manifestando nas formas materiais, nas formas matemáticas, que são o mais elementar da razão; nas formas causais, que são o mais elementar da física; nas formas finais, que são as formas dos seres vivos, e logo nas formas intelectuais, psicológicas, no homem, na história.

Assim, tudo quanto é, tudo quanto foi, tudo quanto será, não é senão a fenomenalização, a realização sucessiva e progressiva dos germes racionais, que estão todos na razão absoluta.

Como se vê, esses filósofos não fizeram mais que realizar, cada um a seu modo e em formas completamente distintas, o esquema geral que esboçamos no princípio. Todos partiram do absoluto. Não partiram de dados concretos da experiência, nem tampouco do fato da ciência físico-matemática, nem do fato da consciência moral; mas partiram do absoluto, intuído intelectualmente e desenvolvido depois sistemática e construtivamente nesses fantásticos leques dos sistemas que se abrem ante o leitor, deslumbrando-o com a beleza extraordinária de sua dedução transcendental.

168. A reação positivista.

Estes homens preencheram a filosofia da primeira metade do século XIX. Mas estes homens que preencheram a filosofia na primeira metade do século XIX exageraram e não pouco. Afastaram-se demais das vias que seguia o conhecimento científico. Apartaram-se demais delas; não as tiveram em conta nem como ponto de partida nem como ponto de chegada. Empenharam-se em que sua dedução transcendental, essa construção sistemática que partia do

absoluto, compreendesse também no seu seio a ciência do seu tempo. Assim foi-se cavando pouco a pouco um abismo entre a filosofia e a ciência. A filosofia, afastando-se da ciência, e a ciência, desviando-se, afastando-se também da filosofia. Que resultou de tudo isto? Que a meados do século XIX esse rompimento, esse abismo entre a ciência e a filosofia era tão grande que trouxe consigo um espírito de hostilidade, de receio e de amargo afastamento com respeito à filosofia. Sobreveio o espírito que chamaríamos positivista. O positivismo está estruturado por um certo número de preferências e de desvios intelectuais que vou enumerar.

Em primeiro lugar, a hostilidade radical a toda construção. Chama-se construção ao empenho desses filósofos românticos alemães de deduzir do absoluto, construtivamente, todo o pormenor do universo.

Em tom de brincadeira (sempre falava em tom jocoso, porém muitas vezes com grande profundidade) dizia Heine que Hegel era capaz de deduzir a racionalidade do lápis com que escrevia, partindo do absoluto, sem solução de continuidade. Pois o espírito positivista de hostilidade à construção consiste nessa hostilidade a toda dedução que não esteja baseada em dados imediatos da experiência. Esses filósofos não tiveram a precaução de Kant; Kant partira da física de Newton e da consciência moral como um fato. Sua filosofia estava vinculada às articulações da ciência. Mas estes filósofos partem dos resultados da filosofia de Kant; e então se distanciaram extraordinariamente dos dados mesmos da observação e das experimentações científicas.

O segundo ponto do positivismo é a hostilidade ao sistema. O positivismo diz: a realidade será ou não será sistemática. Isso não sabemos a priori. Em troca, esses filósofos constroem sua realidade sistematicamente, como se a priori soubessem que a realidade é sistemática. Se a realidade for sistemática, haveremos de sabê-lo quando a conhecermos; o primeiro é conhecê-la tal como é.

Terceiro ponto essencial do positivismo: dos dois pontos anteriores se deriva a redução da filosofia a puros resultados da ciência. A filosofia não pode ser outra coisa

que a generalização dos mais importantes e vultosos resultados da física, da química, da história natural. Não se pode fazer outra coisa. O pensamento humano não pode sair do círculo em que está fechado o conhecimento. Por conseguinte, o mais que pode pretender o pensamento filosófico é tomar esses resultados gerais a que chega a ciência e esticá-los e dar-lhes as formas mais ou menos sistemáticas possíveis.

Por último, o traço essencial do positivismo é o naturalismo. Que é naturalismo? Algo muito simples. Existem umas ciências que estudam a natureza. Essas ciências são: a astronomia, a física, a química, a biologia, a história natural. Nessas ciências os métodos que elas empregam deram resultados magníficos. Durante séculos, os métodos experimentais, de observação de redução das formas a leis ou seqüências, deram resultados excelentes. Então o naturalismo consiste em dizer: todas as demais ciências, a psicologia, a ciência da história, a ciência do direito e do espírito, devem seguir os mesmos métodos. Visto que naquelas foram tão bons esses métodos, que estas sigam também os mesmos. Isso é naturalismo. E isso está implícito no pensamento positivista. Mas, além disso, esse naturalismo nos leva a outra conclusão ou conseqüência: que os objetos da ciência do espírito, a psicologia, a história, o direito, os costumes, a moral, a economia política etc. são objetos que devem poder reduzir-se à natureza. Cremos que são de essência e de índole diferentes; cremos que entre o espírito, o pensamento e a matéria cerebral há um abismo. Não é assim, dizem eles; forçosamente, quando chegar com o progresso seu dia, descobrir-se-á como um se vincula ao outro e como o espírito pode reduzir-se aos fenômenos materiais.

O naturalismo tem, pois, dois sentidos: primeiro, a necessidade de estender os métodos das ciências naturais a toda a ciência, e segundo, reduzir à natureza os objetos que parecem irreduzíveis à natureza. O caso mais impressionante do naturalismo o encontramos no livro de Spengler *A decadência do Ocidente*, em que se considera que a cultura é o mesmo que um tigre ou um rinoceronte, um ser vivo que tem seu nascer, seu desenvolvimento,

sua proliferação, sua morte, suas leis biológicas, às quais está sujeito.

Este ponto de vista positivista teve que ter uma consequência forçosa: a depressão da filosofia. A filosofia ficou deprimida. Durante a segunda metade do século XIX a filosofia caminhou miserável, pedindo perdão pela sua existência, como dizendo aos cientistas: desculpem, eu não tenho culpa; farei o que puder. Pedia perdão pela sua existência, renunciando aos seus próprios problemas. De vez em quando algum atrevido que se aventurava a pôr em dúvida as grandes generalizações de Haeckel, de Ostwald ou de Spencer, recebia imediatamente um golpe de férula nos dedos: "O senhor é metafísico!" E ele dizia: "Coitado de mim! Sou um metafísico!" E então sentia-se acabrunhado e desesperado.

169. O retorno à metafísica.

Este ponto de vista não podia subsistir muito tempo. O espírito humano não podia subsistir dessa maneira. O positivismo é o suicídio da filosofia; é a proibição de tocar naqueles problemas que incessantemente perseguem o coração e a mente humana. Não podia persistir muito tempo esta proibição de entrar nesse recinto quando o homem, desde que é homem, não tem outro anelo senão esse. Por conseguinte, tinha que vir muito cedo uma reação contra o positivismo e uma renovação da filosofia. Esta reação contra o positivismo e renovação da filosofia tem em cada país suas formas um pouco diferentes.

Na Europa estas formas foram principalmente oriundas da reação antipositivista que se produziu na Alemanha, c- essa reação antipositivista se produziu em virtude de alguns fenômenos históricos concomitantes. Em torno ao ano de 1870 começaram alguns fenômenos de reação contra o positivismo. Um deles, o mais notável, foi o belo livro que publicou em 1865 Otto Liebmann e que se chama Kant e os epígonos. Nesse livro sustenta Liebmann que a filosofia tem que voltar a Kant e que os culpados da decadência e miséria da filosofia foram os filósofos românticos alemães que se desligaram da sistematização construtiva e fantástica, que era os que ele chamava epígonos. Dizia que era preciso retornar a Kant, retornar ao sadio filosofar

kantiano, que sem ser, naturalmente, em nada positivista, todavia tem em conta constantemente os objetos e os dados científicos para sobre eles e com eles fazer a filosofia.

Este livro teve um grande êxito, e como resultado, a mocidade estudiosa filosófica alemã se pôs a ler Kant e trabalhar sobre Kant. E disto, unido à influência que teve o livro de Frederico Alberto Lange sobre o materialismo, surgiram as escolas filosóficas neokantistas, que até faz poucos anos dominaram na escola da filosofia oficial alemã: as escolas de Marburgo e Baden, que foram as duas escolas kantistas dirigidas por Cohen e Natorp e por Windelband e Rickert. Este foi um dos motores da reação antipositivista.

O segundo motor, é tão importante quanto o primeiro, embora menos conhecido, foi a influência de Brentano e dos discípulos de Brentano sobre a filosofia alemã. Brentano ensina a seus alunos que o autêntico filosofar não consiste nas grandes generalizações de Fichte, Schelling e Hegel, mas consiste na minuciosa e rigorosa elucidação dos pontos, dos acentos, dos conceitos filosóficos. Esta disciplina rigorosa, de herança nitidamente aristotélica e escolástica, que Brentano impôs a seus discípulos, deu à filosofia uma solidez e textura de raciocínio e demonstração extraordinárias. E discípulos de Brentano são os filósofos que na Alemanha têm e tiveram a maior influência: Husserl, com a sua fenomenologia, Meinong, com a sua teoria dos objetos etc.

Em França, a reação antipositivista foi iniciada pela filosofia criticista de Renouvier, Ravaisson, Lachelier, um de cujos discípulos mais notáveis foi Bergson. Bergson foi um dos grandes lutadores contra a tendência positivista.

Em suma: passado o mau transe do positivismo, a filosofia atual volta outra vez a recuperar seus temas eternos: o tema da metafísica, o tema da ontologia, o tema da gnoseologia, da teoria do conhecimento, da lógica, da ética etc.

E a filosofia atual encontra-se num momento de renovação extraordinária; não certamente para tornar a fazer grandes sistemas como os de Fichte, Schelling e Hegel, edificadas

sobre a areia do absoluto. Não. Mas sim para voltar novamente a apresentar as grandes teses e os grandes temas da autêntica filosofia, favorecida, ademais, nesses últimos tempos, por um caso muito curioso e estranho, a saber: que os cientistas, os físicos principalmente, estão aderindo à filosofia, estão se introduzindo no campo filosófico; e a filosofia os acolhe com muito prazer, enquanto não atirem os pés para o alto fazendo estragos em nosso domicílio particular.

Assim, eu vou aproveitar as lições restantes para referir-me a certos problemas tipicamente filosóficos que se debatem na filosofia atual e que em linhas gerais podemos compreender sob o nome de ontologia.

20. ENTRADA NA ONTOLOGIA

PARTE DOUTRINAL

Lição XX

170. TEORIA DO SER E DO ENTE. — 171. DOIS MÉTODOS. — 172. ESTAR NO MUNDO. — 173. ESFERA DAS COISAS REAIS. — 174. ESFERA DOS OBJETOS IDEAIS. — 175. ESFERA DOS VALORES. — 176. NOSSA VIDA. — 177. NEM REALISMO NEM IDEALISMO. — 178. CAPÍTULOS DA ONTOLOGIA.

Nas lições anteriores propusemo-nos realizar uma excursão pelo campo da metafísica. Partimos do problema essencial metafísico, que é o problema de: que existe? Perseguimos, em nossa excursão ao longo da história da filosofia, as duas grandes respostas contraditórias que se deram a essa pergunta. Deparamos, primeiro, com o realismo, e depois, como o idealismo; e sintetizamos a forma mais perfeita e completa do realismo em Aristóteles, assim como achamos a forma mais completa e perfeita do idealismo em Kant, se bem que nem um nem outro são exclusivistas.

Ao perseguir ao longo da história estas duas soluções fundamentais do problema metafísico, tivemos que prescindir por completo de outros problemas filosóficos que estão mais ou menos em relação com este problema metafísico, com o objetivo de que a contraposição do idealismo e do realismo resultasse clara, resultasse nitidamente delineada diante de nossos olhos. Mas, tendo chegado ao término dessa primeira excursão pelo campo da filosofia, vamos iniciar outro tipo de excursão filosófica, por aquela outra parte da selva filosófica que leva o nome estranho de ontologia. Isto quer dizer, naturalmente, que a ontologia e a metafísica não são conceitos que se sobrepõem exatamente; há intercâmbios problemáticos entre uma e outra esfera como veremos no decorrer da nossa excursão pela ontologia; mas não são idênticas nem se propõem o mesmo fim as reflexões ontológicas e as metafísicas.

Assim, pois, agora saímos daquela intrincada parte da metafísica para entrar nesta não menos intrincada, porém muito interessante parte, a ontologia.

Não se me oculta, evidentemente, a dificuldade da empresa. Não é fácil aquilo que vamos fazer; não é fácil em poucas lições chegar a um conhecimento profundo dos problemas variadíssimos que a ontologia apresenta, e menos ainda podemos ter a pretensão de dar-lhes aqui uma solução. Mas isso não importa, porque à filosofia não apetece menos que as soluções o doce prazer do difícil caminho que a elas conduz. Assim como o excursionista se diverte muito mais durante a excursão que ao término dela, assim também nós, nessa excursão introdutória pelo campo da filosofia, o que pretendemos é simplesmente aguçar a percepção, a intuição dos problemas filosóficos. Todavia, devo fazer ressaltar dois requisitos fundamentais que são necessários para que nossa excursão pelo campo da ontologia obtenha frutos gratos e proveitosos. Estes dois requisitos são duas disposições do ânimo que é mister desenvolver para que essas lições últimas sejam frutíferas. A primeira delas é aquilo que eu chamaria ingenuidade. É mister que nos coloquemos diante dos problemas da ontologia com ânimo ingênuo, desprovido de preconceitos; é mister que aquilo que sabemos, aquilo que estudamos em [livros](#) e teoria, não venha sobrepor-se à intuição clara dos objetos que consigamos produzir em nós mesmos. Esta intuição direta, clara, dos objetos mesmos não deve ser enturvada por uma atmosfera de teorias ou de conceitos apreendidos ou estudados antes. Isso é o que eu chamo ingenuidade, e nessa disposição ingênua do ânimo é conveniente que se coloque o leitor para acometer os problemas da ontologia.

