

FILOSOFIA ESPÍRITA
“AMOR DA SABEDORIA”
E
FILOSOFIA GERAL

Evidenciando a atualidade e perpetuidade da Filosofia Espírita

VOLUME IV de IV

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

*

A FILOSOFIA NO BRASIL

*

**O ESPIRITISMO E AS GRANDES
TRANSIÇÕES**

Estruturado por

José Fleuri Queiroz

Com o objetivo de vincular

ALLAN KARDEC

J. HERCULANO PIRES

(O Filósofo para o século XXI)

e

EMMANUEL (Espírito)



LICEU ALLAN KARDEC – BURI-SP
CENTRO ESPÍRITA “SINHANINHA”
“QUÊQUÊQUÊ – QUEIROZ”
EDITORA

(Querer para os outros o que queremos para nós)

José Fleurí Queiroz
Rua Inácio Xavier Luiz, n. 10. Vila Sene.
BURI-SP – CEP 18.290.000
Tel. (15) 3546-1191
E.m. jose.fleuri@telefonica.com.br

CONTRA-CAPA
LIBERALISMO ECONÔMICO
A ECONOMIA POLÍTICA ENTRA EM CENA

Na segunda metade do século XVIII, o sistema econômico passa por uma transformação nunca vista. As mudanças são de tal ordem que, por analogia à Revolução Francesa, ficariam conhecidas como “revolução industrial”. Esse processo torna-se tão associado à introdução de máquinas nas indústrias que acaba simbolizado pela máquina a vapor, inventada pelo escocês James Watt, em 1769.

No setor têxtil, os engenhos também entram em cena. John Kay inventa a lançadeira volante em 1733; a escassez de fios, em consequência do aumento da produção de tecidos, é compensada pela criação de máquinas de fiar, como a spinning jenny (de James Hargreaves, 1764) e a mule-jenny (de Samuel Crompton, 1799). Também é decisiva a construção do tear mecânico por Edmund Cartwright, em 1785.

Tantas inovações levam o setor têxtil inglês – constituído basicamente de indústrias de tecidos de algodão – a aumentar suas exportações em mais de dez vezes entre 1750 e 1769. Nas primeiras décadas do século XIX, ele já é responsável por cerca de metade do valor total das exportações inglesas.

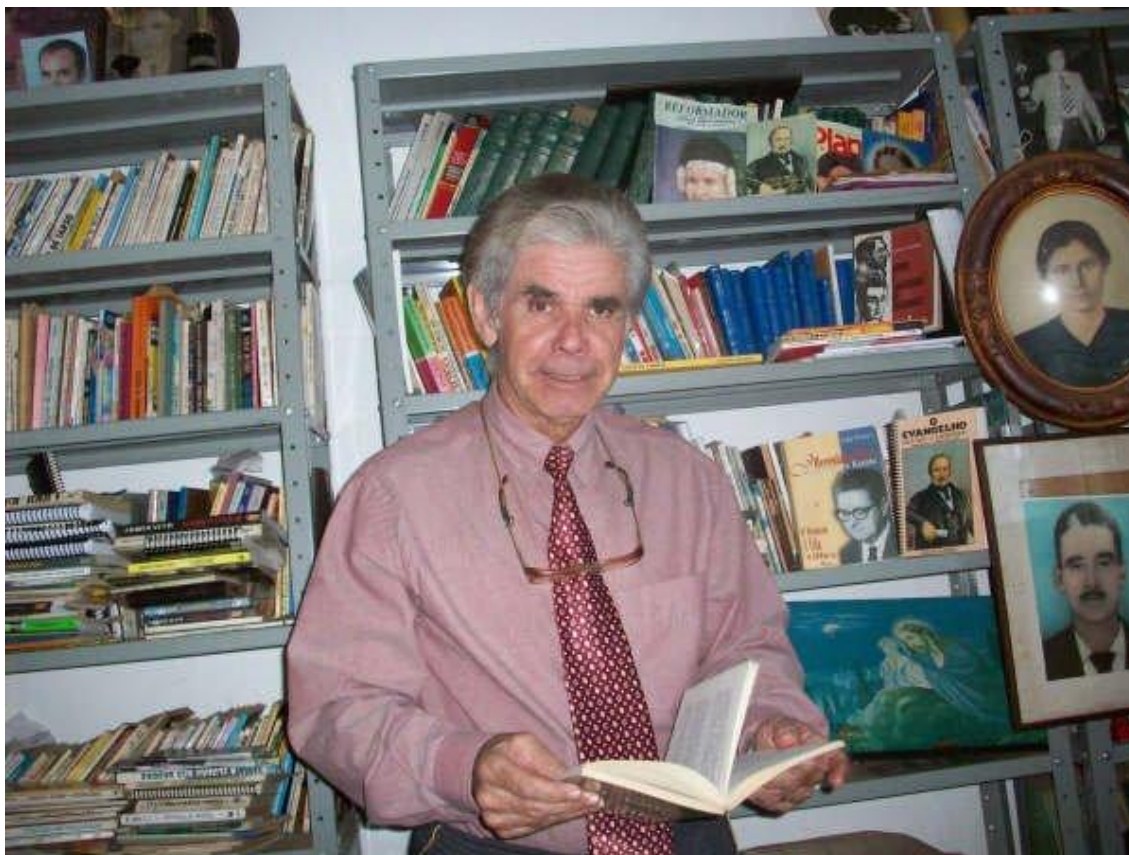
Outro setor que conhece um desenvolvimento de monta é a indústria de base. Na Inglaterra, a extração de carvão, empregando máquinas a vapor, representa, em 1880, cerca de 90% da produção mundial. A siderurgia e a metalurgia do ferro – essenciais nessa era da maquinaria – desenvolvem-se desde o início do século XVIII, incorporando novas soluções técnicas, como a fundição à base do coque, extraído do carvão mineral, associando intimamente esta indústria ao setor carbonífero. A ferrovia – que teve sua primeira linha regular, entre Liverpool e Manchester, instalada em 1830 – é como a síntese dessas duas indústrias: não apenas transporta carvão e ferro (além de outras mercadorias e passageiros), como também suas locomotivas, movidas a máquina a vapor, alimentam-se de carvão e são construídas de ferro.

A Revolução Industrial, porém, não se resume às máquinas. Por um lado, elas são fundamentais, porque permitem superar a relação homem/natureza – cujo limite é a própria força física do homem. As máquinas tornam possível a transformação da natureza em proporções muito superiores a que um homem, com suas próprias mãos, é capaz de realizar. Entretanto, até certo ponto, essa superação já vinha acontecendo. Exemplo disso é a divisão do trabalho, responsável pelo aumento da produção.

O escocês Adam Smith (1723-1790) é um dos primeiros a investigar esses acontecimentos. Por isso, é considerado um dos fundadores da economia política. Ela se refere a fatos que, embora não tenham sido ignorados por filósofos – Hegel era um leitor atento de Smith -, raramente haviam sido analisados em tantos detalhes.

PRIMEIRA DOBRA DO LIVRO

Dados biográficos do autor



José Fleurí Queiroz, nascido na cidade de Buri-SP, aos 16/10/1941 é Auditor Fiscal da Receita Federal do Brasil, aposentado em 1991; bacharel em Ciências Contábeis e Atuariais pela Faculdade de Ciências Econômicas de São Paulo – Fundação Álvares Penteadó (1966); bacharel em Direito pela Faculdade FKB, de Itapetininga (1973). Pós-graduado em Direito Penal – lato sensu -, pela FMU-SP – Faculdades Metropolitanas Unidas – (1996); Mestre em Filosofia do Direito e do Estado – scripto sensu -, pela PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica – (1998). Advogado criminalista e professor universitário, a partir de 1998, nas cadeiras de Direito Penal, Instituições de Direito Público e Privado, Filosofia Geral, Filosofia do Direito e do Estado, Filosofia e Ética Profissional, nas Faculdades de Direito de Itapetininga-SP (FKB) e de Administração de Itapeva-SP (FAIT).

Espírita atuante desde 1975 (de 1975 a 1990, junto à Federação Espírita do Estado de São Paulo, na capital paulista), dirigente do Liceu Allan Kardec (ainda embrião) e do Centro Espírita ‘Sinhaninha’, ambos em Buri-SP, e tendo já lançado os seguintes livros: 1) A Educação Como Direito e Dever à Luz da Filosofia e do Direito Natural (Dissertação de Mestrado – 2.003); 2) Código de Direito Natural Espírita (2.006); 3) Suicídio É Ou Não É Crime? Em parceria com seu filho Dr. Allan Francisco Queiroz (2.007); 4) Ciência Médica e Medicina Espírita – Mediunidade Curadora (2.009); 5) Pena de Duração Indeterminada (2.009), todos pela mesma Editora Mundo Jurídico, Leme-SP e 6) Filosofia Geral Versus Filosofia Espírita, Editora Livre Expressão (no prelo, Janeiro de 2013), colocamo-nos sob o dever peremptório de dar prosseguimento à divulgação da maravilhosa Doutrina Espírita, através dos expoentes já fartamente mencionados, que sublimaram a figura incomparável de ALLAN KARDEC, cuja obra, tendo por fundamento os ensinamentos de JESUS CRISTO, jamais será superada.

*

AGRADECIMENTOS

Como sempre: a todos meus queridos familiares encarnados e desencarnados, confrades e congreiras e amigos conterrâneos de Buri-SP, e a todos que não faltam com o estímulo para que continuemos divulgando esta extraordinária DOCTRINA ESPÍRITA que é, ao mesmo tempo, CIÊNCIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO.

FILOSOFIA ESPÍRITA
“AMOR DA SABEDORIA”
E
FILOSOFIA GERAL

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

*

A FILOSOFIA NO BRASIL

*

O ESPIRITISMO E AS GRANDES
TRANSIÇÕES

O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

LIBERALISMO ECONÔMICO

A ECONOMIA POLÍTICA ENTRA EM
CENA

INTRODUÇÃO E RESUMO

Na realidade, já foi devidamente apreciado, nas introduções e resumos dos volumes anteriores (I, II e III), tudo o que poderia ser dito neste último (IV), no qual fechamos com chave de ouro, modéstia à parte, a laboriosa pesquisa levada a efeito a respeito da História da Filosofia intercalada com a Filosofia Espírita: AMOR DA SABEDORIA.

Confiamos que será de grande utilidade para todos sua leitura e estudo, HOJE, AMANHÃ E SEMPRE.

QUE ASSIM SEJA!

ÍNDICE

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

*

O ESPIRITISMO E AS GRANDES TRANSIÇÕES

Liberalismo Econômico. A Economia Política Entra Em Cena.....	11
O aumento da produtividade. Laissez faire. O valor do trabalho. O Pensamento Contemporâneo. Transformação do Mundo. A Filosofia do Futuro.....	15
Um novo racionalismo. A realidade da ilusão. Um homem-coisa num mundo abstrato. Derrubar a dominação capitalista.	
A Revolução de Marx e Engels. O sentido da História.....	20
Karl Marx.....	24
Século de Renovação. Rebeldia e Morte. O Materialismo Histórico. Evangelho da Moeda.	
Utopia: Arte de Cultivar Sonhos.....	41
A libertação do homem. A necessidade das paixões. O Estado, uma fraude.	
Spencer: Da Biologia à Moral. A “filosofia sintética”.....	42
O Positivismo de Comte.....	44
A reforma moral da sociedade.	
O Mundo de Schopenhauer.....	46
A vontade como princípio.	
Artur Schopenhauer – Wikipédia, enciclopédia livre.....	48
Ideias. Principais obras. Contexto filosófico e cultural.	
Johann Wolfgang Von Goethe.....	52
Vida. Goethe em Weimar. Curiosidades; Principais obras.	
O Século XIX – Depois da Revolução. Emmanuel.....	55
Independência Política da América. Allan Kardec e os seus Colaboradores. As Ciências Sociais. A Tarefa do Missionário. Provações Coletivas na França. Provações da Igreja.	
Soren Kierkegaard – Wikipédia.....	59
Vida. Interpretações por Ernest Gellner. Por Theodor Adorno. Principais obras.	
Nietzche. Friedrich Nietzche.....	62
Biografia. Obra. Ideias. Referências nietzscheanas. Nihilismo. Escritos. Manuscritos publicados postumamente. Comentários de terceiros sobre Nietzche: Raymond Aron. Bertrand Russel. Martin Heidegger.	
Eterno Retorno.....	72

Bertrand Russell.....	75
A vida de Russell. Ideias filosóficas. Decálogo. Curiosidades.	
Círculo de Viena.....	80
Rudolf Carnap. A Epistemologia Naturalizada. Referência Bibliográfica.	
Karl Popper.....	84
Biografia. A filosofia de Popper. Diferenças entre Popper e Francis Bacon. Seguidores. Popper, a Sociedade Aberta e o Liberalismo.	
Henri Bergson. Quatro ideias fundamentais.....	88
A Fenomenologia.....	90
Edmund Husserl. A Fenomenologia de Husserl.....	91
Existencialismo.....	95
O que o Existencialismo contempla no âmbito das Ciências Humanas. O que devemos considerar em sua contribuição na Psicologia e nas áreas afins.	
Jean Paul Sartre.....	97
Biografia. Cronologia. O Existencialismo de Sartre. O Em-si. O Para-si. Liberdade em Sartre. Limitação da liberdade. A existência, a responsabilidade e a má-fé. O outro. Críticas ao existencialismo Sartriano. Obra. Obras Póstumas. Referências.	
Jean-Paul Sartre. Livro “Os Filósofos”. J. Herculano Pires.....	107
Jean-Paul e Simone. A Dialética do Ser. Uma Moral da Ambiguidade. O Reverso da Moeda.	
Maurice Merleau Ponty.....	122
Martin Heidegger. Biografia. Filosofia. Conceitos fundamentais. Dasein	122
Neokantismo. Heidegger e o neokantismo. Husserl e o neokantismo.....	126
Fenomenologia e Heidegger.....	127
Dilthey e Heidegger.....	128
Kirkegaard e Heidegger.....	128
Heidegger e São Paulo, Lutero, Calvino, Santo Agostinho.....	128
Escola de Frankfurt.....	129
A Filosofia no Brasil.....	130
Aspectos introdutórios. O Livros Sobre o Assunto. A Filosofia Brasileira nos séculos XVII, XVIII e XIX.	
A filosofia brasileira no século XX.....	142
A mais fecunda corrente de pensamento filosófico, ao longo do presente século, é a Culturalista.	

Raimundo de Farias Brito.....	145
Outros pensadores de inspiração católica. A filosofia existencialista.	
Tobias Barreto. Germanismo.....	151
Raimundo de Farias Brito.....	152
Filosofia. Finalidade do Mundo. Ensaio sobre a Filosofia do Espírito. Curiosidades. Biografia. O Homem e o Mundo. A Finalidade do Mundo. Farias Brito (do livro “Educação Como Direito e Dever” – José Fleurí Queiroz).	
Herculano Pires.....	157
Leonel Franca. O Jesuíta Leonel Franca.....	158
Marilena Chauí.....	160
Miguel Reale.....	161
Benjamin Constant Botelho de Magalhães.....	170
Miguel Lemos.....	171
Luís Pereira Barreto.....	171
Raimundo Teixeira Mendes.....	172
Sílvio Romero.....	173
Tradicionalismo.....	176
Jean Francesco Maria de La Salud Donoso Cortês. Louis Bonald. De Maistre. Reflexões sobre o pensamento tradicionalista de Donoso Cortês. Erros de Donoso apontados pelo Abade Gandel. Continuação da análise sobre o pensamento de Donoso Cortês. Tradicionalismo.	
Padre Felicité de Lammenais.....	180
Galicismo.....	182
O Carlismo. (Tradicionalismo).....	182
Liberalismo Católico.....	182
Beneval: Tradicionalismo e Ideologia, sua repercussão no Brasil.....	183
Ecletismo. Victor Cousin.....	190
Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira.....	191
Referências biográficas.	
Tobias Barretos & A Escola do Recife.....	198
O Espiritismo e as Grandes Transições (A Caminho da Luz. Emmanuel)	200
O Socialismo. Restabelecendo a Verdade. Defecção da Igreja Católica. Lutas Renovadoras. A América e o Futuro. O Evangelho e o Futuro. Conclusão.	
BIBLIOGRAFIA	213

LIBERALISMO ECONÔMICO

A ECONOMIA POLÍTICA ENTRA EM CENA

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

Na segunda metade do século XVIII, o sistema econômico passa por uma transformação nunca vista. As mudanças são de tal ordem que, por analogia à Revolução Francesa, ficariam conhecidas como “revolução industrial”. Esse processo torna-se tão associado à introdução de máquinas nas indústrias que acaba simbolizado pela máquina a vapor, inventada pelo escocês James Watt, em 1769.

No setor têxtil, os engenhos também entram em cena. John Kay inventa a lançadeira volante em 1733; a escassez de fios, em consequência do aumento da produção de tecidos, é compensada pela criação de máquinas de fiar, como a spinning jenny (de James Hargreaves, 1764) e a mule-jenny (de Samuel Crompton, 1799). Também é decisiva a construção do tear mecânico por Edmund Cartwright, em 1785.

Tantas inovações levam o setor têxtil inglês – constituído basicamente de indústrias de tecidos de algodão – a aumentar suas exportações em mais de dez vezes entre 1750 e 1769. Nas primeiras décadas do século XIX, ele já é responsável por cerca de metade do valor total das exportações inglesas.

Outro setor que conhece um desenvolvimento de monta é a indústria de base. Na Inglaterra, a extração de carvão, empregando máquinas a vapor, representa, em 1880, cerca de 90% da produção mundial. A siderurgia e a metalurgia do ferro – essenciais nessa era da maquinaria – desenvolvem-se desde o início do século XVIII, incorporando novas soluções técnicas, como a fundição à base do coque, extraído do carvão mineral, associando intimamente esta indústria ao setor carbonífero. A ferrovia – que teve sua primeira linha regular, entre Liverpool e Manchester, instalada em 1830 – é como a síntese dessas duas indústrias: não apenas transporta carvão e ferro (além de outras mercadorias e passageiros), como também suas locomotivas, movidas a máquina a vapor, alimentam-se de carvão e são construídas de ferro.

A Revolução Industrial, porém, não se resume às máquinas. Por um lado, elas são fundamentais, porque permitem superar a relação homem/natureza – cujo limite é a própria força física do homem. As máquinas tornam possível a transformação da natureza em proporções muito superiores a que um homem, com suas próprias mãos, é capaz de realizar. Entretanto, até certo ponto, essa superação já vinha acontecendo. Exemplo disso é a divisão do trabalho, responsável pelo aumento da produção.

O escocês Adam Smith (1723-1790) é um dos primeiros a investigar esses acontecimentos. Por isso, é considerado um dos fundadores da economia política. Ela se refere a fatos que, embora não tenham sido ignorados por filósofos – Hegel era um leitor atento de Smith -, raramente haviam sido analisados em tantos detalhes.

O aumento da produtividade

Adam Smith consegue mostrar, entre outras coisas, que a divisão do trabalho, por si só, é capaz de estimular o crescimento das “forças produtivas do traba-

lho”. A descrição que ele faz do funcionamento de uma fábrica de alfinetes indica que as máquinas na verdade consolidam, num plano muito superior, o que a divisão do trabalho já havia realizado. Smith explica que, enquanto um operário não seria capaz de fabricar uma única peça em um dia, “dez pessoas conseguiam produzir entre elas mais do que 48 mil alfinetes por dia”.

“Tomemos, pois, um exemplo, tirado de uma manufatura muito pequena, mas na qual a divisão do trabalho muitas vezes tem sido notada: a fabricação de alfinetes. Um operário não treinado para essa atividade (...) dificilmente poderia talvez fabricar um único alfinete em um dia (...). Entretanto, da forma como essa atividade é hoje executada, não somente o trabalho todo constitui uma indústria específica, mas ele está dividido em uma série de setores (...). Um operário desenrola o arame, um outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto faz as pontas, um quinto o afia nas pontas para a colocação da cabeça do alfinete (...). Assim, a importante atividade de fabricar um alfinete está dividida em aproximadamente dezoito operações distintas (...). (...) A divisão do trabalho, na medida em que pode ser introduzida, gera, em cada ofício, um aumento proporcional das forças produtivas do trabalho”, escreve ele.

“Dividir o trabalho”, assim, implica uma nova organização da atividade produtiva: basicamente, a substituição do sistema doméstico, em que cada artesão (e seus familiares) executava um trabalho inteiro, pela reunião de trabalhadores em um só local e pela distribuição, entre eles, de partes desse trabalho. Além de aumentar a produtividade, essa nova organização possibilita um maior controle, pelo empregador, do tempo de trabalho, impondo aos operários um ritmo mais intenso – o que seria conseguido com maior eficiência com a introdução das máquinas.

Estas, porém, neutralizam o saber do trabalhador. O trabalho deixa de ser a arte de um ofício – de que só o homem dispõe, e por isso pode negociar melhor remuneração – para se tornar um mistério reservado à máquina (e ao patrão), a cujos movimentos o empregado deve obedecer, mesmo que não os compreenda.

Ao tornar inútil o conhecimento do artesão, a indústria moderna também transforma a população tradicionalmente não-trabalhadora – mulheres e crianças – em mão-de-obra, possibilitando a redução dos salários. Não por acaso, a Revolução Industrial, ao concentrar os operários em grandes unidades de produção, ao retirar-lhes o controle que detinham sobre seu trabalho e ao remunerá-los com baixos salários, também significaria o surgimento de uma nova força social: o movimento organizado dos trabalhadores por uma sociedade mais justa.

*

“Laissez faire, laissez passer”

Esses são apenas alguns aspectos da Revolução Industrial, que, depois do impulso inicial na Inglaterra, produziria efeitos no mundo inteiro. Seu alcance não se restringe à esfera da economia e da técnica, implicando, a longo prazo, transformações globais na sociedade. Mas, com ela, também surge a percepção de que a economia está no centro de todas as transformações, ou, ao menos, de que possui dinâmica própria, como se tivesse sido emancipada de outras esferas da sociedade, com as quais se confundia. A economia torna-se uma dimensão da realidade – até seria considerada a realidade por excelência, de que tudo o mais deriva – e, como tal, merece uma análise própria: a economia política.

Mas as primeiras reflexões que abordam de modo direto a economia não pertencem ainda ao universo da Revolução Industrial. Elas se desenvolvem principalmente na França, ao longo do século XVIII, como reação à política mercantilista pela qual o governo intervinha nas atividades econômicas, concedendo privilégios e monopólios a determinados grupos. Contra isso, e mergulhadas no clima iluminista, essas novas concepções reivindicam a conformidade do homem com a natureza. Surge assim a fisiocracia, o governo da natureza.