Mas, ao mesmo tempo, é também exigível outra disposição de ânimo que parece contradizer a primeira: refiro-me ao rigor na marcha reflexiva do pensamento. É indispensável que nossas intuições, nossas visões nessa excursão pelo campo da ontologia, sejam rigorosas, precisas, as mais claras possível, de maneira que façamos este trabalho com uma preocupação de exatidão comparável com a das próprias matemáticas. E por isso digo que as duas condições, a ingenuidade é o rigor, em certo modo se contradizem. A ingenuidade é algo assim como a puerilidade, como a infância, e, de outra parte, o rigor é uma virtude que somente os homens habituados ao

trabalho intelectual, à meditação reflexiva, podem desenvolver. E, todavia, estas duas virtudes, aparentemente opostas, são as que convém que o aspirante a filósofo cultive.

Por último, também interessa uma terceira disposição de ânimo que é a paciência. Ouçamos a palavra de Descartes quando nos aconselha que evitemos a precipitação. Evitar a precipitação consiste em contentar-se, em cada uma das etapas da viagem filosófica, com os resultados que se obtiveram, sem pretender, de modo algum, antecipar soluções prematuras nem levantar problemas que não estejam eles mesmos levantados espontaneamente pela constelação dos resultados a que se haja chegado.

Com este viático, com esta preparação para a viagem, vamos ao campo intricado da ontologia; e de início encontramos, ao chegar a essa parte da selva, o letreiro que diz: "Ontologia".

170. Teoria do ser e do ente.

Vamos estudar a ontologia. Que significa a palavra "ontologia"? A palavra "ontologia" significa "teoria do ser". Mas esta significação não é absolutamente exata em rigor. Ontologia, em rigor, não significa "teoria do ser", porque está formada não pelo verbo "ser" grego, no infinito, mas pelo particípio presente desse verbo. Está formada pelo genitivo *ontos*, que é o genitivo de *to on*; o genitivo *tou ontos* não significa ser, mas significa o ente, no particípio presente. Por conseguinte, a rigor, ontologia significa teoria do ente e não teoria do ser; e há uma diferença notável entre teoria do ser e teoria do ente. A palavra "ser", o verbo "ser" tem uma quantidade muito grande de significações. É extraordinariamente multívoca; tem uma grande variedade de sentidos; e já Aristóteles dizia que o ser se predica de muitas maneiras. Dentre outras, acabamos de encontrar essa distinção entre o ser em geral e o ente. O ser em geral será aquilo que todos os entes têm de comum, enquanto que o ente é aquele que é, aquele que tem o ser. De outra parte, o ser será aquilo que o ente tem e que o faz ser ente.

Haverá, pois, que estar predisposto a encontrar significações muito variadas dentro do conceito "ser"; não somente estas duas que já o simples exame filológico da

palavra nos fez descobrir, mas outras muitas e muito distintas. Ontologia será tudo isto. Será teoria do ente, tentativa de classificar os entes, tentativa de definir a estrutura de cada ente, de cada tipo de ente; e será também teoria do ser em geral, daquilo que todos os entes têm de comum, daquilo que os classifica como entes.

171. Dois métodos.

Para chegar pouco a pouco e lentamente ao coração mesmo da ontologia, que métodos vamos seguir?

Oferecem-se-nos dois. Oferece-se-nos, em primeiro lugar, o método da análise dialética da noção mesma de ser. Poderíamos tomar a noção de ser, dirigir a ela nossa atenção e ir separando, por análise dialética, as diferentes significações da noção para compará-las intuitivamente com o conjunto da realidade e ver até que ponto, como e em que sentido, cada uma das distintas significações da noção de ser tem direito legítimo e possui algum sentido e não é simplesmente uma palavra. Poderemos, pois, seguir esse método da análise dialética que seguiu maravilhosamente e com perfeição e mestria extraordinárias Aristóteles na sua Metafísica. Num dos livros da Metafísica, justamente o livro que começa dizendo: "o ser se diz de muitas maneiras", Aristóteles vai assinalando com limpidez e perfeição os distintos sentidos em que se pode tomar o ser.

Mas podemos seguir um segundo método, uma segunda via, que consistiria em colocar-nos diante da realidade, diante do ser pleno, diante do conjunto total dos seres, na situação em que a própria vida nos coloca. Consistirá esse método em destacar-nos e partir de nossa vida atual, de nossa realidade como seres viventes, de nós mesmos tais como estamos rodeados de coisas, vivendo no mundo Tal é o ponto de partida de Heidegger, o maior filósofo que tem hoje a Alemanha.

Este segundo caminho parece o mais adequado para ser seguido nestas lições. O primeiro caminho tem vantagens didáticas; tem vantagens de exposição, e até vantagens de abstração escolástica. Ao invés, este outro caminho que consiste em tomar o ponto de vista de nossa existência real tem vantagens precisamente existenciais; tem a vantagem

de nos colocar talvez de um modo mais dramático e vivente em contacto direto com os problemas à medida que eles mesmos vão surgindo à nossa passagem.

172. Estar no mundo.

Por conseguinte, vamos seguir este segundo método e a partir de nossa vida. Nós vivemos, estamos vivendo. Em que consiste nosso viver? Nossa vida consiste em que estamos no mundo; estar no mundo, isto é viver. E estar no mundo consiste em ter mais ou menos à mão¹ — direi — uma porção de coisas, uma porção de objetos, uma porção de objetos materiais, de animais, de objetos de toda classe, que constituem o âmbito onde nos movemos e atuamos. Nossa vida, pois, consiste em tratar com as coisas que há. E as coisas que há, estão em nossa vida e para nossa vida. E esse trato com as coisas é enormemente variado. Fazemos com as coisas — para viver e vivendo — uma multidão de atos: comemos frutas, plantamos árvores, cortamos madeira, fabricamos objetos, transpomos os mares; quer dizer, estamos constantemente atuando com e sobre tudo aquilo que há em nosso derredor. E "uma", uma coisa das coisas que fazemos com as coisas, é pensá-las. "Além" de acender o fogo, podemos perguntar-nos: que é o fogo? e pensamos acerca do fogo. Mas nossa atitude primeira fundamental não é pensar, mas antes pensar é algo que no decurso de nossa vida se nos impõe. As coisas são para nós amáveis ou odiáveis; dão-nos facilidades ou nos opõem resistência. E quando as coisas opõem resistência à nossa vida, imediatamente procuramos rodeios para vencer essas resistências; e um desses rodeios para vencer essas resistências de uma coisa consiste em pormo-nos um momento a pensar: que é isto?

Pois bem: se tomamos esta atitude reflexiva do pensamento (que, repito, não é a primária, mas já uma atitude derivada ou secundária), então começa o conjunto das coisas a adquirir para nós, de repente, um matiz, um aspecto completamente diferente.

173. Esfera das coisas reais.

Estamos, por exemplo (digo-o somente por via de exemplo) na floresta, e estamos tratando, vivendo com a floresta. Estamos junto a uma árvore e com essa árvore fazemos

algo: colocamo-nos, por exemplo, debaixo de sua ramagem, de sua folhagem, para evitar a chuva; decidimo-nos a cortar um galho para acender fogo, ou para fazer com ele um assento ou nos decidimos a tomar um fruto para comer; mas também pode chegar o momento em que nos detenhamos e digamos: O que é esta árvore? Então nossa atitude varia por completo. Já esta árvore não é um fim imediato de nossa ação, de nosso fazer, mas esta ação e este fazer se tornaram agora meditação e pergunta acerca do ser da árvore. Perguntamos qual é o ser da árvore; o que é a árvore, e podemos responder que esta árvore é um carvalho. Podemos continuar perguntando na nossa atitude de pensamento: o que é carvalho? E podemos responder: é uma espécie vegetal. Podemos continuar perguntando: e o que é uma espécie vegetal? E responder que é um modo de ser coisa; uma espécie de vegetal é um conjunto de coisas, árvores, estas coisas, classes de plantas, todas as espécies vegetais. Assim chegamos a determinai dessa maneira que na nossa vida há coisas como árvores, pedras, plantas, animais, um certo conjunto de coisas.

174. Esfera dos objetos ideais.

Mas também podemos, num momento determinado, fixar a atenção em que, neste bosque onde estamos, esta árvore que temos diante é igual àquela outra árvore que existe lá. Então nos vem à mente a "igualdade" e dizemos: O que é igualdade? e constatamos que a igualdade não é coisa; não há nenhuma coisa que seja a igualdade. As coisas que há são árvores, animais, plantas, pedras, o sol; mas a igualdade não é uma coisa; não há nenhuma coisa, não há nada disso que eu chamo coisa que seja a igualdade.

Também podemos ter percebido que o tronco desta árvore é circular, e podemos então perguntar-nos: o que é o círculo? E também vemos imediatamente que o círculo não é uma coisa, que não há nenhuma coisa que seja o círculo. E então, recapitulando já o momento, verifico que com aquilo que "há" na "minha vida" posso fazer dois grupos: um grupo onde porei árvores, pedras, plantas, animais, casas, o Sol, a Lua, e a esse grupo chamarei coisas; outro grupo em que aquilo que há são: a igualdade, a diferença, o triângulo, o círculo, os números; e a tudo isso não poderemos chamar coisas, dado que o nome de coisas

reservei-o para aquelas outras. Esses novos objetos não são coisas. Por enquanto, vamos chamá-los objetos ideais. E constato que no repertório daquilo que há na minha vida achei, primeiro, coisas; segundo, objetos ideais.

175. Esfera dos valores.

Mas enquanto faço estas reflexões torno a pousar o olhar sobre a árvore e digo a mim mesmo: que bela é esta árvore! E agora surge outra novidade que há em meu mundo. Além das coisas e dos objetos ideais, há a beleza da árvore, e me digo: Onde colocarei a beleza? Entre as coisas? Não, certamente. A beleza não é uma coisa. Colocá-la-ei entre os objetos ideais? Também não **a** posso colocar entre os objetos ideais, porque, veja-se que coisa mais curiosa! A beleza "não é"; os objetos ideais são, porém a beleza não é.

Se a árvore é bela, esta beleza que a árvore tem não acrescenta nem um átomo ao seu "ser" árvore. Se a árvore não fosse bela, não deixaria por isto de ser tão árvore como se fosse bela. A beleza não acrescentou, pois, à árvore nem um átomo de ser. Não posso dizer que a beleza seja um objeto ideal, porque os objetos ideais são e a beleza não é. Não posso ter a beleza como tenho o círculo diante da vista do pensamento, diante da visão intelectual. Diante de minha visão intelectual tenho o círculo; e deste círculo que tenho, que está na minha vida, posso dizer isto, isso ou aquilo. Diante de minha visão intelectual tenho o número sete, e dele posso dizer que é primo e que é ímpar. Estes são objetos ideais. Porém ante minha visão intelectual não tenho a beleza. A beleza é sempre algo que tenho que pensar de uma coisa. Mas quando digo de uma coisa que é bela, não acrescento um átomo de ser a essa coisa. A coisa que tem beleza nem por isso tem mais ser que a coisa que não tem beleza. Que é aquilo que tem então a coisa que tem beleza e que a distingue das outras coisas? A coisa que tem beleza e que nem por isto tem mais ser, "tem mais valor. A árvore bela não "é" mais que a árvore não bela, porém "vale" mais; o quadro belo, bem pintado, não é ontologicamente mais que o quadro mal pintado ou feio, porém tem mais valor. Ah! Encontro-me agora com um grupo de objetos que "há" na minha vida e que não são nem as coisas nem os objetos ideais, e que nem sequer têm

ser, mas valor; que nem sequer são, mas que valem. Estes objetos vou chamá-los "valores".

Assim, pois, tenho já descobertos, no âmbito de minha vida, estes três conjuntos de objetos que há. Na minha vida há coisas, na minha vida há objetos ideais, na minha vida há valores.

176. Nossa vida.

Por acaso com isto. já terminamos? Por acaso com isto está já dito tudo aquilo que há na minha vida? Não, certamente. Pois se, sentado ao pé desta árvore fecunda e frutífera (para a ontologia), dedico-me a fazer agora algumas reflexões mais desinteressadas ainda, porque abrangem a totalidade daquilo que há em minha vida, reflexões de caráter completo e total, verifico que, além dessas três esferas de objetos, há minha própria vida, há o conjunto de todas elas na minha vida, há minha vida mesma. E minha vida mesma, direi primeiro, não será um desses três objetos? E acho que não. Porque minha vida não é uma coisa. Como poderia ser minha vida uma coisa, quando as coisas estão na minha vida? Como poderia ser minha vida uma coisa, quando minha vida é a que contém as coisas? Não pode, pois, minha vida ser ao mesmo tempo a que contém e a contida. Não é, pois, minha vida uma coisa. Será então minha vida um objeto ideal? Mas também não é possível que minha vida seja um objeto ideal, porque os objetos ideais são aquilo que são: o número sete, a raiz quadrada de três, a igualdade, o círculo, o triângulo são aquilo que são, em todo tempo, fora do tempo e do espaço; não mudam. Ao contrário, minha vida flui no tempo, muda no tempo; uns dias é isto, outros dias é aquilo, e, sobretudo, minha vida é propriamente aquilo que ainda não é. Minha vida, propriamente, é aquilo que vai ser; minha vida, propriamente, está por ser. Ao contrário todos estes objetos ideais são eternamente e fora do tempo e do espaço aquilo que são, de uma vez para sempre.

Direi, então, que minha vida é um valor? Mas também não o posso dizer; porque os valores não são, mas valem. Os valores são qualidades de coisas; as coisas são válidas, porém os valores, eles, não são, senão que imprimem às coisas seu valor, e minha vida, ao contrário, é uma

realidade. De minha vida posso predicar o ser, que não posso predicar dos valores. Por conseguinte, minha vida não é nem coisa, nem objeto ideal, nem valor. Então, o que é minha vida?