De um lado, os fisiocratas – pioneiros do pensamento econômico, dos quais o mais famoso é François Quesnay (1694-1774), colaborador da *Enciclopédia* e autor de *Quadro Econômico*, de 1758 – concebem como a única fonte da verdadeira riqueza aquela que tem por base a natureza: a agricultura. Ela constitui o trabalho produtivo por excelência (isto é, produz mais do que consome), enquanto as demais atividades apenas usufruem, como parasitas, da riqueza assim gerada. Nesse sentido, a fisiocracia é o avesso da mentalidade da Revolução Industrial.

Mas, de outro lado, a fisiocracia é também a confiança (iluminista) nas leis da natureza, que os homens não podem contrariar. De nada adiantam as intervenções na economia, uma vez que esta se regula por si, segundo suas próprias leis: *laissez faire, laissez passer* (“deixar fazer, deixai passar”) é o lema dos fisiocratas, que com essa proposta preparam o terreno para o liberalismo econômico – um sistema de livre concorrência que consolidaria a economia capitalista e a Revolução Industrial.

O valor do trabalho

Para Adam Smith, a economia equilibra-se em um jogo de oferta e de procura, como se uma “mão invisível” a dirigisse. Essa é uma das idéias centrais de *A Riqueza das Nações*, publicada em 1776. Desse modo, ele estende para outros ramos econômicos o que os fisiocratas limitavam à agricultura. Para ele, qualquer trabalho que produza mercadorias acrescenta um valor à matéria trabalhada. Por isso, segundo essa teoria de valor-trabalho, o que proporciona maior riqueza a um país não é o aumento do volume de moedas acumuladas, como pensavam os mercantilistas, mas a ampliação da produtividade mediante a divisão do trabalho.

Mas, se é o trabalho que produz a riqueza, por que o trabalhador recebe, via de regra, apenas o necessário para sobreviver e não o equivalente ao que produziu? Smith procurou responder a essa questão de várias maneiras, sem contudo chegar a uma solução satisfatória.

O inglês David Ricardo (1772-1823), em *Princípios de Economia Política e Tributação*, de 1817, procura solucionar a questão dentro dos marcos do liberalismo econômico e da teoria de valor-trabalho. Para ele, há uma diferença entre o valor do trabalho diretamente incorporado em uma mercadoria e o valor desta mercadoria, que também contém os trabalhos aplicados em matérias-primas, ferramentas, instalações de fábricas etc., isto é, a parte que pertence ao capital. Pois é o capitalista, empregador do trabalhador, que participa da produção com esses itens e, por isso, também deve ter a sua remuneração: o lucro.

Trata-se então de examinar as relações possíveis entre o salário do trabalhador e o lucro do capitalista (e a renda do proprietário de terras). Isto é, como, e em que condições, a riqueza é distribuída entre as várias camadas da população. Mas com isso ficaria em aberto uma questão, que o chamado pensamento econô-

mico burguês passaria a evitar: de onde vem o lucro do capitalista, se a sua parte – o capital – também vem do trabalho?

*

O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

1. – TRANSFORMAR O MUNDO

A FILOSOFIA DO FUTURO

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores

O Pensamento contemporâneo é profundamente marcado por Karl Marx (1818-1883). Para ele, a filosofia, até então, nada fizera senão *interpretar* o mundo. Chegara finalmente o momento de *transformá-lo*. “A questão sobre se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica, mas *prática*”, afirma.

Fundador de uma vigorosa corrente política (o *marxismo*, termo que ele próprio recusou) que inspiraria movimentos sociais, organizações partidárias e mesmo Estados – e que concebe a classe operária como a única capaz de transformar a realidade mediante a *revolução social*, conduzindo a humanidade a uma sociedade sem classes, sem exploradores nem explorados, isto é, à sociedade *socialista* ou *comunista* -, Marx, de fato, preocupou-se muito mais em transformar o mundo do que em interpretá-lo. Mas isso não significa que tenha se lançado a um ativismo cego. Ao contrário, ele sempre se inspirou na tradição filosófica, principalmente a de Hegel, e sua ação política jamais dispensou a reflexão teórica, como prova sua vasta obra.

À maneira de Hegel, Marx considera que transformar o mundo é a maneira de conciliar o real e o ideal. “Na medida em que o mundo se torna filosófico”, escreve na juventude, “a filosofia torna-se ‘mundo’ e (...) sua realização constitui, ao mesmo tempo, sua abolição.” Abolir a filosofia, realizando a universalidade que ela sempre buscou teoricamente, é, para Marx, não um sonho, mas a exigência de seu tempo, em que o mundo se torna cada vez mais filosófico, isto é, universal.

Mas propor a realização-abolição da filosofia significa também criticar a atitude dos que pretendem suprimi-la sem a realizar, e dos que desejam realizá-la sem a eliminar. A segunda postura é a dos chamados “jovens hegelianos”, de que Marx fazia parte – e que acreditavam se contrapor ao mundo unicamente pela crítica filosófica. “Evidentemente”, ironiza Marx, “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas (...)” Por isso, ele e seu amigo Engels dedicam-se, em *Ideologia Alemã*, a refutar cada um dos jovens hegelianos.

Estes, de modo geral, fragmentam o pensamento de Hegel, tomando uma parte do sistema pelo todo. Mais do que isso, deduzem toda a realidade a partir dessas idéias fragmentadas e parciais – o que só produz ilusão. Por exemplo, muitos se esforçam em demolir teoricamente a religião, acreditando com isso criticar a própria realidade (alemã), que, para eles, é de essência religiosa.

Um novo racionalismo

O movimento da esquerda hegeliana (como também eram conhecidos os jovens hegelianos) teve como origem imediata a publicação, em 1835, de *Vida de Jesus*, de David Strauss (1808-1874). Na obra, Strauss submete os Evangelhos a uma análise crítica, mostrando que a figura de Jesus corresponde muito menos a um indivíduo real do que a uma representação, em um dado momento histórico, da unidade entre o homem e Deus. Essa análise é logo entendida como crítica ao

cristianismo – embora o próprio autor não ousasse a tanto – e como necessidade de romper a unidade íntima entre religião e filosofia, que Hegel havia estabelecido. Inicia-se assim o processo que Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, ironicamente denominariam “a desagregação do espírito absoluto”.

A separação entre filosofia e religião, de fato, tem outros desdobramentos, a começar pela divisão dos hegelianos em “direita” e “esquerda”. Para esta, uma vez libertado o hegelianismo de sua religiosidade, trata-se agora de defender aspectos do pensamento de Hegel que seriam “progressistas”, mas que estavam obscurecidos pelo “conteúdo reacionário” apregoado pela “direita hegeliana” (ou “velhos hegelianos”). Para os jovens hegelianos, “reacionário” em Hegel é seu sistema, que, ao identificar o racional com o real como reconciliação do espírito consigo mesmo, dá margem para justificar a realidade política existente, de opressão e intolerância. “Progressista” (e mesmo “revolucionário”) é a dialética, a estrutura da realidade que, por afirmação, negação e negação da negação, sempre se desenvolve.

Entendendo a dialética como transformação, os jovens hegelianos nela privilegiam o momento da negação. Negar é um ato do espírito que critica o que existe como produto da objetivação do próprio espírito; é colocar a realidade objetivada em crise, tornando sua existência insustentável.

Nesse sentido, diz Arnold Ruge (1802-1880), um dos expoentes dos jovens hegelianos: “Mas eis que surge o Novo Racionalismo, que, ao converter-se em instrumento da dialética e denunciar o caráter irracional da Razão que se fixa numa realidade determinada, torna-se ao mesmo tempo instrumento da Crítica e, superando o passado e o presente, mostra o caminho para o futuro”.

Ruge era amigo de Bruno Bauer (1809-1882), outra figura de destaque do movimento. Em 1842, acusado de ateísmo, Bauer teve cassada sua licença para lecionar. Para ele, esse episódio não apenas evidenciava o autoritarismo do governo prussiano – que decorreria do seu caráter cristão – como também inaugurava a tão esperada revolução. Passa então a escrever obras cada vez mais panfletárias contra a teologia. “Não descansarei enquanto não tiver arrebatado com todas as faculdades teológicas”, escreve ao amigo Ruge, a propósito da cassação.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) também foi um nome importante do movimento. Autor de *Princípios da Filosofia do Futuro* e de *A Essência do Cristianismo*, ele acredita que a religião revela a essência humana; esta, porém, aparece sob forma alienada: o homem, sentindo-se limitado, projeta a sua essência – que só pode se realizar plenamente na espécie humana – para fora de si, como uma potência alheia que o subordina. “É somente a miséria humana que produz o nascimento de Deus”, escreve. Do mesmo modo, a filosofia idealista, cuja forma mais acabada é o hegelianismo, expressa a alienação, pois faz do homem mera exteriorização do espírito. Para Feuerbach, ao contrário, é o homem que deve ser posto como sujeito do pensamento e de todas as manifestações espirituais. Por isso, a “filosofia do futuro”, que se inicia com a crítica do idealismo hegeliano, deve ter como fundamento o homem – mas o homem real e concreto, que seja “o ser dos sentidos, da visão, do sentimento e do amor”.

A realidade da ilusão

Para Marx, essas concepções permanecem no terreno de idéias abstratas, uma vez que Feuerbach considera o homem em sua generalidade, como espécie

natural, não em sua atividade prática concreta, pela qual estabelece relações sociais com outros homens. Por isso, Feuerbach, apesar de sua influência, não seria poupado na crítica que os autores de *A Ideologia Alemã* dedicariam aos jovens hegelianos: “Era uma vez um valoroso sujeito que teve a idéia de que os homens se afogavam na água apenas porque estavam possuídos da idéia de gravidade. (...) Durante toda a sua vida ele lutou contra a ilusão da gravidade, cujos resultados perniciosos eram-lhe trazidos por todas as estatísticas com novas e múltiplas evidências. Este sujeito honesto é o tipo dos novos filósofos revolucionários da Alemanha”.

Hegel, em quem se inspiravam esses jovens filósofos, é prisioneiro de uma ilusão, aponta Marx em *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel: ele inverte a relação entre o Estado e a sociedade civil (e a família), fazendo desta um momento subordinado daquele. Para Marx, ao contrário, é a sociedade civil – que determina uma certa configuração do Estado. Este é produto da sociedade civil, e conceber essa relação de modo invertido, como faz Hegel, não passa de um “misticismo lógico”.

O que importa, porém, não é constatar essas ilusões e refutá-las teoricamente. Isso seria, na verdade, uma ilusão a mais. Trata-se de encarar essas ilusões não como simples “erros” e sim como necessidade. São elas que constituem o que Marx denomina ideologia, necessária porque decorre da realidade social e histórica que se baseia, fundamentalmente, na divisão do trabalho, primeiro entre os sexos, depois entre a agricultura, a indústria e o comércio, ou entre as diversas atividades de um mesmo ramo, ou ainda entre o trabalho manual e o intelectual. Chegando a este ponto, “a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., ‘puras’”. Separados da atividade prática e material, os pensadores, os teóricos, em suma, os ideólogos elaboram concepções como se as idéias, por elas mesmas, constituíssem a realidade.

A ideologia é também necessária em outro sentido. Ao tomar algumas idéias pelo conjunto da realidade e ao considerá-las separadamente da vida prática e material, a ideologia oculta o modo como ela se produziu, cuja base é a divisão do trabalho. Esta não se resume a uma simples divisão de tarefas, pois na própria divisão também se estabelecem formas de propriedade, que determinam o modo como o produto do trabalho é repartido na sociedade. Historicamente, essa repartição é desigual: uns possuem mais e usufruem mais, além de deter o saber e o poder; outros trabalham e recebem, quase sempre, o mínimo necessário para sobreviver. A ideologia, então, ao ocultar a divisão do trabalho, também escamoteia a divisão da sociedade em grupos de interesses opostos, possibilitando assim a manutenção dessa organização social. A ideologia mantém a ilusão da harmonia de interesses.

Não que os filósofos tenham voluntariamente assumido o papel ideológico de ocultar a divisão da sociedade. Hegel, por exemplo: se ele considera o Estado como momento do espírito que supera as contradições da sociedade civil é porque o Estado efetivamente aparece e é representado pelos homens como o lugar da reconciliação dos interesses particulares da classe dominante. Não porque ela pretenda iludir os dominados, mas porque, como dominante, se representa como universal, capaz de promover o bem geral. Por isso, diz Marx, “as idéias da classe dominante são em toda época as idéias dominantes; isto é, a classe que é a potên-

cia material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua potência espiritual dominante”.

Um homem-coisa num mundo abstrato

Mas por que os dominados também são envolvidos nessa ilusão ideológica? A resposta encontra-se novamente na divisão do trabalho. Na forma de então, essa divisão se dá fundamentalmente entre os proprietários dos meios de produção (os capitalistas) e os trabalhadores, possuidores apenas da capacidade de trabalhar, a qual vendem aos capitalistas em troca do salário. Nessas condições, o que o trabalhador produz não lhe pertence e aparece como um objeto que lhe é exterior, alheio e estranho. Tal estranhamento é o que Marx, retomando a linguagem hegeliana, denomina alienação, isto é, a exteriorização do sujeito, na qual o próprio sujeito não se reconhece mais.

“A alienação do trabalhador em seu produto”, escreve por isso Marx em *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, “significa não apenas que seu trabalho se converte em um objeto, em uma existência exterior, mas que existe fora dele, independente, estranho, que se converte em um poder independente, estranho, que se converte em um poder independente diante dele (...) hostil.” Na sociedade capitalista, o trabalho, que deveria ser a atividade pela qual o homem afirma sua humanidade, passa a determinar a desumanização. No trabalho alienado, o trabalhador é reificado, isto é, torna-se coisa, enquanto as coisas propriamente ditas que ele cria aparecem como dotadas de vida e autonomia próprias.

O segredo desse verdadeiro mundo de ponta-cabeça – tema retomado por Marx em *O Capital*, sua principal obra da chamada “fase madura” – é a forma que o produto do trabalho assume no capitalismo: a forma mercadoria. “Como os produtores”, afirma Marx, “somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.”

Esse mundo fantasmagórico, em que os homens aparecem como coisas – e, efetivamente, o trabalhador torna-se mercadoria, cujo preço é o salário – enquanto as coisas estabelecem relações sociais, é um mundo de abstração: nele, o que conta não são as utilidades concretas das mercadorias, mas a igualdade abstrata entre elas, e que as torna equivalentes e intercambiáveis; do mesmo modo, as particularidades dos homens e de suas atividades são relegadas para ressaltar o trabalho abstratamente considerado. Isso faz com que os homens apareçam como abstratamente iguais – condição reconhecida pelo sistema jurídico e que se manifesta de fato no mercado de trabalho, no qual o capitalista e o trabalhador se relacionam como igualmente proprietários, seja dos meios de produção, seja da força de trabalho. Em outras palavras, a sociedade capitalista, mesmo dividida, aparece aos homens, inclusive aos trabalhadores, como realização da igualdade.

Derrubar a dominação capitalista

Por tudo isso, a realização da filosofia não pode ser uma tarefa teórica. “Interpretar o mundo” é uma atividade intrinsecamente prisioneira da ilusão ideológica, e esta só pode ser dissipada efetivamente na medida em que a sua base real, que a produz, for transformada. Mas, com isso, a própria filosofia, que se constrói a partir dessa ilusão, perde a sua razão de ser: ela se abole.

Mas é possível a transformação da base real da ideologia? É possível abolir a divisão social, que na sociedade capitalista se manifesta na propriedade privada, realizando a igualdade e a universalidade efetivas e reais? Essa é a meta do comunismo, que na época de Marx empolga muitos teóricos. O próprio Marx, no entanto, diz: “Para superar o pensamento da propriedade privada, basta o comunismo pensado. Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessária uma ação comunista efetiva”. O comunismo, então, não pode ser apenas uma fórmula teórica – uma forma da ideologia -, mas deve ser uma prática.

Que prática, e de quem? Não evidentemente a do Homem abstrato dos filósofos, já que ele não existe numa sociedade dividida. Muito menos a prática dos proprietários capitalistas, pois estes como um todo – a burguesia – têm interesses particulares a defender. A prática comunista efetiva deve ser então realizada por aquela parcela da sociedade que, não possuindo nada, só pode ter como interesse a abolição da divisão social e da propriedade privada: a classe operária, o proletariado, isto é, “uma classe da sociedade burguesa que não é uma classe da sociedade burguesa”, pois não usufrui em nada dessa organização social. O interesse do proletariado como classe – e não deste ou daquele operário individual – é o de abolir as condições que o alienam para realizar a sua humanidade. Ao fazê-lo, realiza também a humanidade de todos os homens. A emancipação da classe operária é, então, segundo Marx, a emancipação de toda a sociedade.

Essas considerações não constituem, para Marx, mera formulação teórica. A classe operária existe efetivamente, e essa existência se universaliza na medida em que as relações capitalistas se tornam mais e mais predominantes. Mais do que isso, o movimento dos trabalhadores assalariados – o movimento operário – é também real e crescente. Mesmo que alienados e coisificados – ou exatamente por isso -, os operários organizam-se em associações de defesa mútua, que já configuram a sociedade realmente fraterna, igualitária, humana, isto é, comunista. “Pode-se observar”, diz Marx, “este movimento prático em seus resultados mais brilhantes, quando se vêem reunidos os operários socialistas franceses. Já não necessitam de pretextos para reunir-se (...). A vida em sociedade, a associação, a conversa, que por sua vez têm a sociedade como fim, lhes bastam. Entre eles, a fraternidade dos homens não é nenhuma fraseologia, mas sim uma verdade, e a nobreza da humanidade brilha nessas figuras endurecidas pelo trabalho.”

Para Marx, o crescimento da classe operária faz parte do dinamismo do capitalismo, que requer a ampliação incessante da produção de riqueza e, portanto, do capital. “A condição essencial da existência e da supremacia da classe burguesa”, dizem ele e Engels em *Manifesto do Partido Comunista*, “é a acumulação da riqueza nas mãos dos particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. (...) O progresso da indústria (...) substitui o isolamento dos operários (...) por sua união revolucionária mediante a associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria socava o terreno em que a burguesia assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.”

A vitória do proletariado é, inicialmente, a conquista do poder político, a conquista do poder político, que até então se encontrava nas mãos da classe dominante. Essa é, segundo Marx, a única maneira de assegurar a transformação radical da sociedade pela abolição da propriedade privada. Isso não significa, no entanto, que não possa mais haver propriedades pessoais: “O comunismo”, diz Marx, “não retira a ninguém o poder de apropriar-se de sua parte dos produtos sociais, apenas suprime o poder de escravizar o trabalho de outrem por meio dessa apropriação”.

Essa revolução, pelas próprias condições em que se dá, não pode se restringir aos limites de um país. O capitalismo universalizou-se, estendendo suas formas de dominação a todo o mundo; do mesmo modo, a revolução operária só pode se realizar por inteiro na medida em que abolir universalmente a dominação burguesa. A revolução deve ter um caráter internacional. Por isso, conclama Marx nas últimas frases do *Manifesto do Partido Comunista*: “Os proletários nada têm a perder (...) a não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!”

A REVOLUÇÃO DE MARX E ENGELS

“Nos anos de 1842-43, como redator da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais.” Assim Marx narra, no “Prefácio” de *Para a Crítica da Economia Política* (1859), como passou a estudar as questões econômicas, que até então desconhecia. Filho de um advogado, Karl Heinrich Marx, nascido em Trier, na Renânia, em 1818, foi encaminhado à carreira jurídica, ingressando em 1836 na Universidade Bonn e, depois, na de Berlim. Ali, ligou-se ao grupo dos jovens hegelianos e desistiu de ser advogado. Em 1841, doutorou-se pela Universidade de Iena, decidido a seguir a carreira universitária. Mas a destituição de Bruno Bauer, que o apoiava, eliminou essa possibilidade.

Em 1842, tornou-se redator-chefe da *Gazeta Renana*, jornal liberal e oposicionista de Colônia, mas teve de abandonar o cargo pelas pressões da censura. Emigrou para Paris em 1843, e ali entrou em contato com grupos comunistas e organizações operárias. Também editou, com Arnold Ruge, o único número de *Anais Franco-Alemães* – título que expressa a orientação jovem hegeliana, segundo a qual a teoria (identificada com a Alemanha) deveria contagiar a prática das massas (França). Publicada em 1844, a revista contou com a colaboração, entre outros, de Mikhail Bakunin (1814-1876), que seria uma das principais figuras do movimento anarquista, e Friedrich Engels.

Inseparável amigo de Marx, Engels nasceu em Barmen, na Renânia, em 1820. Convocado para o serviço militar em Berlim, conheceu então o círculo dos jovens hegelianos. Em 1842, transferiu-se para Manchester, Inglaterra, para ajudar a administrar uma fábrica da qual seu pai, um industrial, era um dos coproprietários. Aproveitou a ocasião e colheu material para *A Situação das Classes Trabalhadoras na Inglaterra*, publicada em 1845, em que analisou minuciosamente as condições de vida e de trabalho dos operários ingleses e seus movimentos reivindicatórios.

Em 1844, já em Paris, encontrou-se com Marx: iniciava-se a estreita colaboração intelectual e política entre os dois. Juntos escreveram *A Sagrada Família* (1845) – cujo subtítulo, *Crítica de uma Crítica Crítica*, já ridiculariza a pretensão

dos jovens hegelianos – e *A Ideologia Alemã* (publicada postumamente, em 1932), em que esboçaram pela primeira vez sua concepção de história.

Marx e Engels participavam da formação do Comitê de Correspondência Comunista para troca de idéias e experiências entre associações operárias e comunistas que proliferavam por toda parte. Em 1847, ambos ingressaram na Liga dos Justos, organização sediada na França mas com ramificações internacionais, e que mudaria o nome para Liga Comunista. Foram encarregados de escrever o manifesto da Liga – precisamente o *Manifesto do Partido Comunista*, publicado no início de 1848.

As frases iniciais do Manifesto – “Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo” – foram quase uma antecipação. Em fevereiro de 1848, na França, a monarquia de Luís Filipe caía e era proclamada a República. Para isso contribuíram as agitações do movimento operário e de grupos socialistas, que, em junho de 1848, organizariam uma insurreição por uma “república social”, mas sem sucesso. Toda a Europa se levantou. Os objetivos dessa onda revolucionária eram os mais variados – reformas liberais e democráticas, fim da servidão dos camponeses, autonomia das minorias nacionais etc. -, mas sempre com a insinuação de que havia mesmo um “espectro”.