177. Nem realismo nem idealismo.

Poderíamos aqui, neste momento, distinguir entre mim que vivo e o mundo ou conjunto daquilo que há em mim; poderíamos aqui, neste instante, distinguir entre mim e o outro; e então poderíamos nos perguntar: que relação de ser, que relação ontológica há entre mim e o outro? Mas esta distinção entre mim e o outro é uma distinção válida, aceitável na vida mesma, dentro da vida. Psicologicamente o eu, vivendo sua vida, consiste, precisamente, em estar entre coisas. Porém ontologicamente esta distinção não é válida. Pois como, não perseguimos durante os séculos que vêm desde Parmênides até Kant precisamente os esforços da metafísica para verificar esta distinção? Os realistas dizem: "Se eu me elimino, ficam as coisas." Os idealistas dizem: "Se eu me elimino, elimino também as coisas." Mas vimos, justamente, que esta contraposição radical das duas doutrinas é o que há de falso nelas. Se eu me elimino, não se dão as coisas; nisso tem razão o idealismo. Mas, de outra parte, se elimino as coisas, não fica o eu; e nisso tem razão o realismo. O eu e as coisas não podem, pois, distinguir-se e separar-se radicalmente, mas ambos, o eu e as coisas, unidos em síntese de reciprocidade, constituem minha vida. E eu não vivo como independente das coisas, nem as coisas se dão como independentes de mim, antes viver — como diz Heidegger, embora empregando outra terminologia — viver é estar no mundo; e tão necessárias são para minha existência e na minha existência as coisas com que vivo, como eu vivendo com as coisas. Por conseguinte, o subterfúgio que consistiria em cortar a vida em dois — o eu e as coisas — e apresentar o problema ontológico alternativamente sobre o eu e sobre as coisas, conduziria à disputa secular entre idealismo e realismo. Porém foi porque se cortou arbitrariamente a autêntica realidade que é a vida; e a vida não permite esse corte em dois, eu e as coisas, antes a vida é estar no mundo, e tão necessária e essencial é para o ser da vida a existência das coisas como a existência do eu.

Por conseguinte, nem realismo nem idealismo exclusivistas e exagerados, pois a vida não tolera divisão, e, portanto, exemplifica em si mesma um quarto tipo de objeto que não se pode reduzir, nem a coisas, nem a objetos ideais, nem a valores, e que é aquilo que chamaríamos, pelo menos provisoriamente, objeto metafísico.

178. Capítulos da ontologia.

Se agora fazemos uma pequena recapitulação, ou balanço, daquilo que obtivemos nestas elucidações prévias, verificamos que conseguimos um certo número de resultados apreciáveis, e que são:

1.º Chamamos ontologia à teoria dos objetos como objetos, ou seja, à teoria das estruturas ônticas, daquilo que há na minha vida.

2.º Nem tudo o que há na minha vida tem igual estrutura ôntica. Assim as coisas não têm igual estrutura ôntica aos objetos ideais, ou aos valores, ou à vida mesma na sua totalidade.

3.º Dentre as coisas que há na minha vida posso distinguir objetos que são e objetos que valem. Já tenho aqui duas grandes províncias ontológicas, porque descobri duas estruturas ônticas diferentes: a estrutura ôntica do ser que é a estrutura ôntica do valor que **vale**. Mas ainda dentro da estrutura ôntica dos objetos que são, descobri também:

4.º Objetos que são reais (as coisas), objetos que são ideais (a igualdade, o círculo, a diferença etc.) e a vida, que não é nenhum deles.

Temos, pois alcançado aqui os quatro capítulos fundamentais da ontologia. A ontologia terá como primeira incumbência descobrir e definir o melhor possível as estruturas ônticas de cada um desses quatro grupos de objetos; terá que nos dizer em que consiste ser coisa; terá que nos dizer em que consiste ser objeto ideal; terá que nos dizer em que consiste ser valor; e, por último, terá que nos dizer o que é a vida. Aqui o problema ontológico converge com o problema metafísico; porque, ao chegar à vida, como algo prévio, mais profundo que a divisão entre sujeito e objeto, entre mim e coisas, atingimos já o fundamento mais fundo de toda a realidade. El nas problematicidades, nos

problematismos da vida, da estrutura mesma da vida e de suas condições ônticas, estará a solução que podemos dar aos eternos problemas da metafísica; é lá que poderemos encontrar a resposta ao grande problema: O que é aquilo que de verdade existe? Ao mesmo tempo, lá também se nos apresentará o último grande problema da ontologia, que é o da unidade, que paira sobre essas quatro formas de objetividade: a das coisas, a dos objetos ideais, a dos valores e da própria vida.

Assim, nossa próxima marcha através do campo da ontologia está perfeitamente clara. Teremos que nos esforçar para definir da melhor maneira possível, sucessivamente, a estrutura de cada uma destas esferas do que "há" na vida, e teremos que terminar pelo problematismo da própria vida, atingindo com ele **os** mais distantes e mais profundos problemas da metafísica.

21. DO REAL E DO IDEAL

Lição XXI

179. CATEGORIAS ÔNTICAS E ONTOLÓGICAS. — 180. ESTRUTURA DOS OBJETOS REAIS. — 181. O FÍSICO E O PSÍQUICO. — 182. MUNDO A MAO. — 183. MUNDO

PROBLEMÁTICO. — 184. MUNDO CIENTIFICO. — 185. ESTRUTURA DOS OBJETOS IDEAIS. — 186. SER. — 187. INTEMPORALIDADE. — 188. IDEAEIDADE. — 189. A UNIDADE DO SER.

179. Categorias ônticas e ontológicas.

Na nossa primeira visão de conjunto sobre o campo todo da objetividade, encontramos quatro regiões em que a totalidade dos objetos se pode dividir. Numa primeira região colocamos as coisas reais; numa segunda região pomos os objetos ideais; na terceira os valores, e na quarta região, os objetos metafísicos, dos quais pelo menos um, a vida, está imediatamente em nosso próprio poder e ao nosso alcance.

Essas quatro esferas de objetos são intuídas imediatamente por nós. Imediatamente nos pomos em relação com as coisas; também de um modo imediato com os objetos ideais, como a igualdade ou o círculo; também de um modo imediato com os valores. Com o objeto fundamental da metafísica que é a vida, nossa vida, também estamos num contacto imediato, visto que a vida nos abrange a nós mesmos no mundo.

Assim, esta imediatez de nossa relação com os objetos nos permite facilmente descobrir, numa primeira visão, que entre estas quatro classes de objetividade existe uma diferença notória. Não é o mesmo ser coisa que ser objeto ideal; não é o mesmo ser objeto ideal ou ser coisa que ser valor. E quando nos referimos diretamente à vida, também advertimos, nessa referência direta e imediata, que se trata de um objeto de qualidade completamente diferente à dos anteriores.

Não poderemos por enquanto, assim de início, determinar por meio de conceitos aquilo que há de peculiar em cada uma dessas esferas de objetividade; não poderemos, na nossa intuição direta de cada um desses grupos de objetividade, encontrar, sem reflexão prévia, a característica diferencial de cada um dos grupos. Porém imediatamente notamos que são, na sua própria raiz, distintos. Assim como intuímos diretamente que entre este peso para papéis e esta lâmpada do ponto de vista do ser, não há uma diferença radical, intuímos também imediatamente que entre esta folha de papel e a raiz

quadrada de três há, do ponto de vista do ser, uma diferença radical

Por conseguinte, apresenta-se-nos agora o problema de tentar determinar conceptualmente, por meio de conceitos, de noções, de pensamentos, em que consistem as diferenças radicais entre essas quatro modalidades da objetividade.

Suspeitamos, pois, somente com a intuição dela, que cada uma tem sua estrutura própria; que cada região do ser, cada região da objetividade tem sua própria forma. O problema ontológico que se nos apresenta em seguida é o de descobrir e definir, enquanto for possível, essas características próprias de cada região ontológica; tem que havê-las, visto que intuitivamente distinguimos entre os objetos de uma e os objetos da outra.

Pois bem; chamaremos categorias ônticas a essas estruturas próprias de cada região do ser; a essas estruturas que marcam com um tipo característico, com um modo característico do ser, cada uma dessas regiões ontológicas. Dar-lhes-emos o nome de categorias, porque com este nome ressuscitamos o sentido que seu autor, Aristóteles, lhes deu primitivamente. Para Aristóteles as categorias eram, com efeito, os estratos elementares e primários de todo ser. Chamá-las-emos ônticas para sublinhar que estas categorias são as estruturas mesmas das regiões objetivas.

A palavra "categoria" foi novamente usada por Kant, mas num sentido completamente distinto daquele de Aristóteles. Kant usa o termo de "categoria" para designar não a estrutura do próprio ser, mas aquelas condições que tornam o conjunto dos dados das sensações objeto do conhecimento, aquelas condições que o objeto recebe quando é pensado como objeto de conhecimento.

Por conseguinte, já em Kant as categorias não são propriamente ônticas, mas antes ontológicas. A diferença que se deve estabelecer entre estes dois termos é a de que empregamos o termo "ôntico" para designar aquelas propriedades características, estruturas e formas que são dos objetos enquanto seres. Ao contrário, empregamos o termo de objetividade "ontológica" para designar aquelas

formas, estruturas ou modalidades que convêm aos objetos enquanto que foram incorporados a uma teoria científica ou filosófica. O objeto, enquanto ser, tem sua estrutura própria; a essa chamamos ôntica. Mas logo o objeto é elaborado de uma certa maneira pelo esforço do conhecimento; é elaborado pela filosofia, pela psicologia, pelas ciências particulares; e essa elaboração faz sofrer ao objeto algumas modificações; e as modificações que o objeto sofre pelo fato de ingressar na relação específica do conhecimento, essas modificações são as que chamaremos ontológicas. Porém, por debaixo das modificações ontológicas, perduram sempre as estruturas ônticas; porque estas não podem ser modificadas nem transformadas pelo fato de entrar o objeto a formar na relação do conhecimento.

Kant vê muito bem que o objeto, ao entrar na relação de conhecimento, tem que sofrer modificações pelo fato de ingressar nessa relação; e a elas chama categorias. Porém o erro de Kant, como o erro do idealismo em geral, é acreditar que o objeto não é objeto senão enquanto ingressa na relação de conhecimento; como se o homem não tivesse uma relação com objetos distinta, anterior e mais profunda que a relação de conhecimento. O homem trata com os objetos, trata com as coisas, tem-nas, deseja-as, rejeita-as, maneja-as, manipula-as, independentemente de conhecê-las, antes de conhecê-las, depois de tê-las conhecido. A relação de conhecimento é somente uma das muitas relações em que o homem pode entrar no mundo. Mas o idealismo é uma filosofia que atua desde o começo com a condicionalidade histórica de procurar um conhecimento indubitável, de iniciar-se numa teoria do conhecimento; por isso assenta como indiscutível um princípio que esteve valendo durante três séculos, e é que a única relação entre o homem e as coisas é a relação de conhecimento.

Tanto o idealismo quanto o realismo exagerados adotam, pois, um ponto de vista parcial e limitado no conjunto total do ser e da realidade. Esse ponto de vista parcial é o que devemos superar na metafísica atual, na ontologia atual; e por isso temos de nos colocar ingenuamente diante das diversas regiões do ser, e tentar fixar, com a maior precisão, as estruturas ônticas de cada uma dessas regiões.

De outra parte, este intento ou ensaio de determinar as estruturas ônticas, essas estruturas que chamamos categorias, tem outra conseqüência de uma importância fundamental. Quando tivermos visto quais são as categorias estruturais próprias de cada região da objetividade, então advertiremos que essas estruturas pertencem aos objetos mesmos, ao grupo dos objetos mesmos; que impõem suas características aos métodos que o homem, como sujeito cognoscente, empregar para tomar conhecimento desses objetos. E checaremos facilmente à conclusão de que cada região ontológica tem suas características ônticas próprias; e que se a inteligência humana, desejosa de conhecer os objetos dessa região, não tomar em conta a estrutura ôntica peculiar dessa região e aplicar a ela métodos que não lhe são próprios ou peculiares, porque são métodos tirados de outras regiões em que há outras estruturas distintas, então, daqui, desta aplicação de métodos inadequados às estruturas peculiares de uma região, nascerão forçosamente equívocos, falhas ou más interpretações, que conduzirão as ciências a erros crassos.

Assim, por exemplo, poder-se-ia mostrar que durante mais de um século permaneceu o estudo da biologia detido nas simples descrições ou enumeração daquilo que se vê e se toca, pelo fato de que, ao iniciar o trabalho explicativo, os biólogos pensavam que não podiam aplicar mais métodos que os próprios métodos da física. Porém como os métodos da física são métodos que estão adequados a uma determinada região ôntica, a uma determinada região do >ser, e se ajustam às estruturas dessa região, resulta que ao serem aplicados sem discernimento ao objeto da biologia, tropeçam com impossibilidades que não se puderam evitar até finais do século XIX, quando finalmente os biólogos perceberam que é necessário aplicar ao método da biologia métodos adequados às estruturas próprias desse setor ou pedaço da realidade.

Isto é o que significa a frase, tão freqüente na filosofia atual, das "categorias regionais". Os que forem leitores de livros atuais de filosofia terão visto, em Husserl sobretudo e em muitos outros filósofos, empregado o termo de "categorias regionais". O que isto significa é o que acabo de

dizer, ou seja: que cada uma das regiões em que a totalidade dos objetos pode dividir-se tem sua estrutura própria que não é mais do que a expressão, em palavras, da estrutura mesma dessa região ôntica. Pelo contrário, as categorias intelectuais ou categorias ontológicas são aquelas que não respondem à estrutura mesma do objeto que se trata de estudar, antes respondem à transformação que esse objeto sofre tão logo entra na tarefa específica do conhecimento científico.

180. Estrutura dos objetos reais.

Pois bem: se com essas prevenções iniciamos o estudo da primeira região que delimitamos no vasto campo da ontologia, verificamos que as coisas que chamamos coisas reais constituem um conjunto ao qual damos o nome de mundo; constituem um conjunto que é o mundo das coisas reais. Esse mundo das coisas reais tem uma estrutura ôntica. Qual é esta estrutura? O que de início encontramos nessa estrutura é, evidentemente, o ser. Esse mundo de coisas reais é um mundo que é. E, que significa aqui ser? Significa uma coisa muito simples, muito evidente, muito imediata: significa aquilo que "há" na minha vida. Está aí, na minha vida; tropeço com ele constantemente na minha vida; se fecho os olhos ao caminhar bato a cabeça no tronco de uma árvore. A árvore é, está aí, na minha vida. Existe. Nesse sentido, esse mundo das coisas reais possui essa primeira estrutura característica: ser. Possui o ser. Porém essa estrutura não será suficiente, nem de longe, para definir o conjunto das categorias ônticas deste mundo das coisas reais, visto que, além disto, este ser é um ser real. Que significa real? Vamos tomar aqui a palavra "real" no seu sentido estrito; seu sentido estrito é aquele que se deriva da voz latina res, que significa coisa. Este mundo de objetos, que é o mundo que é, que tem que ser, é, ademais, real. Seu ser é desse tipo especial que chamamos ser real. Quer dizer que não somente está aí, mas que está aí de um modo especial, à maneira como as coisas estão aí, como as res estão aí; independente do meu pensamento, perceba-as eu ou não; está como está esta coisa, essa outra coisa, aquela outra coisa, todas as coisas. Está com uma individualidade de presença, da qual, quando a percebo,

me aposso direta e imediatamente; com uma presença individual que é a que designamos com a palavra "real".