Em meio à revolução generalizada, Marx e Engels retornam à Alemanha para fundar, em Colônia, a *Nova Gazeta Renana*. Passam também a participar da ala esquerda de grupos democráticos alemães, com os quais logo romperiam, denunciando-os como “traidores” da revolução. Mas esta já perdia o fôlego, dando lugar, em quase toda a Europa, à restauração da antiga ordem.

Expulso da Alemanha em 1849, Marx transfere-se para a França. Novamente expulso, estabelece-se em Londres, onde Engels chegaria meses depois. Ali, Marx passa a freqüentar o Museu Britânico, realizando estudos sistemáticos de economia política. Em 1852, publica *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, em que analisa os acontecimentos na França entre 1848 e 1851, e que culminariam com o golpe de Estado de Luís Bonaparte, sobrinho e “caricatura do velho Napoleão”, como afirma Marx.

O primeiro volume de *O Capital* foi concluído em 1866 e publicado no ano seguinte. Enquanto se dedicava à obra, Marx manteve-se afastado da atividade política direta, limitando-se praticamente a polemizar com correntes adversárias do movimento socialista. Mas, em 1864, participou da fundação, em Londres, da Associação Internacional dos Trabalhadores, que seria conhecida como Primeira Internacional. Tendo como lema a frase “a emancipação da classe operária deve ser obra dos próprios operários”, a associação buscava, segundo Marx, “substituir as seitas socialistas ou semi-socialistas por uma organização real das classes operárias com vistas à luta”. Nesse sentido, também congregava diversas correntes do movimento operário, entre elas as ligadas a Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) – cuja obra *Filosofia da Miséria* havia sido criticada por Marx em *Miséria da Filosofia*, de 1847 – e a de Bakunin.

A grande prova de fogo da Internacional ocorreu no final de 1870, quando as tropas de Luís Bonaparte foram derrotadas por forças prussianas. Paris foi sitiada. Diante dessa situação, a população da cidade proclamou a República e declarou-se em Comuna, isto é, em governo autônomo, contando com a participação dos operários internacionalistas. Para Marx, que escreveu as “Declarações” da Internacional sobre esses acontecimentos (que seriam reunidas em *A Guerra Civil*

na França), a Comuna era a “forma política finalmente encontrada” do governo revolucionário dos trabalhadores. Mais do que as medidas sociais que ela decretou, Marx ressaltava a destruição, pela Comuna, da máquina burocrática e militar do Estado, o que a seu ver eliminava as condições de opressão e dominação de uma classe sobre outra.

Mas a Comuna foi esmagada em maio de 1871 por outro governo – “burgueses”, como seria considerado -, organizado em Versalhes e que negociava com os prussianos. Na própria Internacional, as posições de Marx geraram várias controvérsias que degeneraram em lutas de facções. Em 1876, a Internacional dissolveu-se oficialmente.

Marx e Engels ainda participaram, embora de modo esporádico, do Partido Social-Democrata Alemão, fundado em 1875. Marx morreu em 1883; Engels, em 1895, deixando várias obras polêmicas, entre elas *A Origem da Família, da Propriedade privada e do Estado* (1884), além de publicar, a partir de notas deixadas por Marx, o segundo e o terceiro volumes de *O Capital*.

O sentido da história

Obra máxima de Marx, segundo muitos, *O Capital*, apesar do subtítulo – Crítica da Economia Política -, é frequentemente considerado um livro de economia. Mas seu núcleo fundamental consiste em desvendar o que a “economia científica burguesa”, como denomina Marx, jamais poderia explicar: o segredo da exploração do homem pelo homem.

Para Marx, o trabalhador, ao trocar-se por um salário, torna-se mercadoria. Mas é uma mercadoria que produz valor, ou melhor, mais valor do que o necessário para a sobrevivência. Em outras palavras, há uma diferença entre o valor força de trabalho, que corresponde à manutenção do operário, e o valor que este operário produz. Essa diferença é exatamente a mais-valia, que o capitalista toma para si. Isso significa que a repartição desigual da riqueza entre trabalhadores e capitalistas constitui a própria dinâmica do capitalismo, e não depende de certos padrões maus e inescrupulosos.

O capitalismo, nessa medida, é um modo de produção em que o capital, mediante o trabalho assalariado, produz mais-valia, que, por sua vez, se converte em capital acumulado. Mas esse dinamismo, que auto-reproduz o capitalismo, requer como pressuposto a divisão prévia da sociedade em proprietários privados e não-proprietários, isto é, a separação entre os meios de produção (terras, instrumentos de trabalho etc.), que se concentram nas mãos de uns, e os trabalhadores. Historicamente, essa separação não tem nada a ver com a hipótese dos economistas, que fantasiaram sobre homens laboriosos e vagabundos perdulários. Ela é, antes, um processo de violência de expropriação pelo qual os camponeses foram expulsos de suas terras, como ocorreu na Inglaterra, principalmente a partir do século XVI. Paralelamente, o capital acumulou-se não apenas pela expropriação de terras, mas também por meio da usura e do comércio, avolumando-se com o sistema mercantilista, que não raramente recorreu a pilhagens, conquistas e escravidão de indígenas e de negros.

Resultado desse processo histórico, o capitalismo e a propriedade privada não são, como pensam os teóricos burgueses, as únicas formas possíveis de sociedade e de propriedade, mas apenas o modo como eles se apresentam. Para Marx, a propriedade assumiu historicamente várias formas, a começar pela propriedade

comunal. Como, então, se deram as transformações na forma da propriedade? Em outras palavras, é possível compreender racionalmente o curso da história?

Sim, provaram Marx e Engels. Em *A Ideologia Alemã* eles se explicam: “As premissas de que partimos não são arbitrárias, nem dogmas, mas premissas reais (...). São os indivíduos reais, sua atividade e as condições materiais sob as quais vivem, tanto aquelas que já encontram existentes quanto as produzidas por sua atividade”.

O que importa, porém, não é tanto o que o homem produz, mas como produz, pois isso determina o modo de sua relação com os demais homens, isto é, as relações de produção. Estas, por sua vez, estão intimamente vinculadas ao grau de desenvolvimento das forças produtivas – a força de trabalho, a técnica, a divisão do trabalho etc. – de toda uma sociedade.

No capitalismo, por exemplo, as relações de produção estabelecidas entre o capital e o trabalho tornaram-se possíveis pelo desenvolvimento das forças produtivas, que asseguraram a exploração em larga escala do trabalho assalariado. Ao mesmo tempo, as relações capitalistas de produção – cuja expressão jurídica consagra a propriedade privada, isto é, a separação entre os meios de produção e o trabalhador – permitem o contínuo desenvolvimento das forças produtivas, como testemunha a história do próprio capitalismo.

Mas, diz Marx, do mesmo modo como o capitalismo emergiu destruindo as relações feudais de produção, que já não comportavam o desenvolvimento das forças produtivas, as próprias relações capitalistas de produção também se tornam obstáculos para as forças produtivas que elas mesmas liberaram. No capitalismo, quanto mais se produz riqueza, apropriada privadamente, mais se agrava a miséria dos trabalhadores, que não têm como usufruir das mercadorias por eles produzidas. O resultado disso são as crises, que levam à destruição de produtos, às falências e ao desemprego.

A expressão dessa contradição entre as relações de produção e as forças produtivas é a luta de classes. “A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias”, afirmam Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*, “tem sido a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta (...); uma guerra que terminou sempre por uma transformação revolucionária da sociedade inteira ou pela destruição das duas classes em luta.”

Para Marx, esse é o sentido da história, e compreendê-lo é também compreender que a sociedade capitalista deve ser transformada. “O monopólio do capital”, declara em *O Capital*, “torna-se um entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho [isto é, o caráter cada vez mais social do trabalho] atingem um ponto em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ele é arrebatado. Soa a hora final da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados.”

*

KARL MARX (1818-1883)

Livro: Os Filósofos. J.Herculano Pires

Se alguém duvidar da importância da Filosofia e da sua influência no desenvolvimento histórico da Humanidade, basta pensar no significado das quatro letras que servem de epígrafe a este capítulo. Esse pequeno nome de um judeu alemão do século XIX tem tamanha importância para o mundo atual quanto o teve o pequeno nome de outro judeu do século primeiro, para o mundo antigo.

Não se espante o leitor, nem deixe o volume de lado, pensando que vamos dizer uma heresia. É que Jesus, com alguns princípios e uma atividade revolucionária, abalou os fundamentos da Antigüidade e lançou os alicerces de um novo mundo. Marx, embora de maneira diversa, fez o mesmo. De suas mãos saiu Lenine, e das mãos deste, a Rússia Soviética.

Até há pouco tempo, escrever sobre Marx era muito difícil. Ou nos decidíamos a aceitar alguns chavões, tão mentirosos quanto estúpidos, forjados pelos seus adversários, ou estaríamos condenando de antemão. Hoje, a situação é bem outra. Podemos tratar Marx como um filósofo e um revolucionário, analisar o seu pensamento, expor a sua doutrina, aprová-la ou rejeitá-la, com o nosso próprio critério.

Mas não fomos nós, os que hoje usamos desse direito, que o conseguimos. Foi o próprio Marx. O simples fato de pôr em marcha o seu pensamento redundou na sucessiva derrocada das barreiras que o enfrentavam. E ainda aqui, apesar das divergências profundas, os dois judeus, tão distantes na História quanto no plano das idéias, e ao mesmo tempo tão próximos no plano étnico e nos objetivos, muito se assemelham.

Jesus quis instaurar na terra o Reino de Deus através do amor, pregando a fraternidade e igualdade entre os homens. Ensinou a paternidade universal de Deus, e com isso, como adverte o apóstolo Paulo na epístola aos gálatas, fez desaparecerem as divisões convencionais entre grego e judeu, senhor e escravo, homem e mulher. Marx é um judeu mais recente. Nasceu num mundo já modificado pelo Cristianismo, mas viu que essa modificação não havia sido completa. Além disso, o amor de Jesus se transformara, através dos séculos, em ódio sangrento. Os judeus tiveram de aguçar o senso prático, tomando emprestado o espírito comercialista de seus vizinhos fenícios, para poderem enfrentar as agruras da dispersão num mundo hostil.

Um pequeno objeto, com o qual certa vez os fariseus procuraram colher Jesus numa armadilha – a moeda -, tornara-se ao mesmo tempo o suplício e a salvação dos judeus. Marx, impulsionado talvez pelas forças mais profundas da raça, tomou exatamente a moeda como ponto de partida da sua reconstrução histórica, e fez dela um evangelho às avessas para os novos tempos. A fórmula de Jesus havia sido: *A César o que é de César e a Deus o que é de Deus*. A de Marx foi: *Nem a César nem a Deus, mas à Circulação*. É o que vemos na sua exposição sobre a metamorfose das mercadorias, em *Crítica da Economia Política*, não com essas palavras, mas com signos que as representam, como adiante demonstraremos.

Repetimos ao leitor, por mais piedoso que seja, que não se assuste. Comparamos fatos históricos e confrontamos figuras históricas. Não estamos no plano

da Religião ou da Teologia, mas da Filosofia. Podemos dizer como Descartes: existe em Jesus um aspecto divino, que importa aos que são “mais do que homens” e recebem revelações diretamente de Deus; mas existe também um aspecto humano, que pode ser encarado pelos que são “simplesmente homens”. É esse o que nos interessa. E é ele que nos serve para este jogo de comparação, não entre um possível Deus e um homem, mas entre dois homens: Jesus e Marx.

Não estamos fazendo, aliás, nada de novo. Também outro judeu, não menos renegado que Marx, foi comparado a Jesus. O panteísta Espinosa, que Gebhardt apresenta como o messias da Diáspora. E Stanley Jones, “o cavaleiro do Reino de Deus”, esse pastor cujas melhores obras ficaram na peneira da censura eclesiástica, ao passarem para a nossa língua, compara Marx ao chicote do templo, com que Jesus espanta os vendilhões modernos, para instaurar o Reino de Deus entre os homens.

Podemos discordar de Marx, e mais ainda dos seus seguidores, e ainda mais dos seus intérpretes, mas não podemos negar-lhe a profunda humanidade de suas intenções e a grandeza profética de seu pensamento. Nele confluem a coragem e a audácia dos profetas hebraicos, para se fundirem com a audácia e a coragem dos modernos reformadores sociais. Para estudá-lo com o seu próprio método, o do Materialismo Histórico, teremos de situá-lo, como o fez Riazanov, em sua época; mas podemos adicionar-lhe os antecedentes raciais a que acabamos de nos referir.

Marx não é somente um homem forjado pelas condições específicas do século XIX. É ainda um discípulo de Hegel, herdeiro de Kant, e talvez o último dos grandes profetas da linhagem de Israel, deslocado da Bíblia por uma contingência histórica, mas fiel aos grandes sonhos da raça e da tradição hebraica.

Sócrates e Descartes tinham os seus demônios. Os profetas tinham os seus anjos. Marx, que fecha o espírito à visão metafísica, mas continua profeta e vidente no plano material, aparece também acompanhado de um anjo, que o ajudará a construir a sua doutrina e dará acabamento à sua obra. Engels, cujo nome alemão quer dizer anjo, parece ter-se lançado à terra, logo após o mergulho de Marx na matéria para auxiliá-lo em sua imensa tarefa.

Isto não soar bem aos ouvidos materialistas, mas constitui também uma verdade histórica. Em geral, não se fala de Marx sem citar o nome de Engels. Um estudo sobre Marx é sempre intitulado com o binômio: Marx e Engels. Mas a função de Engels não é bem a de um termo de binômio, é antes a de um acólito. Veremos se, nas páginas seguintes, esta relação se tornará clara.

SÉCULO DE RENOVAÇÃO

Karl Marx nasceu em Tréves, a 5 de maio de 1818. Dois anos e meio mais tarde, a 28 de novembro de 1820, Frederico Engels nascia em Barmen. Ora, Tréves e Barmen são duas cidades da Renânia, essa província divisória entre a Alemanha e a França. Ambos parecem ter escolhido, ou a História por eles, uma região simbólica, para esse sucessivo nascimento. A obra que vão construir é também um marco divisório, no pensamento e na História. Marx pertencia a uma família de rabinos judeus, e seu pai era advogado, convertido ao Cristianismo para se livrar dos vexames a que os judeus eram submetidos na região. Engels, cujo brasão familiar se constituía de um anjo com um ramo de oliveira, pertencia a uma família de ricos industriais de tecidos, principalmente de lã e algodão, produtos abun-

dantes na Renânia do norte. O pai de Engels fundou, em sociedade com um amigo, uma fábrica de tecidos em Barmen e outra em Manchester, tornando-se assim o tipo característico do capitalista internacional, contra o qual o filho se arremeteria mais tarde.

Apesar do catolicismo de conveniência do pai, a ascendência religiosa de Marx era o Judaísmo. Engels, pelo contrário, foi educado no Calvinismo. O pai de Marx era, porém, um homem do século, apaixonado pelas questões filosóficas, e incumbiu-se de iniciar o filho nas obras dos iluministas. O pai de Engels, como convém ao pai de um anjo, apesar de seu agudo interesse pelos bens do mundo, dedicava-se sempre à meditação religiosa. Não esquecia, assim, de dar ao filho os rumos de uma vida duplamente adaptada à sua natureza humana e à sua essência angélica: de um lado o iniciava nos negócios, e de outro na fé. Mas o anjo não tardou a rebelar-se, contra uma coisa e outra. Seu destino não era servir à linhagem industrial da família, nem à sua tradição religiosa, mas servir a Marx e aos ideais de renovação que fermentavam o século.

Realmente, o século XIX apresentava-se como um caldeirão ao fogo, em plena ebulição. Quando Marx e Engels nasceram, a epopéia napoleônica já havia terminado. A derrota esmagadora do corso na Rússia, sua abdicação e exílio em Elba, a volta espetacular à França e a nova derrota, com a retirada definitiva para Santa Helena, já eram fatos consumados. Mas o fermento da Revolução Francesa e as conseqüências das guerras napoleônicas estavam bem vivos. Napoleão morreu no ano seguinte ao do nascimento de Engels, ou seja, em 1821.

Na Inglaterra, a revolução industrial deixara também a sua marca profunda. O movimento ludista de 1815, quando os operários desesperados se lançaram contra as máquinas, sob o comando fictício do “General Ludd”, demonstrara a existência de uma nova força em campo, uma espécie de cunha introduzida entre os burgueses e os aristocratas, decidida a impor os seus direitos. Em 1819, graças às lutas constantes dos operários, e em parte à influência benéfica de Robert Owen, é publicada na Inglaterra a primeira lei de proteção ao trabalho industrial, o histórico *Factory Act*, que estabelecia o direito da criança operária e refreava um pouco a ganância desmedida do Industrialismo nascente.

Ao lado dessa efervescência social, a máquina a vapor de Watt e seu aperfeiçoamento por Stephenson abrem novas perspectivas revolucionárias. O vapor é empregado para mover as máquinas de impressão, e a rotativa está prestes a surgir. Ao mesmo tempo, o Reno adquire enorme importância, como via fluvial, já coalhado de máquinas a vapor. *O Foguete*, de Stephenson, sacode o mundo com as primeiras grandes façanhas de uma nova máquina: a locomotiva. Em Lião, na França, levanta-se a bandeira da revolução operária, em 1831, e depois da derrota dos tecelões de seda, vemo-la ressurgir em 34. O século XVIII havia lançado a semente das luzes, mas o XIX ardia em labaredas ameaçadoras, e ao mesmo tempo em ardentes expectativas.

Em 1841, Marx terminava os seus estudos universitários. Engels, nessa mesma época, era atraído pelo movimento dos jovens hegelianos, a que Marx já pertencia. O mundo entrara, então, numa fase mais calma. As inquietações se transformavam em doces esperanças. Marx pensava em iniciar sua carreira universitária, dedicando-se inteiramente aos estudos de filosofia e de ciência. Mas acontece um imprevisto: Bruno Bauer, seu amigo e mestre, um dos chefes dos jo-

vens hegelianos, é proibido de ensinar na Universidade. Marx desiste dos planos tranqüilos de vida universitária e se integra na luta.

De 44 a 47 as agitações explodem de novo por toda a Alemanha. Marx é levado para a direção da *Gazeta Renana*, órgão burguês radical, que ele transforma em democrático-revolucionário, e que é fechado pelo governo prussiano em 48. Então, Marx vê-se obrigado a emigrar para Paris, onde vai tomar contato com os socialistas franceses e ler pela primeira vez a *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach. Este é o primeiro impacto do materialismo feuerbachiano no desenvolvimento materialista de Marx, que entretanto não endossa, mas, pelo contrário, critica as teorias de Feuerbach. Não obstante, a reviravolta de Feuerbach na filosofia de Hegel é inteiramente aceita. Marx não só a aprova, como passa a desenvolvê-la com entusiasmo. Hegel vai perder, em suas mãos, todo sentido espiritual, e sua imensa dialética, herdada das antinomias de Kant, vai se transformar na dialética materialista.

Enquanto Marx fazia essa nova descida socrática do Olimpo à terra, do espiritualismo hegeliano para o Materialismo, o anjo de Barmen girava em seu redor. Eles se haviam encontrado em 1841, quando Engels entrara como voluntário na guarda de artilharia de Berlim, para fazer o serviço militar, ingressando também no círculo de esquerda dos jovens hegelianos. A seguir, Marx fixou-se em seus estudos, afastando-se da luta. O profeta preparava as armas, e o anjo desprende as asas para girar protetoramente em torno da sua cabeça.

Engels colaborava na *Gazeta Renana*, dirigida por Max, e firmava seu nome nos meios culturais. Ainda em 41, escreveu sua violenta crítica da filosofia de Schelling, que a convite do governo, devia falar em Berlim contra Hegel. Tinha então 22 anos, mas como os anjos não têm idade, podia enfrentar serenamente o famoso pregador do “pecado filosófico”.

Anjo rebelado, Engels não concordava com o misticismo de Schelling, para quem o pecado original havia sido o desligamento humano do absoluto, e a salvação só poderia ser a volta ao absoluto, através da realização espiritual. Mas também não concordava com Hegel, de cuja filosofia procurava tirar apenas a dialética.

Em 1842, Engels passa a residir na Inglaterra, então agitada pelo movimento cartista, cujo nome provém da *Carta* de reivindicações do operariado. Ali escreveu seu livro *Situação da Classe Operária na Inglaterra*. Quando, em 1844, de volta à Alemanha, encontrou-se com Marx, e assumiu o seu posto ao lado do profeta. Dali por diante, nada mais os separaria. O profeta estava de posse das armas poderosas que forjara em silêncio, na sua tenda. E o anjo, com longa experiência das lutas proletárias e intenso exercício da dialética revolucionária, podia servi-lo em todos os momentos.

De 44 a 45, escreveram juntos *A Sagrada Família*, sua primeira obra de colaboração, dirigida contra os irmãos Bauer e seu hegelianismo de esquerda. Esse livro de título irônico é como um golpe de asa do anjo rebelado na família Bauer. Mas atrás da asa vai o pulso do profeta, que atinge e desmantela a filosofia hegeliana do espírito, para lançar os fundamentos da filosofia marxista da matéria.

De 45 a 46, o profeta e o anjo se empenham na construção de uma nova obra, *A Ideologia Alemã*. Desta vez, o golpe de asa e o pulso do profeta atingem também Feuerbach, cujo materialismo é criticado e superado. Já então, a dupla se

filiara à *União dos Justos*, organização comunista centralizada em Bruxelas, e cujo nome dá bem a medida de sua natureza utópica, de sua orientação ingênua.

Graças aos dois, a organização passará a chamar-se *União dos Comunistas* e lançará a terrível palavra de ordem que sacudirá os quatro cantos da terra: *Proletários de todos os países, uni-vos!* O livro *A Ideologia Alemã*, que não encontra editor, define, entretanto, a nova posição do movimento operário. É um passo decisivo nos rumos do socialismo científico.

O segundo passo será dado por Marx, que deixa o anjo como guarda-costas e avança, com o livro *Miséria da Filosofia*, sobre as barracas de pano da *Filosofia da Miséria*, de Proudhon, e sobre todo o acampamento cigano, dos utopistas em voga. O terceiro passo será um avanço da vanguarda, a elaboração e publicação do *Manifesto Comunista*, que sai à rua em fevereiro de 1848, antecipando por alguns dias a revolução republicano-socialista francesa de Luís Blanc, as barricadas operárias de Paris, e, por fim, o golpe de Estado de Luís Napoleão.