Temos, pois, duas categorias ou determinações dessa primeira esfera de objetos: o ser e a realidade. Podemos acrescentar outras duas, que são também categorias ônticas dessa região. Podemos acrescentar a duração. As coisas do mundo em que vivemos que são reais, que têm ser, e precisamente ser real, necessariamente são reais no tempo. Isto é, têm um ser que começa a ser, que está sendo e que deixa de ser; têm um ser inserido no tempo; é, pois, o estar no tempo um dos caracteres desse mundo que chamei de coisas reais. A duração limitada ou temporalidade é, pois, a terceira das estruturas ônticas desse mundo das coisas reais, entre as quais vivemos.

À temporalidade acrescenta-se a causalidade. Nesse ser real no tempo, nesse ser que começa, que dura, que termina, que se transforma sucessivamente no tempo, todas essas transformações sucessivas acontecem numa forma de seqüência pressupostamente inteligível que se chama causalidade.

A categoria de causalidade está, por assim dizer, a cavalo entre as categorias ônticas e as ontológicas. De um lado, expressa a sucessão das transformações dos entes reais no tempo. De outro lado, expressa já uma posição de possível conhecimento, por quanto manifesta que essa sucessão de transformações no tempo é inteligível, é redutível a leis, é cognoscível. Deste lado, a categoria de causalidade não é só ôntica, mas também ontológica.

Temos, pois, em conjunto, quatro categorias ônticas fundamentais nas quais se expressa a estrutura dessa primeira região da objetividade, que são: o ser, a realidade, a duração e a causalidade.

181. O físico e o psíquico.

Está terminado com isto tudo o que podemos dizer ontologicamente deste mundo das coisas reais? Não, não terminou, liste mundo dos objetos reais tem a particularidade ôntica de que não é um só mundo, mas pode encontrar-se nele, com suas quatro categorias estruturais e fundamentais, uma variedade e, ao mesmo tempo, uma superposição de camadas. Variedade,

porquanto podemos, dentro dessas quatro categorias estruturais, dividir os objetos deste mundo em dois grandes grupos: os objetos físicos e os objetos psíquicos. Os objetos físicos são; são reais; são reais no tempo e se sucedem em causalidade. Os objetos psíquicos também são; também são reais; também são reais no tempo e também obedecem a uma determinação no campo de nossa consciência. Todavia, existe entre eles uma diferença ôntica que percebemos intuitivamente. Em que consiste esta diferença de relação? Pois consiste simplesmente em que os objetos físicos são espaciais, enquanto que os objetos psíquicos não o são. Os objetos psíquicos não têm localização no espaço. Respondem estritamente às quatro categorias ônticas fundamentais, enquanto que os objetos físicos têm ademais uma localização no espaço. O espaço é, pois, uma categoria regional do físico dentro do real. Dentro do real, o físico se distingue do psíquico por uma categoria ôntica regional que é o espaço; e até mesmo dentro do espaço, as divisões que fizermos entre objetos químicos, objetos físicos, objetos biológicos.

Terá cada uma delas sua categoria regional ôntica. Assim, por exemplo, o objeto físico, além de estar no espaço, é mensurável; o objeto biológico, além de estar no espaço, não é mensurável, mas tem finalidade, algo intrínseca que rege seu desenvolvimento.

Atendendo somente às categorias ônticas estruturais de cada região, de cada sub-região, de cada sub-sub-região, até chegar, se se quiser, ao indivíduo, pode a ciência aplicar os métodos congruentes e convenientes para o conhecimento do grupo ontológico.

182. Mundo à mão.

Mas, além dessa divisão em sub-regiões, este mundo das coisas reais apresenta-nos camadas de profundidade. A primeira camada é aquela que chamaríamos o mundo "à mão". A palavra é esquisita. É um pouco esquisita; porém é talvez a maneira menos ruim de traduzir um termo forjado por Heidegger, que é das *zuhandene Welt*, ou "o mundo que está à mão". . O pastor; o empregado de Banco, o moço que passeia pela rua, o filósofo enquanto não é filósofo, nas horas do dia em que não é filósofo (que são a maioria), o matemático enquanto não é matemático, mas homem como todo mundo, os homens no mergulho de sua própria vida, vivem num mundo "à mão"; quer dizer, para eles o mundo, o primeiro aspecto deste mundo de objetos reais, é simplesmente uma enorme coleção de coisas que manejam, que têm "à mão", com as quais vão fazendo umas coisas ou outras: móveis, ruas, casas, passarinhos de papel, e até mesmo comendo-as. O' homem fundamentalmente é isto; é aquele que vive nesse mundo que está à mão. Ninguém pergunta por quê, ou que é isto, ou que é aquilo, enquanto está vivendo e manejando o mundo, é a relação vital, imediata, em que este mundo se nos oferece. Este mundo à mão constitui, pois, a primeira camada.

183. Mundo problemático.

Mas este mundo de coisas com as quais vivemos apresenta às vezes resistência aos nossos desejos. Eu vou caminhando pela rua e me choco com algo; eu como uma fruta no bosque e resulta que me faz mal, causa-me dor; e então esta resistência que o homem sente nesse mundo

cria ao homem problemas; então, o homem diz: o que é isto? Tão logo o homem pronuncia estas palavras: o que é isto? desaparece a primeira camada deste mundo, do mundo que maneja, e então já não são coisas que há, mas pontos d interrogação, problemas. Aparece outro mundo; esse mesmo de antes, o mesmo, porém agora já problemático, em que cada coisa se tornou um problema. O que é a árvore? O que é o fruto? O que é a pedra? O que é o ar? O que é a luz? Tudo se tornou um problema; e o homem então, nele, dá-se conta que procura aquilo que é cada uma dessas coisas, e cada uma dessas coisas apresenta agora duas faces: uma face. a de coisa no mundo "à mão"; mas outra face, a de isso que ela é, e que ainda não sei o que é, e que está oculta na coisa primária no mundo "à mão". Aí está a árvore; eu me refugio nela, eu como seus frutos. Porém agora me digo: O que é árvore? E então o ser da árvore, que não tenho e ando procurando, aparece-me como algo que está dentro da árvore; e eu tenho que ir lá, literalmente, a descobri-lo, como se as coisas do mundo à mão fossem outros tantos véus que, tão logo se faz a pergunta: que é? se levantassem, se descobrissem. E no fundo dessa descoberta está a essência.

Este segundo mundo de perguntas e de problemas poderíamos chamá-lo o mundo teórico, empregando a palavra no sentido contemplativo que tem em grego; ou poderíamos chamá-lo o mundo problemático, o mundo dos problemas; ou então o mundo proposto à pesquisa, ao pensamento.

184. Mundo científico.

Porém com esta segunda camada não termina tudo, antes uma vez que descobri que as coisas têm um ser, uma essência, interessa-me descobrir essa essência que as coisas têm. Esse ser, no sentido de essência, que descobri que têm, quisera eu conhecê-lo. Então vêm os esforços seculares do homem para conhecer. E a terceira camada é o mundo científico. Para o pastor no campo a árvore é uma coisa que maneja, com a qual trabalha, com a qual convive. Mas para o biólogo é outra coisa. A biologia conhece a essência. A botânica conhece a essência da árvore; a física, a essência de cada coisa, e assim temos a terceira camada, que é o mundo científico. Mundo de essências descobertas

depois que as coisas se tornaram problemas e que tais problemas foram resolvidos. Essas essências podem chegar a ser sensivelmente distintas do mundo manejável primitivo. Assim, por exemplo, do ponto de vista da física, este mundo, o mundo de que falamos, o mundo das coisas reais, temporais e causais, lesse mundo não é mais do que um sistema de números métricos; fórmulas matemáticas que expressam medidas e relações entre medidas. Nem mais, nem menos.

185. Estrutura dos objetos ideais.

Assim, pois, esta esfera das coisas reais vê-se que é complexa no sentido das camadas sucessivas. Nessa série das camadas do mundo das coisas reais passamos da coisa no mundo "à mão" ao problema, e do problema ao conceito da essência. Porém esse conceito já não é uma coisa no mundo das coisas reais; já a essência assim não é uma realidade; não está no tempo e não é mutável e perecível. Já ao chegar a esse fundo do mundo das coisas reais tropeçamos, sem solução de continuidade, com um dos elementos de que está constituído o outro mundo, o das coisas ideais. Porque as essências assim são coisas ideais; elas constituem como que a segunda esfera dos seres e dos objetos. Coisas reais são cada um dos cavalos; porém a essência "cavalo" já não é real; é um objeto ideal.

Chegamos, pois, ao segundo grande grupo, à segunda região, que é a região dos objetos ideais. Quais são estes objetos ideais? Pois principalmente são três os que conhecemos agora (pode ser que haja mais, porém a filosofia até hoje não pode comprovar mais do que estes três grupos de objetos ideais). Primeiro, as relações, as relações entre coisas. Se eu digo que duas coisas são iguais, a igualdade não é uma coisa, mas algo que não se parece nada com a coisa. É um objeto ideal. Se eu digo que duas coisas são semelhantes ou dessemelhantes, ou que uma é o dobro da outra, ou que é a metade da outra, o ser o dobro, a metade, ser semelhante ou ser dessemelhante, todas essas relações são objetos ideais. As coisas são cada uma aquilo que são; porém somente por comparação pode-se dizer metaforicamente que uma coisa é a metade da outra; pois ser não é metade de nada. De modo que, primeiro, temos as relações. Segundo, os objetos

matemáticos. Os objetos matemáticos também são ideais. O ponto, a linha, o círculo, os números, as raízes, os duplos, os triplos, os quádruplos, as razões, as proporções, os quadrados, os cubos, as diferenciais, as integrais; todos esses objetos matemáticos são também objetos ideais. E, por último, as essências são objetos ideais.

186. Ser.

Perguntemos agora: Qual é a estrutura ôntica, quais são as categorias ônticas dessa região que chamamos objetos reais? E temos que a primeira é comum a essa região com a anterior, e é o ser. Estes objetos são, têm ser. Que significa que têm ser? Pois significa que estão no meu mundo, estão aí; não no mundo das coisas reais; porém estão aí e eu saio a procurá-los, do mesmo modo que posso ir procurar um amigo pela rua. Ponho-me a procurá-las e as encontro. E quando as encontro, quando encontro um desses objetos, me encontro com um complexo e com os pensamentos que eu tenho desse objeto. Os pensamentos que eu tenho que ter acerca desse objeto não serão quaisquer uns ou caprichosos, antes serão aqueles que o objeto for. Eu, do círculo, não posso dizer o que quiser. Tenho que dizer que os pontos estão a igual distância do centro. Tenho que dizer que um hexágono regular inscrito dentro do círculo tem seus lados iguais ao raio. Não posso, pois, dizer o que quiser. Os objetos ideais são, e nesse sentido são independentes de mim. Não são fenômenos psíquicos, como veio acreditando meia história da filosofia até hoje. Não são fenômenos psíquicos nem são vivências. Necessitamos talvez vivências para apreendê-los, como o coxo necessita muletas para caminhar. Necessitaremos provavelmente vivências para ir a esses objetos ideais. Necessitaremos, entre outras vivências, símbolos: escrever numa lousa uma letra V e um risco, e debaixo o número três, que significa "raiz quadrada de três". Mas é esse o objeto ideal? Não, esse é o sinal com que eu designo esse objeto ideal. Necessitaremos talvez imagens para pensar nesses objetos ideais. Porém eles, pensados mediante essas imagens, são o termo mencionado, o representado pelas imagens, mas não as imagens mesmas. As imagens são vivências, mas o objeto ideal representado pelas imagens é distinto das imagens que o representam.

187. Intemporalidade.

Têm, pois, estes objetos ideais ser, do mesmo modo que os objetos reais; porém o ser desses objetos ideais não é a realidade; e não é a realidade, porque esses objetos ideais — e aqui vem seguidamente a categoria correspondente — são intemporais. Não nascem no tempo, nem perecem no tempo, nem se transformam ao longo do tempo. O triângulo é fora do tempo, de qualquer tempo. Não começa a ser um belo dia no sul da Itália, quando os Pitagóricos começam a pensar em geometria; não começa a ser então, mas quando então o descobriram os Pitagóricos, como Colombo descobriu a América. Descobriram o triângulo que não terminará de ser; mas se algum dia, por catástrofe miraculosa, deixasse de haver homens sobre a terra, deixaria de haver quem pensasse no triângulo, porém não deixaria de haver triângulo. Deixaria de haver quem pensasse nisso, porém nem por isso deixaria de haver triângulo. Da mesma forma, se se destruir a humanidade e venha a surgir outra nova humanidade, que tenha esquecido por completo a nossa própria história, ninguém neste mundo saberá sequer que existiu um homem chamado Péricles. E todavia, existiu.

Assim é que a intemporalidade é característica -destes objetos ideais, que não estão no tempo, nem começam a ser num momento, nem deixam de ser noutra momento, antes são fora do tempo. Não digamos eternamente porque é um conceito, o da eternidade, cheio de dificuldades. Digamos somente fora do tempo, intemporal.