O *Manifesto* será seguido pela *Contribuição à Crítica da Economia Política*, livro que é, ao mesmo tempo, o vestíbulo e o mirante do gigantesco edifício de *O Capital*. O vestíbulo, porque por ele entramos na teoria econômica de Marx, e o mirante, porque dele podemos contemplar os panoramas que cercam o edifício ideológico do Marxismo. A *Crítica* sai em 1859, e *O Capital*, em 1867 (primeiro volume), em alemão, logo traduzido para o francês e o russo. O segundo volume da obra fundamental de Marx só aparecerá em 1885, e o terceiro em 1889, ambos após a morte do autor, e graças aos cuidados, aos esforços de Engels. Depois da morte do profeta, o anjo continuava velando pela sua obra.

Mas o terceiro volume não completa *O Capital*, ou pelo menos o seu plano. Marx pretendia escrever ainda o quarto volume, em que exporia aquilo que podemos chamar de mecânica mistificadora dos movimentos econômicos, mas não teve tempo de completar o trabalho. Suas notas a respeito foram reunidas por Kautski e publicadas em 1904, sob o título de *Teoria da Mais Valia*. Como se vê, apesar de toda a dedicação do anjo, a obra de Marx foi tão vasta que necessitou do subanjo Kautski para completá-la.

O Capital é uma baliza histórica. Antes dele, estende-se o panorama da pré-história socialista, com os sonhos e as utopias que vêm de Platão até Proudhon. Depois dele, o Socialismo adquire consistência filosófica e científica, estrutura política, e está assim preparado para tomar o seu lugar na realidade social. Jesus pregara a socialização pelo amor, e depois dele os primeiros cristãos reuniram-se em comunidades fraternas, das quais o *Livro de Atos* nos conserva algumas notícias. Marx vai ser apontado como o anticristo, pois pregará a socialização pela violência.

Mas não se pode dizer que a pregasse pelo ódio. Bem ao contrário, encontramos em Marx a mais profunda compreensão do processo de desenvolvimento econômico e da influência inevitável das suas leis sobre os homens. A violência marxista, que decorre das leis de transformação da Natureza, pretende ser uma lei e não um princípio moral. É a constatação de uma fatalidade histórica, e não uma pregação intencional. Prossigamos, porém, no rápido exame que estamos fazendo, em linhas gerais, do século renovador, para vermos a origem histórica desse processo de violência.

Depois da revolução republicano-socialista de 1848, que marca um novo passo do movimento socialista, mas acaba na vitória das forças reacionárias, com Luís Napoleão, somente em 1871 se verificará novo movimento socialista de importância, em França, após a guerra franco-alemã. Temos então o episódio da Comuna de Paris. Os antecedentes desse episódio estão nos próprios antecedentes da guerra. A derrota dos franceses em Sedan provocou a sublevação em Paris e a queda do Império. Proclamada a República, verifica-se o entrechoque imediato das forças revolucionárias e reacionárias. O socialista Luís Blanc tentou um golpe de Estado em outubro, mas fracassou. Em fevereiro de 71, após o armistício, elegeu-se a Assembléia Nacional, com maioria revolucionária, que levou para o governo um ministério do mesmo teor.

O tratado de paz, elaborado a seguir, entregava à Prússia a Alsácia-Lorena, o que provocou intensa indignação em Paris. A Guarda Nacional sublevou-se, e a 18 de março proclamou a Comuna. O Comitê Central dos sublevados transformou-se em governo provisório ditatorial. Mas oito dias depois resolveu promover eleições, pelo sufrágio universal, para entregar o poder à população. Constituiu-se assim um governo heterogêneo, minado por contradições políticas, que não resistiu à pressão do governo reacionário de Thiers, então localizado em Versalhes.

Em fins de maio, dois meses e pouco depois de sua proclamação, a Comuna era derrotada, após o bombardeio de Paris pelo exército e uma luta sangrenta. Cerca de vinte mil *communards* foram então executados pelos vencedores, sem distinção de sexo ou idade, e outros deportados para a Ilha da Nova Caledônia. Ainda hoje prestam-se homenagens em Paris, junto ao muro do Cemitério Père Lachaise, aos milhares de *communards*, que foram ali barbaramente fuzilados.

Esse episódio explica o princípio da violência em Marx. Analisando-o, o filósofo mostrou os motivos do fracasso da Comuna, em carta dirigida ao seu amigo Kugelmann. O primeiro motivo foi a atitude romântica do Comitê Central, então governo ditatorial, promovendo eleições oito dias depois da sua posse. A própria constituição da Assembléia Nacional já havia demonstrado que o país não estava em condições de enfrentar a organização de um governo revolucionário, pois a vitória eleitoral da reação fora esmagadora. As eleições da Comuna constituíram o seu suicídio, a entrega do poder a elementos da reação, ou pelo menos a infiltração desses elementos no poder.

Outro erro, fora a atitude ingênua do Comitê, acreditando possível a organização da Comuna em Paris, enquanto Thiers continuava à frente do governo em Versalhes. Este governo havia dado mostras de sua fraqueza, quando tentara apoderar-se da artilharia da Guarda Nacional, sendo então derrotado. Nessa ocasião, diz Marx, a guarda devia avançar sobre Versalhes e derrubar Thiers.

O exame desses erros mostram duas coisas: que o poder do proletariado só pode implantar-se pela violência armada contra os detentores armados do poder burguês, e que o poder proletário só pode manter-se pela ditadura proletária, exercida até o momento em que se tenha criado uma consciência revolucionária no povo. Sem isso, nenhuma Comuna pode subsistir. Acreditar ingenuamente que as forças reacionárias desaparecem pelo passe de mágica de um golpe revolucionário é tão fútil como acreditar que a burguesia entregue o poder sem luta.

Trata-se, para Marx, não de questões morais ou de princípios humanistas, mas de leis econômico-políticas. Essas leis são inflexíveis, como as leis naturais. Desprezá-las é fracassar. Não há alternativas. O episódio da Comuna de Paris o

provou, como todos os episódios anteriores, desde as lutas dos escravos na Antigüidade, já o haviam demonstrado. Marx parte da análise dos fatos, do exame das leis, para chegar às suas conclusões. Sua atitude é objetiva, baseia-se em dados concretos. Por isso, afirma o filósofo, sua profecia da sociedade futura não é uma utopia, mas uma doutrina científica.

O século renovador se transforma, assim, num século profético, de anúncio e preparação do futuro. Que é esse futuro, como será ele? Marx o diz incessantemente: é o reino da verdadeira humanização, do humanismo legítimo, ou da “humanidade socializada”. Vemo-lo sonhar a todo momento com esse mundo diferente, livre da exploração e da violência, esse verdadeiro Reino de Deus na terra, que Jesus não conseguiu com o amor, porque Jesus também era utopista e não científico. Mas no século XIX a era dos utopistas passou: estamos numa fase de superação histórica e novas perspectivas se abrem para a Humanidade toda. Sim, a Humanidade toda. Porque Marx não deseja a felicidade apenas para os proletários, como dizem os seus críticos de má-fé, mas também para os burgueses, para os ricos, que não perderão somente os seus haveres e o poder, mas também aquilo que os desumaniza: a embriaguez do dinheiro e da propriedade privada.

Marx contempla os operários reunidos para tratar da revolução e escreve a Engels: “Em seus lábios, a fraternidade humana não é uma frase, mas uma verdade, e dos rostos que o trabalho tornou rudes, emana toda a beleza do humano”. Escreve também sobre o Comunismo, afirmando com a ênfase de um profeta bíblico: “... é uma fase real da emancipação e do renascimento humanos, fase necessária para a evolução histórica próxima... é a forma necessária e o princípio enérgico do porvir próximo... mas não é, como tal, o fim da evolução humana – é uma forma de sociedade humana”.

E ainda, na *Revue Marxiste*, I, 13:

Esse comunismo, sendo um naturalismo acabado, coincide com o Humanismo. É o verdadeiro fim da disputa entre o Homem e a Natureza e entre o Homem e o Homem. É o verdadeiro fim da disputa entre a existência e a essência, entre a objetivação e a afirmação de si, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.

REBELDIA E MORTE

Marx era de temperamento bondoso, paciente, compreensivo, mas intransigente na defesa dos seus princípios e capaz da ira divina dos profetas hebreus. Como Elias, seria capaz de ressuscitar o filho da viúva de Sarepta e de mandar exterminar os profetas de Baal. Tinha ternuras de pomba e rompantes de tigre. Por isso mesmo, podia tratar como filhos os operários que o seguiam, e que na velhice o chamavam de “papá”, como podia acusar de covardes e degradados os que dele discordavam.

Compreendia a simplicidade da vida proletária e era capaz de viver como homem do povo, mas não aceitava a humildade, que confundia com humilhação. Queria o bem de todos, num mundo de igualdade, mas não compreendia a caridade, que considerava simples meio de satisfação do amor-próprio burguês.

Isto basta para nos mostrar que estamos diante de um rebelde no mais lato sentido do termo. Os profetas antigos acusavam os poderosos mas se curvavam diante de Deus. Este profeta moderno acusa os homens e Deus. Considera o Cris-

tianismo um processo de degradação humana, que através da humildade e da resignação enxovalha o Homem.

Vemo-lo exclamar indignado, num trecho citado por Mehring:

Os princípios sociais do Cristianismo explicam todas as baixezas de que são vítimas os oprimidos por parte dos opressores, seja como uma justa punição do pecado original, seja como provação imposta aos eleitos da Sabedoria do Senhor. Os princípios sociais do Cristianismo pregam a covardia, o desprezo de si mesmo, o rebaixamento, o servilismo, a humildade, em suma, todas as qualidades próprias da canalha: mas o proletariado não se deixará tratar como a canalha.

Este profeta temporão, fora de época, que escapou da Bíblia para aparecer na história do século XIX, nada teme na terra ou no céu. E parece não crer em nada. Mas, não obstante, leva uma vida de crente. Dedicava todos os seus dias ao sonho do Reino de Deus na terra. Dir-se-ia que, cansado do rolar dos séculos sobre os velhos sonhos da raça, rebelou-se contra Deus para realizar com suas próprias forças aquilo que Deus negou aos homens.

Elias foi arrebatado aos céus num carro de fogo, Marx quer um carro igual para percorrer a terra. Não lhe interessa o céu. Todo o seu interesse se volta para o Homem e a vida humana na terra. Poderia aplicar em sentido inverso, como fez com a dialética hegeliana, a frase de Jesus: “Os mortos que cuidem dos seus mortos”.

Não se pense, porém, que desejava ser original, viver de maneira diferente dos outros. Pelo contrário, dele podemos dizer que mergulhava no humano. Em junho de 1843 casou-se com uma amiga de infância, Jenny von Westphalen. Um irmão de Jenny torna-se ministro, e o que é pior, ministro reacionário na Prússia. Mas isso não importa. Marx tem plena consciência do mundo de contradições em que vive. Sabe que nesse mundo, como ensinara outro judeu muito antes dele, o pai pode ser contra o filho e vice-versa. Sua vida familiar decorre tranqüila e amorosa. Seu lar é como a casca de noz de um barquinho milagroso, pairando sempre na crista das ondas, em meio aos temporais que ele vive enfrentando.

Riazanov comenta esse fato, emocionado com o mundo de ternura que se derrama nas suas cartas à filha maior, cuja morte o feriu tão profundamente, que parentes e amigos temeram também pela sua vida. Aos amigos que lhe perguntavam qual era o seu lema preferido, costumava responder : *Homo sum; humani nihil e a me alienum puto*, ou seja: Sou homem; nada do que é humano me é alheio. Homem, portanto, vivendo entre os homens, voltado para os problemas humanos, Marx não pretendia ser o profeta que foi, nem o Zaratustra que às vezes o pintam, mas apenas um descobridor de caminhos para a emancipação humana.