188. Idealidade.

Chegamos à terceira categoria deste grupo, que é a idealidade. O que se entende por idealidade? Pois entendemos por idealidade o contrário de causalidade. Como se explica, ou melhor dizendo,] em que consistem as variações temporais das coisas no mundo dos objetos reais? Consistem em que se empurram e sucedem umas às outras; os fatos de consciência sucedem-se uns aos outros e a causalidade expressa, de um lado, o caráter ôntico dessa sucessão, e, de outra de suas fases, o caráter ontológico da inteligibilidade dessa sucessão. Mas os objetos ideais não se causam uns aos outros; o ponto não

causa a linha, a linha não causa o triângulo, nem o círculo causa a esfera, antes esses objetos ideais são uns com relação aos outros numa conexão que não é a causal, mas é a de implicar-se idealmente, como a conclusão está implicada na premissa de um silogismo. Essa implicação é aquilo que chamamos idealidade.

De maneira que para estudar os objetos matemáticos não serve para nada o conceito de causa; o que unicamente serve é intuir como cada objeto matemático é implicado ou implica outros objetos matemáticos na pureza de sua própria definição ideal. Isto é o que chamamos Idealidade, que se opõe à realidade. A realidade, que no começo nos resultou algo difícil de explicar e que expliquei dizendo que era a presença individual, a realidade está intimamente enlaçada com a causalidade. Porém aqui, onde não há causalidade, a conexão entre os indivíduos deste grupo de objetos ideais é uma conexão ideal.

Por isso chamamos àqueles reais, e a estes ideais, porque tínhamos tomado para designá-los aquela categoria ôntica típica da região. Na região anterior era típica a categoria de presença individual., causai, efetiva, no pleno sentido da palavra "efetiva", e por isso os chamávamos objetos reais, de res, coisa. E a estes, tomando também a categoria mais típica e própria da região, temos que chamá-los objetos ideais, porque nesta região a terceira categoria deles, a idealidade, é propriamente a mais característica.

Antes de prosseguir no estudo e exame ôntico das outras duas esferas ou regiões da objetividade, convém uns minutos de detenção sobre um problema que nesse momento se apresenta.

189. A unidade do ser.

Um certo número de filósofos censura gravemente esse tipo de ontologia que está em formação na filosofia atual. Está inacabado. É o conjunto dos problemas em que trabalham atualmente os filósofos. E censuram esta tentativa e a própria idéia de "categorias regionais" e de estruturas regionais do ser". Censuram-na acusando-a de que divide e parte em dois, ou em três, ou em quatro, a fundamental unidade do ser. Dizem: essa ontologia é uma ontologia dualista ou pluralista; toma o ser e o parte em dois; de um lado, as que se chamam coisas reais, e de outro lado os objetos ideais. Porém isto não é assim, tem que haver uma unidade do ser.

Esta censura é completamente injusta; esta crítica é completamente infundada. Os que isto dizem, não têm a menor razão e, sobretudo, não se inteiraram daquilo que a novíssima ontologia se propõe e pretende. Como se pode dizer que nossa ontologia destrói a unidade do ser, quando, pelo contrário, acabamos de ver que a primeira coisa que fizemos, ao enumerar as categorias estruturais e ônticas de cada uma dessas duas regiões, foi começar pela mesma, o ser? De modo que encontramos a mesma categoria, o ser, como primeira categoria de objetos ideais. Aquilo que distingue uns de outros não é, pois, que uns sejam e os outros não sejam; os dois são; aí está a unidade do ser. Porém uns são reais e outros são ideais.

Ou por acaso pretendem estes filósofos monistas ou identificistas que não haja mais do que um só modo de ser? Mas então tornaria-mos a recair infalivelmente em todas as complicações e contradições do ultra-realismo e do ultra-idealismo. Porque a única unidade não pode ser uma unidade de identidade, antes tem que ser uma unidade de analogia, de conexão, de compenetração, que permita a diversidade; porque o ser é, porém é ao mesmo tempo diverso.

Mas não somente vimos que na nossa enumeração das categorias, nas duas regiões, a primeira das categorias, em ambas regiões, foi o ser, senão ademais, vimos que nossa chegada à região dos objetos ideais se deu porque a ela nos levou o aprofundamento na camada dos objetos reais. Quando descrevemos as camadas sucessivas do mundo dos objetos reais, passamos das coisas com que vivemos e manejamos, que temos à mão, a torná-las problemas: o que é isto? O problema era o anúncio de que havia uma essência por descobrir lá dentro. A ciência vem depois descobrir essa essência, e isto que a ciência adquiriu, o que é? Pois isto é objeto ideal. Fomos conduzidos à segunda região pela simples penetração na profundidade dentro da primeira, ao término da qual e sem solução de continuidade, nos encontramos já na segunda. Isto quer dizer que entre as duas regiões há uma homogeneidade. Esse algo que já haviam visto Aristóteles e os escolásticos quando falavam do "ente"; que o termo "ser" não é como um gênero que tenha espécies, senão que cada uma das espécies do ser está incluída no ser, não como a espécie no gênero, mas por analogia entitativa.

O único momento um pouco difícil, ou dramático, vai ser quando chegemos aos valores, a essa região ontológica que chamamos valores. Porque aí vamos tropeçar com uma estrutura ôntica tão particular, que é a estrutura ôntica em que a categoria de ser não se dá. Os valores não são. De modo que essa categoria estrutural do ser, que é a primeira que enumeramos para os objetos reais e para os objetos ideais, vamos ter que negá-la aos valores, sem que isso queira dizer, como talvez presumam os monistas ou identidistas, que tais valores se reduzem ao "não-ser".

22. ONTOLOGIA DOS VALORES

Lição XXII

190. O NÃO-SER DOS VALORES. — 191. OBJETIVIDADE DOS VALORES. — 192. A QUALIDADE. — 193. — A POLARIDADE. — 194. A HIERARQUIA. — 195. CLASSIFICAÇÃO DOS VALORES.

Na lição anterior tivemos ensejo de assinalar e descrever com certo discernimento as categorias regionais ônticas da esfera das coisas reais e da esfera dos objetos ideais. Verificamos que essas categorias ônticas dessas duas esferas da objetividade têm alguns elementos comuns: têm de comum, pelo menos, a categoria do ser. Tanto as coisas reais quanto os objetos ideais, são. Depois encontramos diferenças estruturais em cada uma dessas duas regiões. O ser das coisas é um ser real, quer dizer, temporal e causal; enquanto ao ser dos objetos ideais chamávamo-lo ideal porque não é temporal nem causal.

190. O não-ser dos valores.

Terminávamos a lição anterior anunciando que na atual íamos nos ocupar de outra esfera ontológica, que já assinalávamos na primeira destas lições sobre ontologia, e que é a esfera dos valores. Constatávamos que na nossa vida há coisas reais, há objetos ideais e há também valores. Pois bem; em que sentido há tudo isto? Em que sentido há coisas reais, objetos ideais e valores? Há em minha vida, em nossa vida, as coisas reais e objetos ideais no sentido de ser. Agora, porém, devemos perguntar-nos em que sentido há valores em nossa vida.

Se retornamos à consideração existencial primária que nos serviu de ponto de partida, ou seja nós vivendo, verificamos que as coisas de que se compõe o mundo, no qual estamos, não são indiferentes, antes essas coisas têm todas elas um acento peculiar que as faz. ser melhores ou piores, boas ou más, belas ou feias, santas ou, profanas. Por conseguinte, o

mundo no qual estamos não é indiferente. A não-indiferença do mundo e de cada uma das coisas que constituem o mundo em que consiste? Consiste em que não há coisa alguma diante da qual não adotemos uma posição positiva ou negativa, uma posição de preferência. Por conseguinte, objetivamente visto, visto do lado do objeto, não há coisa alguma que não tenha um valor. Umas serão boas, outras más, umas úteis, outras prejudiciais; porém nenhuma absolutamente indiferente.

Pois bem; quando de uma coisa enunciamos que é boa, má, bela, feia, santa ou profana, que é que enunciamos dela? A filosofia atual emprega muitas vezes a distinção entre juízos de existência e juízos de valor; é esta uma distinção freqüente na filosofia, e assim os juízos de existência serão aqueles juízos que enunciam de uma coisa aquilo que essa coisa é, enunciam propriedades, atributos, predicados dessa coisa, que pertencem ao ser dela, tanto do ponto de vista da existência dela como ente, como do ponto de vista da essência que a define. Em frente a estes juízos de existência, a filosofia contemporânea põe ou contrapõe os juízos de valor. Os juízos de valor enunciam acerca de uma coisa algo que não acrescenta nem tira nada do cabedal existencial e essencial da coisa. Enunciam algo que não se confunde nem com o ser enquanto existência nem com o ser enquanto essência de coisa. Se dizemos, por exemplo, que uma ação é justa ou ' injusta, o significado por nós no termo justo ou injusto não se refere à realidade da ação, nem enquanto efetiva e existencial, nem quanto aos elementos que integram sua essência.

Então daqui puderam tirar-se duas conseqüências. A primeira conseqüência é a seguinte: os valores não são coisas nem elementos das coisas. E dessa conseqüência primeira tirou-se esta outra segunda conseqüência: dado que os valores não são coisas nem elementos das coisas, então os valores são impressões subjetivas de agrado ou desagrado que as coisas nos produzem e que nós projetamos sobre as coisas. Recorreu-se então ao mecanismo da projeção sentimental; recorreu-se ao mecanismo de uma objetivação e se disse: essas impressões gratas ou ingratas que as coisas nos produzem, nós as tiramos do nosso eu subjetivo e as projetamos e

objetivamos nas coisas mesmas e dizemos que as coisas mesmas são boas ou más, ou santas ou profanas.

Mas se considerarmos atentamente esta conseqüência que se extraiu, teremos que chegar à conclusão de que é errônea, de que não é verdadeira. Supõe esta teoria que os valores são impressões subjetivas de agrado ou de desagrado; porém esta teoria não percebe que o agrado ou desagrado subjetivo não é de fato nem pode ser de direito jamais critério do valor. O critério do valor não consiste no agrado ou desagrado que nos produzam as coisas, mas em algo completa mente distinto; porque uma coisa pode produzir-nos agrado, e, não obstante, ser para nós considerada como má, e pode produzir-nos de sagrado e ser por nós considerada como boa. Nem outro é o sentido contido dentro do conceito do pecado. O pecado é grato, mas mau. Nem outro é o sentido contido no conceito do "caminho íngreme dá virtude". A virtude é difícil de praticar, desagradável de praticar e, não obstante, reputamo-la boa. Como diz o poeta latino: *Video meliora proboque, deteriora sequor*: "Vejo o melhor e o aprovo, e pratico o pior." por conseguinte, a série das impressões subjetivas de agrado ou desagrado não coincide, nem de fato nem de direito, com as determinações objetivas do valor e do não-valor. Este argumento me parece decisivo. Mas se fosse pouco, poderiam acrescentar-se alguns mais; dentre outros, o seguinte: acerca dos valores, há discussão possível; acerca do agrado ou desagrado subjetivo não há discussão possível. Se eu digo que este quadro me é desagradável e doloroso, ninguém pode negá-lo, já que ninguém pode comprovar que o sentimento subjetivo que o quadro me produz é como eu digo ou não, pois enuncio algo cuja existência na realidade é íntima e subjetiva no meu eu. Se eu afirmo, porém, que o quadro é belo ou feio, disso se discute, e se discute do mesmo modo que se discute acerca de uma tese científica, e os homens podem chegar a convencer-se uns aos outros de que o quadro é belo ou feio, não certamente por razões ou argumentos como nas teses científicas, mas por exibição dos valores. Não se pode demonstrar para ninguém que o quadro é belo, como se demonstra que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos; porém pode-se-lhe mostrar a beleza; pode-se-

lhe descortinar o véu que cobre para ele a intuição da beleza; pode-se-lhe fazer ver a beleza que ele não viu, assinalando-lha, dizendo-lhe: "veja, olhe", que é a única maneira de fazer quando se trata destes objetos.

191. Objetividade dos valores.

Por conseguinte, dos valores pode-se discutir, e se se pode discutir dos valores é porque na base da discussão está a convicção profunda de que são objetivos, de que estão aí e de que não são simplesmente o resíduo de agrado ou desagrado, de prazer ou de dor, que fica na minha alma depois da contemplação do objeto.

De outra parte, poderíamos acrescentar que os valores se descobrem. Descubrem-se como se descobrem as verdades científicas. Durante um certo tempo o valor não é conhecido como tal valor, até que chega na história um homem ou um grupo de homens que de repente têm a possibilidade de intuí-lo, e então o descobrem, no "sentido pleno da palavra "descobrir". E aí está. Mas então não aparece diante deles como algo que antes não era e agora é, mas como algo que antes não era intuído e agora é intuído.

De modo que a dedução ou consequência que contra a objetividade dos valores se extrai do fato de não serem os valores coisas, é um? consequência excessiva; porque pelo fato de os valores não serem coisas, não estamos autorizados a dizer que sejam impressões puramente subjetivas da dor ou do prazer. Isto, porém, nos apresenta uma dificuldade profunda.

De um lado, vimos que, como quer que os juízos de valor se distinguem dos juízos de existência, porque os juízos de valor não enunciam nada acerca do ser, resulta que os valores não são coisas. Mas acabamos de ver, de outra parte, que os valores também não são impressões subjetivas. Isto parece contraditório. Parece que há uma disjuntiva férrea que nos obriga a optar entre coisas ou impressões subjetivas. Parece como se estivéssemos obrigados a dizer: ou os valores são coisas, ou os valores são impressões subjetivas. E resulta que não podemos dizer nem fazer nenhuma dessas duas afirmações.

Não podemos afirmar que são coisas, porque não o são, nem podemos afirmar que sejam impressões subjetivas, porque também não o são. Então dir-se-ia que teria chegado nossa ontologia dos valores a um beco sem saída. Porém não há tal beco sem saída. O que há é que esta mesma dificuldade, este mesmo muro em que parece que tropeçamos, nos oferece a solução do problema. A disjuntiva é falsa. Não nos podem obrigar a optar entre ser coisa e ser impressões subjetivas, porque existe um escape, uma saída, que é neste caso a autêntica forma de realidade que têm os valores: os valores não são nem coisas nem impressões subjetivas, porque os valores não são, porque os valores não têm essa categoria própria dos objetos reais e dos objetos ideais, essa primeira categoria de ser. Os valores não são, e como quer que não são, não há possibilidade de que tenha alguma validade o dilema entre ser coisas ou ser impressões. Nem coisas nem impressões. As coisas são, as impressões também são. Porém os valores não são. E então, que é isso tão esquisito de que os valores não são? Que quer dizer este não-ser? É um não-ser que é algo, é um não-ser muito estranho.

Pois bem; para esta variedade ontológica dos valores, que consiste em que não-são, descobriu a meados do século passado o filósofo alemão Lotze a palavra exata, o termo exato: os valores não-são, mas valem. Uma coisa é valor e outra coisa é ser. Quando dizemos de algo que vale, não dizemos nada do seu ser, mas dizemos que não é indiferente. A não-indiferença constitui esta variedade ontológica que contrapõe o valor ao ser. A não-indiferença é a essência do valer. O valer, pois, é agora a primeira categoria desse novo mundo de objetos que delimitamos sob o nome de valores. Os valores não têm, pois, a categoria do ser, mas a categoria do valer, e acabamos de dizer aquilo que é o valer.

O valer é não ser diferente. A não-indiferença constitui o valer, e ao mesmo tempo podemos precisar algo melhor esta categoria: a coisa que vale não é por isso nem mais nem menos do que a coisa que não vale. A coisa que vale é algo que tem valor; o ter valor é o que constitui o valer; valer significa ter valor, e ter valor não é ter uma realidade entitativa a mais ou a menos, mas simplesmente não ser

indiferente, ter esse valor. E então percebemos que o valor pertence essencialmente ao grupo ontológico que Husserl, seguindo nisso ao psicólogo Stumpf, chama objetos não independentes ou, dito em outros termos, que não têm por si mesmos substantividade, que não são, mas que aderem a outro objeto. Assim, por exemplo, — psicologicamente, não logicamente — o espaço e a cor não são independentes um do outro; não podemos representar o espaço sem cor nem a cor sem espaço. Eis aqui um exemplo de objetos que necessariamente estão aderidos um ao outro. Pois bem: ontologicamente podemos separar o espaço e a cor; porém o valor e a coisa que tem valor não os podemos separar ontologicamente, e isto é o característico: que o valor não é um ente, mas é sempre algo que adere à coisa e, por conseguinte, é o que chamamos vulgarmente uma qualidade. O valor é uma qualidade. Chegamos com isto à segunda categoria desta esfera. Os valores têm a primeira categoria de valer em lugar de ser, e a segunda categoria da qualidade pura.

192. A qualidade.

Vamos examinar esta segunda categoria, a qualidade. É uma qualidade irreal, ou seja, que não é real. Uma qualidade irreal, por quê? Porque não é coisa. Uma qualidade irreal é uma qualidade tal que se eu a imagino artificialmente, à parte do objeto que a possui, não posso senão considerá-la irreal. Se eu me represento o verde à parte da lâmpada, posso considerar a "verdosidade" como algo real, porque tem todos os caracteres da realidade. Quais são estes caracteres da realidade? Descrevemo-los na lição anterior: têm ser, têm espacialidade, têm temporalidade e causalidade. Porém se eu separo a beleza daquilo que é belo, a beleza carece de ser; a beleza não é; não há algo entitativamente existente, ainda que seja idealmente, que seja a beleza, antes sempre beleza é qualidade de uma coisa. Por conseguinte, examinando as relações entre a coisa que tem valor e o valor tido pela coisa, chegamos à conclusão de que a qualidade valiosa — q valor — é irreal no sentido de que não é uma res, uma coisa.

Mas não basta com isto, porque, como conhecemos outra esfera de objetos que são os objetos ideais, poderíamos

sentir-nos tentados a tirar daqui, em conclusão, que se o valor não é uma qualidade real, talvez seja uma qualidade ideal. Mas também não é uma qualidade ideal. Porque, que é o ideal? Definimo-lo numa lição anterior. Assim como o real é aquilo que tem causa e produz efeitos, disséramos que o ideal é aquilo que tem fundamento e conseqüências. O triângulo, o círculo, o número 3, qualquer objeto matemático, as relações, são ideais; o que quer dizer que seu modo de conexão não é o modo de conexão por causa é efeito, mas o mundo de conexão por fundamento e conseqüência, como, por exemplo, no silogismo, e por isso estão fora do tempo e do espaço, porque os fundamentos de conexão entre os elementos de um conjunto ideal não se sucedem uns aos outros no tempo por "causação", mas estão conexos fora do tempo por implicação de fundamento e conseqüência. E então se os valores fossem o fundamento da "valiosidade" da coisa, eu poderia demonstrar a beleza, demonstrar a bondade, demonstrar os valores mesmos, como posso demonstrar a propriedade dos números ou posso demonstrar as propriedades das figuras, as relações puras, as essências puras. Mas eis aqui que os valores não se podem demonstrar, mas a única coisa que se pode fazer é mostrá-los. Logo os valores não têm idealidade no sentido que demos nós a essa palavra. Não a têm, e não são, pois, qualidades nem reais nem ideais. Por isso, a única maneira de designá-los é uma maneira negativa, e dizer que são qualidades irreais, não reais. Porém não devemos chamá-los ideais, porque então os intuiríamos no conjunto das estruturas do ser ideal e os faríamos cair sob as leis rígidas da demonstração.

Com isto não fica ainda perfeitamente determinada a estrutura ontológica dos valores, porque, embora já saibamos que são valentes e não entes, e que são qualidades irreais, ainda devemos declarar mais algumas coisas. São, por exemplo, estranhos por completo à quantidade, e sendo estranhos à quantidade, são também estranhos — como já o indicamos de passagem — ao tempo e ao espaço.

Quando uma coisa é valiosa, quando um quadro é belo, ou um ato é justo ou generoso, assim é independentemente do tempo, do espaço e do número. Não se pode dizer que um

quadro seja tantas vezes belo. Não há maneira de contar, de dividir a beleza em unidades. Não se pode dizer que um quadro começa a ser belo, que esteja sendo belo num momento e depois deixe de ser belo. Não se pode dizer que um quadro seja belo aqui e feio lá. De modo que os valores são independentes do número, independentes do tempo e independentes do espaço.

Além disso, os valores são absolutos. Se não fossem absolutos os valores, que seriam? Teriam que ser relativos. E, que significa ser relativo? Significa ser valor para uns indivíduos mas não para outros; para umas épocas históricas, mas não para outras. Mas isto não pode acontecer com os valores, porque vimos que os valores são alheios ao tempo, ao espaço e ao número. Se houvesse valores que fossem valores para uns mas não para outros, seriam dependentes desses uns para os quais são valores e não dependentes daqueles outros; quer dizer, estariam em relação ao tempo, e não o podem estar. Se dizemos que pode haver valores que o são para uma época histórica mas não para outra, também estariam em dependência de tempo e de espaço, e não o podem estar. Mas exclamará alguém: Isso não se pode dizer, já que há ações que foram consideradas como justas e logo mais, na história, foram consideradas como injustas; que há quadros ou objetos naturais que foram considerados como belos e logo mais, na história, foram considerados como feios, ou vice-versa: em suma, que não há unanimidade na história e no tempo sucessivo, nem no espaço, nem nos homens ao intuírem os valores. Mas isto não é uma objeção. Note-se bem que esta não é uma objeção; é o mesmo que se dissesse que antes de Pitágoras o teorema de Pitágoras não era verdade, ou que antes de Newton a lei da gravitação não existia. Não têm sentido estas suposições relativistas, porque a única coisa que pode ter e tem um sentido é dizer que a lei da gravitação não foi conhecida pelo homem até Newton; mas não que a lei da gravitação dependa na sua realidade ôntica do tempo em que foi descoberta. Pois é exatamente o mesmo. Os homens podem intuir tais valores ou não intuí-los, ser cegos ou clarividentes para eles; mas o fato de que exista uma relatividade "histórica" no homem e nos seus atos de percepção e de intuição de valores, não nos

autoriza de modo algum a trasladar esta relatividade histórica do homem aos valores e dizer que porque o homem é relativo, relativamente histórico, sejam assim também os valores. O que se passa é que há épocas que não têm possibilidades de perceber certos valores; mas quando as épocas seguintes chegam a perceber tais valores, isto não quer dizer que de pronto ao perceberem-nos os criam, mas que estavam aí, de um modo que não vou agora definir, e que esses valores que estavam aí são, num momento da história, percebidos ou intuídos por essas épocas históricas e por esses homens descobridores de valores. Tudo isto encontramos nas duas primeiras categorias dessa esfera axiológica, dessa esfera estimativa, a saber: que os valores não são entes, mas valentes. Que os valores são qualidades de coisas, qualidades irreais, qualidades alheias à quantidade, ao tempo, ao número, ao espaço, e absolutas.

193. A polaridade.

Ainda nos resta, porém, a terceira categoria importantíssima nesta esfera ontológica. Se analisamos a não-indiferença em que consiste o valor, deparamos com isto: que uma análise daquilo que significa não ser indiferente nos revela que a não-indiferença implica sempre um ponto de indiferença e que isso que não é indiferente se afasta mais ou menos desse ponto de indiferença. Por conseguinte, toda não-indiferença implica estruturalmente, de um modo necessário, a polaridade. Porque sempre existem duas possibilidades de afastar-se do ponto de indiferença. Se ao ponto de indiferença o chamamos simbolicamente "0" (zero), a não-indiferença terá que consistir, necessariamente, por lei de sua estrutura essencial, num afastamento do zero, positivo ou negativo. Isto quer dizer que na entranha mesma do valer está contido que os valores teimam polaridade: um pólo positivo e um pólo negativo. Todo valor tem seu contra-valor. Ao valor conveniente contrapõe-se o valor inconveniente (contra-valor); a bom contrapõe-se mal, a generoso contrapõe-se mesquinho, a belo contrapõe-se feio; a sublime contrapõe-se ridículo; a santo contrapõe-se profano. Não há, não pode haver um só valor que seja só. mas todo valor tem seu contra-valor negativo ou positivo. E

essa polaridade constitui a terceira categoria dessa esfera ontológica; e essa terceira categoria, que chamamos polaridade, está fundada e enraizada na essência mesma do valer, que é a não-indiferença; porque toda não-indiferença pode sê-lo por afastar-se, positiva ou negativamente, do ponto de indiferença.

Agora se compreenderá a íntima relação que existe entre os valores e os sentimentos, e por que os psicólogos, faz trinta ou quarenta anos, quando começou a estruturar-se a teoria dos valores, propenderam á dizer que os valores não tinham nenhuma entidade própria, não eram coisas, mas impressões subjetivas. É porque confundiram os valores com os sentimentos. Por que confundiram os valores com os sentimentos? Porque dentre os fenômenos psíquicos os sentimentos são os únicos que têm como os valores esta característica da polaridade. Uma, que é positiva, e outra, que é negativa. Porém há dois tipos de polaridade: a polaridade dos sentimentos, a polaridade psicológica, e a polaridade dos valores ou axiológica. E em que se diferenciam estes dois tipos de polaridades? Em que a polaridade dos sentimentos, por força subjetiva, é uma polaridade infundada; não digo logicamente infundada, mas infundada, "illogicamente". Enquanto que a polaridade dos valores é uma polaridade fundada, porque os valores expressam qualidades irreais, mas objetivas, das coisas mesmas, qualidades das coisas mesmas; ao contrário. os sentimentos o que fazem é representar vivências internas da alma, cuja polaridade está causalmente fundada. Mas toda fundamentação causai é, ao menos parcialmente, uma fundamentação ininteligível; tropeça com um fundo de inteligibilidade de fundamento. Esta é a razão pela qual os psicólogos puderam confundir os sentimentos com os valores. Tinham isto de comum: a polaridade.

194. A hierarquia.

Chegamos com isto à quarta categoria dessa esfera ontológica dos valores, e esta quarta categoria é a hierarquia. Os valores têm hierarquia. Que quer dizer isto? Há uma multiplicidade de valores, Já citei uma multidão deles. Estes valores múltiplos são todos eles valores, ou seja, modos do valer, como as coisas são modos de ser.

Mas" os modos 'do valer são modos da não-indiferença. Ora, o não ser indiferente é uma propriedade que em todo momento e em todo instante, sem faltar um pinga, tem que ter o valor. Logo a têm que ter também os valores nas suas relações múltiplas. E essa não-indiferença dos valores nas suas relações múltiplas, uns com respeito aos outros, é o fundamento de sua hierarquia. Compreender-se-á muito melhor esta categoria ontológica do valor, que chamo hierarquia, quando fizermos rapidamente uma classificação dos valores.

Vamos fazer, pois, uma classificação dos valores. O problema é difícil e não vou entrar a expor as dificuldades, porque nos levaria muito longe.

O problema de classificar os valores foi estudado por quase todos os filósofos contemporâneos que se ocuparam do valor.

195. Classificação dos valores.

Vamos tomar provisoriamente uma classificação que anda por aí e que é provavelmente a menos incorreta, a mais aceitável de todas, que é a classificação de Scheler no seu livro **O formalismo na ética e a ética material dos valores**. Segundo esta classificação, poder-se-iam agrupar os valores nos seguintes grupos ou classes: primeiro, valores úteis; por exemplo, adequado, inadequado, conveniente, inconveniente. Depois, valores vitais; como, por exemplo, forte, fraco. Valores lógicos, como verdade, falsidade. Valores estéticos, como belo, feio sublime, ridículo. Valores éticos, como justo, injusto, misericordioso, desapiadado. E, por último, valores religiosos, como santo, profano.

Pois bem; entre essas classes ou grupos de valores existe uma hierarquia. Que quer dizer esta hierarquia? Quer dizer que os valores religiosos afirmam-se superiores aos valores éticos; que os valores éticos, afirmam-se superiores aos valores estéticos; que os valores estéticos afirmam-se superiores aos lógicos, e que estes por sua vez se afirmam superiores aos vitais, e estes por sua vez superiores aos úteis. E este afirmar-se superior, que quer dizer? Pois quer dizer o seguinte, nada mais que o seguinte: que se esquematicamente assinalarmos um ponto com o zero para

designar o ponto de indiferença, os valores, seguindo sua polaridade, agrupar-se-iam à direita ou à esquerda deste ponto em valores positivos ou valores negativos e a maior ou menor distância do zero. Uns valores, os úteis, se afastarão se desviarão pouco do ponto de indiferença; estarão próximos do ponto de indiferença. Outros valores, o grupo seguinte, os vitais, se afastarão algo mais do ponto de indiferença. Quer dizer, que postos a escolher entre sacrificar um valor útil ou sacrificar um valor vital, sacrificaremos com mais gosto o valor útil que o valor vital, porque a distância em que se acham os valores úteis é mais próxima do ponto de indiferença. Menos nos importa jogar pela janela um saco de batatinhas que sacrificar um valor vital, por exemplo, um gesto bizarro. Mas estes valores vitais, por sua vez importam-nos menos que os valores intelectuais. Quer dizer, que os valores intelectuais se afastam mais do ponto de indiferença e são ainda menos indiferentes que os valores vitais, e assim sucessivamente.

Se nós tivermos que optar entre salvar a vida de uma criança, que é uma pessoa, e, portanto, contém valores morais supremos, ou deixar que se queime um quadro, preferiremos que se queime o quadro. Haverá quem não tenha a intuição dos valores estéticos e então preferirá salvar um livro de uma biblioteca antes do que um quadro. Isto é o que quer dizer a hierarquia dos valores.

No ápice das hierarquias coloca Scheler os valores religiosos. Que quer dizer isto? Pois quer dizer que para quem não seja cego aos valores religiosos (coisa que pode acontecer), para quem tenha a intuição dos valores religiosos estes têm hierarquia superior a todos os demais. Desta maneira chegamos a esta última categoria estrutural ontológica da esfera dos valores: a hierarquia,

E agora, para terminar vão duas observações de relativa importância para dar por terminada esta caminhada pela esfera dos valores.

A primeira observação é a seguinte: um estudo detido, pormenorizado, profundo, de cada um destes grupos de valores que vimos na classificação pode e deve servir de base — ainda que isto não o percebam os escritores cientistas — a um grupo ou a uma ciência correspondente a

cada um desses grupos. De modo que, por exemplo, a teoria pura dos valores úteis constitui o fundamento da economia, saibam-no ou não os economistas. Se os economistas percebessem isto e estudassem a axiologia antes de começarem propriamente sua ciência econômica, e esclarecessem seus conceitos do valor útil, então veríamos quanto melhor fariam a ciência econômica.

Depois vêm os valores vitais. Pois bem; de que achamos falta, desde tantos anos, na ciência contemporânea, senão de um esclarecimento exato dos valores vitais que permitiria introduzir pela primeira vez método e clareza científica num grande número de problemas que andam dispersos por diferentes disciplinas e que não se sabe como tratar? Somente alguns espíritos curiosos e raros deles trataram. Por exemplo: a moda, a indumentária, a vestimenta, as formas de vida, as formas do trato social, os jogos, os esportes, as cerimônias sociais etc. Todas essas coisas têm que ter sua essência, sua regularidade própria, e, não obstante, hoje, ou não estão estudadas em absoluto ou estão em livros curiosos ou estranhos como alguns ensaios de Simmel ou em notas ao pé das páginas. E, não obstante, constituem todo um sistema de conceitos cuja base está num estudo detido dos puros valores vitais.

O resto é bem evidente. É bem evidente que o estudo detido dos valores lógicos serve de base à lógica. É evidente também que o estudo detido daquilo que são os valores estéticos serve de base à estética. É evidente também que o estudo dos valores morais serve de base à ética. E disto não há queixa, porque, efetivamente, na filosofia contemporânea a lógica, a estética e a ética têm fundamento numa prévia teoria desses valores.

Do mesmo modo a filosofia da religião não pode fundar-se senão num estudo cuidadoso, detido, dos valores religiosos. E hoje começa a haver também na literatura filosófica contemporânea uma filosofia da religião fundada na base de um prévio estudo dos valores religiosos. E jcosso citar um nome tanto mais grato quanto está por suas crenças religiosas muito próximo de nós — Gründler — que escreveu um ensaio sobre Filosofia da religião sobre a base feno-ontológica, quer dizer, sobre um estudo dos valores religiosos. Esta é a primeira observação.

A segunda observação enlaça-se com o que dizíamos na lição anterior refutando energicamente àqueles que acusam a ontologia contemporânea de partir em dois ou em três a unidade do ser. Relembre-se que tivemos de prestar atenção a essas críticas, segundo as quais distinguir o ser em ser real, ser ideal etc, é renunciar à unidade do ser. Relembre-se o que tivemos que responder àquelas críticas. Tivemos que fazer ver àqueles críticos que na série das categorias do ser real a primeira era o ser; e na série das categorias do ideal, a primeira era também o ser, e que, portanto, essa distinção ou divisão não atingia a raiz ontológica do ser, mas suas diversas modalidades. Agora deparamos com essa mesma crítica quando chegamos ao campo dos valores; porque nos dizem: vocês dividem aquilo que há em duas esferas incomunicadas: as coisas que são e os valores que vocês chegam a dizer que não são, mas que valem. Porém é ingênua esta crítica e pode dar-se por respondida. Precisamente porque os valores não são é que não atentam nem menoscabem em nada a unidade do ser. Dado que não são, mas que valem, que são qualidades necessariamente de coisas, estão necessariamente aderidos às coisas. Representam aquilo que na realidade há de valer. Não somente não se menoscaba nem se parte em dois a realidade mesma, antes, ao contrário, integra-se a realidade; dá-se à realidade isso: valer. Em troca, não a diminui nem a divide. Precisamente porque os valores não são entes, antes qualidades de entes, sua homogênea união com a unidade total do ser não pode ser posta em dúvida por ninguém. Teria que ser posta em dúvida se nós quiséssemos dar aos valores uma existência, um ser próprio, distinto do outro ser. Porém não fazemos tal, antes, ao contrário, consideramos que os valores não são, mas representam simples qualidades valiosas, qualidades valiosas; de quê? Pois das coisas mesmas. Aí está a fusão completa, a união perfeita com todo o restante da realidade.

Aliás, este problema da unidade do real é um problema ao qual ainda não posso dar uma resposta plenamente satisfatória, por uma razão: porque ainda nos resta o último objeto. Resta-nos por estudar o último objeto daqueles em que dividimos a ontologia, e este último objeto,

precisamente é aquele que tem no seu seio a raiz da unidade do ser. Resta-nos por estudar a vida como objeto metafísico, como recipiente em que há tudo isso que enumeramos: as coisas reais, os objetos ideais, e os valores. Resta-nos ainda a vida como o recipiente metafísico, como o estar no mundo. É essa unidade ou objeto metafísico, que é a vida, que estudaremos na próxima lição; e nela, então, encontraremos a raiz mais profunda dessa unidade do ser.

23. ONTOLOGIAS DA VIDA

Lição XXIII

ONTOLOGIA DA VIDA

196. A TOTALIDADE DA EXISTÊNCIA NA VIDA. — 197. ESTRUTURA ÔNTICA DA VIDA. — 198. CARACTERES DA VIDA. — 199. VIDA E TEMPO. — 200. A ANGÚSTIA E O NADA. — 201. O PROBLEMA DA MORTE. — 202. O PROBLEMA DE DEUS.

196. A totalidade da existência na vida.

Ao terminar esta excursão que empreendemos pelo campo da ontologia, chegamos ao momento em que, após ter estudado a estrutura ôntica dos objetos reais e irrealis e a dos valores, nos encontrávamos defronte a um quarto e último problema ontológico: o da raiz mesma em que todos

esses objetos revelam sua existência, sua entidade; encontrávamo-nos com a vida mesma, na qual "há" essas coisas reais, esses objetos ideais e esses valores.

Já podemos prever que os problemas ontológicos que há de nos apresentar a vida como objeto metafísico têm que ser problemas de aspectos muito distintos daqueles que nos apresentam essas esferas da ontologia que anteriormente percorremos.

Em nossa vida "há" coisas reais, objetos ideais e valores. Cada uma dessas esferas ontológicas tem sua própria estrutura; e podemos nos perguntar: que significa isso que eu exprimo com a palavra "há"? Que significa esse haver coisas reais, objetos ideais, valores? Esse "haver" não significa outra coisa que a totalidade da existência. Haver algo é existir algo de uma ou de outra forma; e a totalidade da existência, a existência inteira é aquilo que há. Existência de que? perguntar-se-á. Pois a existência das coisas reais, dos objetos ideais, dos valores e de mim mesmo. Todo este conjunto do que há é, gramaticalmente dito, o complemento determinativo da existência; a existência é existência de tudo isso.

A existência, pois, na sua totalidade, abrange o ôntico e o ontológico, porque me abrange a mim também. Abrange o eu, capaz de pensar as coisas, e as coisas, que o eu pode pensar. Essa existência inteira, total, podemos denominá-la muito bem "vida", minha vida; porque eu não posso, de modo algum, sonhar sequer que exista algo que não existe de um modo ou de outro em minha vida: diretamente,

com uma existência especial, que é a existência de presença, ou indiretamente, por meio de uma existência de referência. Esta existência de minha vida é aquilo que o filósofo alemão contemporâneo Heidegger chama "a existência do ente humano". Ela mesma é ente, ou seja, que ela mesma — a existência — é entitativa. O ente humano, como existente, abrange, por conseguinte, não somente, estritamente falando, a subjetividade, mas também a objetividade. Desta maneira recebe um sentido pleno a fórmula que constantemente emprega o filósofo que citei para definir aquilo que essencialmente constitui

esse ente da existência humana e é "O estar eu com as coisas no mundo".

197. Estrutura ôntica da vida.

Vamos tentar esboçar os problemas principais de uma ontologia fundamental da vida.

A grande dificuldade com que tropeçamos, e à qual me referia faz um momento, para descrever adequadamente estas sinuosidades nas estruturas íntimas da vida, provém do seguinte: que, como era historicamente necessário, a filosofia parte da intuição de um ente concreto e particular, de um desses entes que estão "em" e que, por conseguinte, não são o ente absoluto e autêntico. A filosofia parte com Parmênides da intuição de um ente particular e derivado; forja então seus conceitos lógicos, dobrando-se à estrutura desse ente particular, e então esses conceitos do ente particular são conceitos de entes inertes, definitivos; de entes que "são já" tudo aquilo que têm que ser; de entes em cuja entranha não existe o tempo; de entes absolutamente estáticos, quietos, daquilo que chamaríamos "entes-coisas".

Duas características tem todo ente-coisa: o "ser já", ou seja, o ser sem tempo, e a identidade. Assim, todos os conceitos lógicos que desde Parmênides baralham a ontologia para reproduzir ou tentar reproduzir a estrutura da realidade, são conceitos lógicos que contêm no seu seio essas duas características: o "já" definitivo, que exclui toda possibilidade de futuro, e a identidade, que exclui toda possibilidade de variação.

Pois bem; se nós, com esses conceitos que desde Parmênides até hoje dominam na lógica, queremos apresar o ente primário da existência humana — a vida — concluímos o que esses conceitos não servem, porque a vida é, não identidade, mas constante variabilidade, e porque a vida é justamente o contrário do "já"; não é descritível por meio do advérbio "já", antes é o nome daquilo que ainda não é. Por conseguinte, a estrutura ontológica da vida nos mostra um tipo antológico para o qual não temos conceito. E o que primeiro tem a fazer, ou pelo menos o que, paralelamente à metafísica da existência humana, tem que fazer uma lógica existencial, é forjar

esses novos conceitos. Existem conceitos ocasionais tais que o que designam não é nada idêntico nem sempre igual a si mesmo, nada inerte e definitivo. antes designam o que quer que "haja" na ocasião e no momento. Dizemos: "algo", a palavra "algo", o pronome indefinido "algo"; dizemos também "agora", o advérbio "agora". Pois bem; o conteúdo real desses conceitos pode ser variadíssimo. O "agora" de 1937 é diferente do "agora" de 1837, não obstante, com um mesmo conceito designamos todas essas variações. Eis aqui, pois, um fundo de conceitos ocasionais cujo estudo na lógica poderia ser de grande fecundidade para estas necessidades novas na metafísica existencial.

Esses conceitos ocasionais não somente não fixam o ser como uma borboleta na coleção do entomólogo; não fixam o inerte num pensar sob eles cada vez um ser distinto, um ser que muda. Por ser "já" e num ser idêntico, antes, pelo contrário, nos convidam a isso, a descrição que vamos fazer da realidade ontológica vital vai ser difícil e alguma vez deverá ter aspectos preferentemente literários ou sugestivos; porque a verdade é que carecemos dos conceitos puros e apropriados para isto. Assim vamos ver que esta descrição desse ente particular que é a vida se caracteriza essencialmente por estar semeada de alto abaixo de aparentes contradições.

198. Caracteres da vida.

O primeiro caráter que encontramos na vida é o da ocupação. Viver é ocupar-se; viver é fazer; viver é praticar. A vida é uma ocupação com as coisas; quer dizer um manejo das coisas, um tirar e pôr coisas, um andar entre coisas, um fazer com as coisas isto ou aquilo. Se prestamos atenção um instante naquilo que é ocupação com coisas, encontramos essa outra surpresa: que a ocupação com coisas não é propriamente ocupação mas preocupação. Ocupar-se, fazer algo segue imediatamente ao preocupar-se, ao ocupar-se previamente com o futuro. E é extraordinário que a vida comece por preocupar-se para ocupar-se; que a vida comece sendo uma preocupação do futuro, que não existe, para depois acabar sendo uma ocupação no presente que existe. Se a vida é ocupação preocupativa, ocupação de uma vida que está preocupada então diremos que por essência a vida é não—indiferença.

A vida não é indiferente; à vida não é indiferente ser ou não ser; não lhe é indiferente ser isto ou aquilo. As coisas reais, os objetos ideais — que, são entes, porém não o ente primário e autêntico que é a vida, mas entes secundários, que estão na vida — são indiferentes. A pedra não se importa com ser ou não ser; o triângulo retângulo não se importa com ser ou não ser. E são indiferentes não somente quanto às suas existências — não se importam com existir ou não existir — mas também são indiferentes quanto à sua consistência ou essência. Não somente não se importam com ser, mas também não se importam com ser isto ou aquilo. Porém a vida é justamente o contrário; a vida é a não-indiferença. Ou, dito de outro modo, o interesse. A vida se interessa: primeiro, com ser, e segundo, com ser isto ou ser aquilo; interessa-se com existir e consistir. Digamo-lo de modo talvez mais claro. Pense cada um em si mesmo. Vivemos não é somente existirmos (que já nos interessa muito); além disso, vivermos é vivermos de certa maneira. E existem momentos na história em que o interesse por essa certa maneira de viver é tão grande, que encontramos episódios históricos de povos, homens, coletividades ou indivíduos, que preferem morrer, a viver de outra maneira daquela como querem viver. O poeta latino Juvenal o exprimia dizendo aos patrícios degenerados de sua época que sacrificavam ao amor de viver as causas que tornam digno o viver: "Et propter vitam, vivendi perdere causas". Como pode ter interesse em ser aquilo que já é? Todavia, a vida é de tal índole e natureza, que, mesmo sendo ou existindo, tem interesse por existir, e por existir de tal ou qual modo.

A vida nos apresenta esta aparente contradição: que a vida nos é e não nos é dada. Ninguém se dá a vida a si mesmo. Nós nos encontramos na vida; nosso eu se encontra na vida. Quando refletimos e nos dizemos: eu vivo, não sabemos como vivemos, nem por que nem quem nos deu a vida. Sabemos apenas que vivemos. Por conseguinte, de certo modo, a vida nos é dada. Porém essa mesma vida que nos é dada temos que fazê-la nós. Algo temos que fazer para viver. A vida nos foi dada, mas para seguir vivendo temos que fazer algo, temos que ocupar-nos em algo, temos que desenvolver atividades para viver. Todavia, a

vida que nos foi dada está por sua vez por fazer. A vida nos apresenta constantemente problemas vitais para viver, que há que resolver. A vida temos que fazê-la, e em castelhano temos uma palavra para designar isto: a vida é um "que hacer".

E chegamos a outro paradoxo maior: no magnífico e formidável problema que a filosofia, desde séculos, vem estudando sob o nome de liberdade e determinismo, a liberdade e o determinismo são dois termos contrapostos. Ou a vontade é livre e pode fazer o que quiser, ou a vontade está determinada por leis, e então aquilo que a vontade resolve fazer é já um efeito de causas, e, portanto, está integralmente determinada, como o percurso da bola de bilhar pela mesa está determinado mecanicamente pela quantidade de movimentos recebidos do taco e pelo rumo e direção que se lhe deu. Pois bem: se nós equacionamos o problema de liberdade ou determinismo, no caso da vida, diremos que nós na nossa vida somos livres, podemos fazer ou não fazer, podemos fazer isto ou aquilo, que a vida pode fazer isto ou aquilo. Mas tem que fazer algo forçosamente para ser, temos que fazer; para vivermos, temos que fazer nossa vida. Quer dizer, para vivermos livres, para vivermos livremente, para sermos livres vivendo, temos necessariamente que fazer essa liberdade, dado que a vida é algo a fazer. Quer dizer, que a liberdade, no seio da vida, coexiste irmanada com a necessidade; é liberdade necessária.

Como vamos resolver estas contradições? Não as podemos solucionar quando aplicamos à realidade existencial, à existência total, à vida, os conceitos estáticos e quietos que derivamos das coisas secundárias na lógica de Parmênides. Temos que tomar, pois, essas metafísico que é a vida. Essas que parecem contradições, parecem contradições a um intelecto cuja idéia do ser está tomada do ser desta lâmpada. Um intelecto, porém, cuja idéia do ser fosse tirada do contradições como expressão do caráter ôntico, próprio deste objeto ser da vida teria conceitos capazes de fazer conviver sem contradição aquilo que em nossas grosseiras expressões chamamos contradições na vida.

199. Vida e tempo.

E com isto chegamos talvez ao mais importante: que a estrutura ontológica da vida contém como seu nervo fundamental, sua raiz, algo que é precisamente o mais oposto, diametralmente oposto, ao tipo do - ser estático e quieto de Parmênides. A vida na sua raiz contém o tempo. A existência, o ser da existência humana — falando em termos de Heidegger — ou o que eqüivale ao mesmo: a estrutura ontológica da vida, é o tempo. Mas vamos pouco a pouco. Tempo é uma palavra que significa muitas coisas. Devemos distinguir duas classes de tempo: o tempo que há "em" a vida e o tempo que a vida "é". Na vida está o tempo da física, o tempo da astronomia, o tempo da teoria da relatividade. Esse é um tempo que está na vida, do mesmo modo que os objetos reais, os objetos ideais e os valores estão na vida. E assim como esses objetos são entes secundários e derivados, entes de certo modo inautênticos e relativos, assim também o tempo que está "em" a vida é um tempo inautêntico e relativo; é o tempo das ciências físicas, das ciências astronômicas. Nesse tempo, o passado produz de si o presente, e o passado produzindo de si o presente vai criando o futuro. O futuro, nesse tempo, é o resultado do passado e do presente; é a conclusão do processo começado. Mas esse tempo que está na vida é o tempo pensado, excogitado para abranger nele o ser inautêntico e derivado, o ser dos entes particulares; esse tempo não é o tempo que constitui a vida mesma. Por isso propunha eu que distinguíssemos entre o tempo que está "em" a vida e o tempo que a vida "é". E eis aqui o curioso e estranho: que o tempo que a vida é consiste exatamente na inversão do tempo que na vida está. Se se inverte o tempo da astronomia se tem o tempo que constitui a ossamenta da vida.

Se se imagina ou pensa um tempo que começa pelo futuro e para o qual o presente seja a realização do futuro, quer dizer para o qual o presente seja um futuro que vem ser, ou, como diz Heidegger algo abstrusamente, um "futuro sido", esse é o tempo da vida. Porque a vida tem isto de particular: que quando foi, já não é a vida; que quando a vida passou e está no pretérito, se converte em matéria solidificada, em matéria material ou matéria sociológica, em idéias já feitas, anquilosadas; em concepções pretéritas

que têm a presença e inalterabilidade, o caráter do ser parmenídico, o caráter do ser eleático, daquilo que "já" é e daquilo que é idêntico, do ser ou ente secundário e derivado.

Porém a vida não é isto. A vida, tão logo foi, deixa de ser. A vida é propriamente esta antecipação, este afã de querer ser; essa antecipação do futuro, essa preocupação que faz que o futuro seja, ele, o germe do presente. Não é como no tempo astronômico, no qual o presente é o resultado do passado. O passado é o germe do presente no tempo astronômico, que está "em" a vida; mas o tempo vital, o tempo existencial em que consiste a vida, é um tempo no qual aquilo que vai ser está antes daquilo que é, aquilo que vai ser traz aquilo que é. O presente é um "sido" do futuro; é um "futuro sido". Realmente, não se pode expressar melhor que como faz Heidegger nestas palavras, só que precisava alguma explicação.

Este "futuro sido", que é o presente, nos faz ver a vida como tempo, essencialmente como tempo; e como tempo no qual a vida, ao ir sendo, vai consistindo em antecipar seu ser de um modo deficiente, para chegar a sê-lo de um modo eficiente. A vida, pois, é uma carreira; a vida é algo que corre em busca de si mesma; a vida caminha à procura da vida, e o rastro que deixa atrás de si depois de ter caminhado é já matéria inerte, excremento.

Assim, pois, é o tempo que constitui essa essência. Que é o ser parmenídico? O ser sem tempo. Que é o ser existencial da vida? É o ser com tempo, no qual o tempo não está ao redor, e como banhando a coisa, como acontece na astronomia. Na astronomia o tempo está aí em torno da coisa; porém a coisa é aquilo que é, independentemente do tempo que transcorre junto dela. Ao contrário, aqui, na vida, o tempo está dentro da coisa mesma; o ser mesmo da coisa consiste em ser temporal, quer dizer, em antecipar-se, em querer ser, em poder ser, em ter que ser. E então quando este poder ser e ter que ser é; quando o futuro se converte em "futuro sido", nesse instante aquilo que "já" é, o excremento da vida, e a vida continua seu curso à procura de si mesma, ao longo desse infinito futuro infinitamente fecundo.

200. A angústia e o nada.

Mas nesta carreira da vida, quando a vida corre atrás de si mesma; nesta ocupação que é preocupação; neste presente que é um futuro que chegou a ser; em tudo isto se manifesta a vida essencialmente como não-indiferença; e a não-indiferença se manifesta na angústia. A angústia é o caráter típico e próprio da vida. A vida é angustiosa. E por que é angustiosa a vida? A angústia da vida tem duas facetas. De um lado, é necessidade de viver; a angústia da vida é afã de viver; é não-indiferença ao ser, que antes descrevia eu nos seus dois aspectos de existir e de existir deste ou daquele modo; nos seus dois aspectos existencial e essencial. De modo que, de um lado, a angústia é afã de ser, anseio de ser, de continuar sendo, para que o futuro seja presente; mas, de outro lado, esse anseio de ser leva dentro o temor de não ser, o temor de deixar de ser, o temor do nada. Por isso a vida é, de um lado, anseio de ser, e de outro lado, temor do nada. Essa é a angústia.

A angústia contém na sua unidade emocional, sentimental, essas duas notas ontológicas características; de um lado, a afirmação do anseio de ser, e de outro lado, a radical temerosidade diante do nada. O nada amedronta ao homem; e então a angústia de poder não ser o atenaza, e sobre ela se levanta a preocupação, e sobre a preocupação a ação para ser, para continuar sendo, para existir. Justamente o viver e ocupar-se o homem com as coisas, parte de que ele, no fundo de sua alma se diz a si mesmo: isto é algo; o que é isto? e se lança em busca do ser. Quando tropeça com alguma dificuldade, quando encontra os limites de sua ação, quando vê que sua ação não pode chegar a um término completo, antes há obstáculo, contra ela, então o homem sente a angústia e vê diante de si o espectro do nada; e reage contra essa angústia e contra esse espectro do nada supondo que as coisas são e procurando-lhes o ser pelos meios científicos que tiver à sua mão: com o pensamento, com os aparelhos do laboratório etc. etc.

Dentro da necessária brevidade desta lição, temos já um vislumbre de um dos problemas mais importantes que apresenta a ontologia da vida. O mais importante de todos é o de procurar e encontrar, não somente uma terminologia

adequada — que se procura por todas as partes — mas também, e sobretudo, conceitos lógicos adequados para apresar essa realidade vivente, essa realidade vital que está, para um pensamento de certo estilo lógico, semeada de contradições, as quais na realidade são contradições que desapareceriam se tivéssemos instrumentos finos, suficientemente delicados para poder manejar esses conceitos aparentemente contraditórios dentro de uma lógica dinâmica do mudar e do "não-ser-já", juntamente com o ser. Esta é a primeira tarefa, à qual é preciso atender o quanto

201. O problema da morte,

Para terminar, apontarei dois problemas que agora vão começando a surgir. Não são dois problemas novos, são dois velhíssimos problemas, mas que agora, sobre essa infinita, profunda e variada multiplicidade que há na vida avançam seu rosto, umas vezes carrancudo, outras vezes risonho. São dois velhos problemas: um é o problema da morte; o outro, o problema de Deus. Já os terá vislumbrado seguramente o leitor por si mesmo. Desde que começamos a falar da vida como objeto metafísico, no fundo de todos nós deve ter soado um guizinho; mas, e a morte? Este é o grande problema da metafísica existencial. Como vamos solucionar o problema da morte? Eu não posso, nem de longe, dar aqui uma solução a esse problema da morte. Somente poderia, talvez, indicar alguma vaga consideração acerca do lugar topográfico através do qual teria que ir procurar a solução desse problema, e é a consideração seguinte, feita com a terminologia que já nos é familiar: é que a morte "está em" a vida; é algo que acontece à vida. Por conseguinte, a morte e a vida não constituem dois termos homogêneos, num mesmo plano ontológico, antes a vida está no plano ontológico mais profundo, o primordial, o plano do ente autêntico e primário, enquanto que a morte, que é algo que acontece à vida, "em" a vida, está no plano derivado dos entes particulares, das coisas reais, dos objetos ideais e dos valores. Talvez por este lado, por este caminho, refletindo sobre isto, poderiam encontrar-se algumas considerações ontológicas interessantes sobre o problema da morte.

202. O problema de Deus.

O outro problema é o problema de Deus. Vimos que a vida é uma entidade ontológica primária, ou, como eu digo, absoluta e autêntica. Vimos também que nela, para a lógica parmenídica, há um viveiro de estruturas contraditórias. Porém essas estruturas contraditórias culminam na contradição entre o ser e o nada. Vimos que a vida, que é, que existe, olha de través para o nada. Esses dois pilares correlativos da existência total apresentam, porém, a pergunta metafísica fundamental. Em 1929, na aula inaugural de seu curso de filosofia na Universidade de Friburgo (após ter publicado vários anos antes seu grande livro *Ser e tempo*) Heidegger, nesse discurso inaugural que leva por título *Que é Metafísica?* terminava com esta pergunta: Por que existe o ente, em vez de não existir nada? Quatro anos antes, num trabalho jornalístico — como muitos dele — publicado em Madrid, José Ortega y Gasset usava como título para esse trabalho esta frase: Deus à vista, como quando os navegantes, da proa do navio, anunciam terra. Se se põem em relação estas duas frases vê-se quão profundamente ressurgem na metafísica atual a velha pergunta de Deus.

De modo que o velho tema da morte, que já está em Platão, e o velho tema de Deus, que já está em Aristóteles, ressurgem de novo na metafísica existencial da vida; mas ressurgem agora com um cariz, um aspecto e umas condicionalidades sensivelmente diferentes. Agora entramos, por assim dizer, na terceira navegação da filosofia. Porque nem um realismo nem um idealismo exclusivista podem dar uma resposta satisfatória aos problemas fundamentais da filosofia, já que percebemos que o sublinhado pelo realismo e pelo idealismo são fragmentos de uma só entidade: aquele — o realismo — afirma o fragmento das coisas que "estão em" a vida; este — o idealismo — o fragmento do eu, que também "está em" a vida. Agora queremos uma metafísica que se apóie, não nos fragmentos de um edifício, mas na plenitude de sua base: na vida mesma. Por isso digo que agora começa a terceira navegação da filosofia, de rumos apontados já pela proa dos navios, que, como diz Ortega, caminha para um continente em cujo horizonte se desenha o alto promontório da Divindade.