É curioso como neste aspecto se assemelha tanto a outro revolucionário que viria muito depois, e tão diverso dele quanto à posição-filosófica e política: o Mahatma Gandhi, que chegava a esconder seus poderes psíquicos, ocultar suas relações com a “Voz”, espécie de demônio socrático que o seguia, para que nada o separasse do povo.

A ação revolucionária de Marx, entretanto, é tão grandiosa como a sua própria obra intelectual. Já o vimos, com Engels, transformar a Liga dos Justos em Liga dos Comunistas. Vimo-lo transformar a *Gazeta Renana* em flama revolucionária, que o governo prussiano teve de apagar, apressado. Vimo-lo sacudir o mundo com o *Manifesto*. E vemo-lo ainda fundar a *Nova Gazeta Renana*, em Colônia,

após o fracasso da revolução francesa de 48. Esse novo órgão é também fechado pelo governo. Marx vende o que tem para pagar suas dívidas e retira-se para Paris, isso em 1849. Mas Paris o repele, e Marx vai para Londres, onde funda a *Nova Revista Renana*, da qual consegue tirar apenas seis números.

Logo após, dissolve-se a antiga Liga dos Comunistas. Marx entrega-se mais fundamentalmente aos seus estudos e aos seus escritos, para depois da Exposição Universal de Londres, apoteose do capitalismo industrial, fundar e dirigir a I Internacional, ou Associação Internacional dos Trabalhadores, durante um período de dez anos. Essa Internacional era heterogênea. Marx luta para homogeneizá-la, sem o conseguir. Em 1872 ela desapareceu. Marx volta aos seus estudos, à crítica dos movimentos políticos, ao exame dos problemas operários.

A 2 de dezembro de 1881 morre-lhe a mulher, e pouco depois a filha mais velha. Marx entra em violento declínio. Não resiste a esses golpes, na idade em que se encontra e já esgotado pelas tremendas lutas de uma vida revolucionária. O profeta vê aproximar-se o termo da missão. Fosse na Antigüidade, teria visões e confabularia com os anjos. Mas no século XIX, de olhos fechados obstinadamente para todos os possíveis lampejos da Metafísica, apegado aos princípios da sua dialética materialista, Marx se inclina simplesmente para a terra. Dia a dia suas forças se esgotam, sua capacidade de trabalho desaparece, a doença o atormenta. O último ano e meio de sua vida é doloroso, diz-nos Riazanov, mas servirá para justificar a sua morte, que ocorre a 14 de março de 1883.

Engels, o anjo rebelado, vê partir o profeta rebelde, na inexorabilidade das leis naturais. Não quer saber se essas leis são de Deus, nem quer pensar sobre a incerteza da existência humana na terra. E numa carta a Sorge, velho companheiro, encontra uma consolação natural para a morte do mestre: “Todos os fenômenos – escreve -, ainda os mais horríveis, que se cumprem segundo as leis naturais, comportam uma consolação. Assim é neste caso. Talvez a arte da Medicina tivesse podido dar-lhe ainda dois ou três anos de vida vegetativa, dessa vida impotente de um ser inútil que morre aos poucos. Mas Marx não suportaria essa vida. Viver tendo à frente uma quantidade de trabalhos não terminados, e provar o suplício de Tântalo, ante a impossibilidade de terminá-los, seria para ele mil vezes mais penosa que uma morte tranqüila”. E logo depois: “Que seja assim. A Humanidade perdeu um chefe. Perdeu um dos seus representantes mais geniais”.

Assinalemos ainda que Marx viveu seus últimos anos em Londres, em extrema pobreza, amparado por Engels e por organizações operárias. Sua fama era imensa, o mundo tremia ante o seu nome, até o céu se abalava ante a enunciação desse nome, que sacudia os púlpitos em frêmitos de horror e ódio. *O Capital* provocava polêmicas desesperadas por toda parte, embora fosse ainda uma obra inconclusa. Mas, como dizia Marx, não lhe havia rendido o suficiente para pagar sequer o fumo que gastara ao escrevê-lo. Sim, o fumo, porque era seu hábito es- crever fumando.

Até nisso se cumpria o seu destino de profeta hebreu. Pobre e combatido, sofria ainda as acusações dos inimigos e dos supostos amigos, que viam na sua amizade com Engels o interesse pela ajuda monetária. Nada mais justo, porém, nem mais coerente, do que esse fim de vida na miséria. Embora quisesse a fartura e a riqueza para todos, e não a miséria, isso o identificava com os desafortunados que defendia, e nos quais depositava todas as esperanças de redenção humana. De certa maneira, ele resgatava assim o pecado social de não haver nascido proletá-

rio. E purificado da origem burguesa, integrava-se plenamente no seio da classe messiânica.

Engels, pelo contrário, na sua qualidade angélica, não tinha pecado a resgatar. Morreu doze anos mais tarde, em 1895, no gozo de uma situação tranqüila, como o sucessor de Marx, chefe e patriarca do movimento operário mundial. Deixou, entre seus muitos trabalhos, três obras que são fundamentais para o Marxismo: *As Origens da Família, do Estado e da Propriedade Privada*, *Ludwig Feuerbach*, exposição do Materialismo Dialético, e *Anti-Dühring*, refutação das teorias de Dühring e ao mesmo tempo introdução ao *Capital*, de Marx. Ainda hoje, através de suas obras, o anjo continua acolitando o profeta.

O MATERIALISMO HISTÓRICO

Hegel, como Berkeley, reduzira o Cosmos a uma só coisa: o espírito. Encerrara toda a realidade num dos seus aspectos, e com isso conseguira uma solução monista para a duplicidade do ser e do conhecer. Mas essa solução exigia uma mecânica, um processo, pelo qual se realizasse e ao mesmo tempo se explicasse a unidade na dualidade. Hegel explica esse processo afirmando que “o desenvolvimento do espírito se realiza sob a forma de uma relação consigo mesmo, sob a forma da realidade, e na unidade em si e para si”.

Não há dúvida que tudo isso é obscuro. Mas Hegel lança as suas luzes sobre o caos, e nos esclarece a respeito. Sob a forma de uma relação consigo mesmo, o espírito é subjetivo; sob a forma de realidade é objetivo; em si e para si, é absoluto. Existe, pois, um ser afirmado, que é de natureza lógica, *a idéia em si*; um ser manifestado, exteriorizado ou objetivado, que é a Natureza, ou *a idéia para si*; e um ser realizado, que se reencontra a si mesmo, e é *a idéia em si e para si*.

O Ser, na filosofia hegeliana, não é imóvel como o dos eleáticos; nem separado da realidade sensível, como em Platão e Aristóteles; nem emanatista, como em Plotino; nem criador de uma realidade estranha a ele mesmo e oposta a ele, como no Cristianismo. É um Ser que engendra em si mesmo a sua própria realidade, e que entretanto não é também o Ser-substância de Espinosa. Em última análise, a realidade é simplesmente um processo de desenvolvimento da razão. E esta, por sua vez, é o Absoluto.

Assim, o Absoluto se desenvolve História, cujas formas espirituais são a Arte, a Religião e a Filosofia. O homem aparece, nesse gigantesco painel metafísico, também de maneira tríplice: como espírito subjetivo, ele é o indivíduo da Antropologia e da Psicologia; como espírito objetivo, é o ser mortal das relações sociais; como espírito absoluto, é o ser universal que desenvolveu o seu conteúdo ideal de humanidade, elevando-se da moralidade à *eticidade*, aos planos de realização e compreensão dos valores éticos. A explicação hegeliana se estende, numa forma de dedução aristotélica ou de processão plotiniana, numa sucessão de tríades, até a vigésima sétima. Iremos encontrar, no existencialismo sartreano, uma explicação recente da tríade hegeliana da manifestação individual.

Marx vai partir deste idealismo absoluto, deste monismo espiritual, para o seu materialismo absoluto ou o seu monismo material. Começa por aceitar o princípio antropológico de Feuerbach: o ponto de partida da Filosofia não deve ser o espírito, a razão, ou Deus, mas uma existência real, que é o Homem. A *idéia em si* é simples suposição, e a única realidade é o *para si*, o indivíduo real. Mas não podemos fundi-lo no absoluto hegeliano, pois o sujeito é uma coisa e o objeto é ou-

tra. Fechado em mim mesmo, colocado numa posição subjetiva diante do mundo, eu me confundo com os meus próprios pensamentos, idealizo-me, não sou capaz de ver a minha objetividade e portanto de perceber que é o meu cérebro que pensa para o meu corpo agir. Daí, para Feuerbach, toda a ilusão da Metafísica. Entretanto, outro homem, vendo-me da sua posição, percebe facilmente a relação de dependência existente entre as atividades da minha mente e as do meu corpo.

A natureza existe, pois, independente do meu espírito e de qualquer outro espírito. É uma realidade objetiva, da qual eu mesmo e os demais homens somos também produtos objetivos. Os seres fantásticos da Metafísica – Deus, os Anjos, os Espíritos – são simples projeções da nossa imaginação religiosa. Aliás, a Religião é a forma das relações humanas, o processo de “religamento”, de união das criaturas. Em lugar da religião metafísica devemos ter uma religião social, colocando o Homem em lugar de Deus. O caminho de Feuerbach é o mesmo de Augusto Comte: segue a dialética hegeliana que vai do Ser ao Não-Ser, para produzir o Vir-a-Ser. Do combate à Religião, passando pela negação absoluta do espírito, terminará na Religião da Humanidade.

A crítica de Marx atinge as deficiências de Feuerbach. Ele percebe que faltou a este a compreensão do processo dialético da filosofia hegeliana. Reconhece o mérito de haver “restabelecido os direitos do Materialismo”, mas condena em Feuerbach o mesmo que Hegel condenava nos espiritualistas anteriores: a passividade, a falta de dinamismo. Adotando, pois, a mecânica hegeliana das tríades, que lembra o sistema tríplice da exposição doutrinária dos druidas, na Gália Céltica, vai dinamizar o Materialismo.

A História não será mais o desenvolvimento do Absoluto através do processo das contradições, mas o desenvolvimento da sociedade através desse mesmo processo. E temos, então, em lugar do espiritualismo dialético de Hegel, que para Marx é uma inversão da realidade, o restabelecimento do real em sua posição verdadeira, no Materialismo Histórico. A dialética de Hegel, que estava de cabeça para baixo, é posta em pé.

Com essa efusão do espírito hegeliano no materialismo de Feuerbach, consegue Marx salvar o Materialismo da catalepsia que já o ameaçava, através do religiosismo antropológico. E consegue salvá-lo, também, do Mecanicismo, que o reduzia a uma vulgaridade de relojoaria. Graças à dialética hegeliana, ele modifica a própria teoria do conhecimento dos racionalistas e dos empiristas, libertando o intelecto da modorra ou da passividade de Locke, para lhe garantir a atividade kantiana, mas sem o prejuízo idealista de Kant. Se este afirmava que o intelecto não era a *tabula rasa* de Locke, entretanto considerava os objetos como *coisas em si*, e portanto incognoscíveis. Marx estabelece o princípio dialético da relação entre sujeito e objeto. Da ação recíproca de ambos resulta o conhecimento, que não é apenas a percepção de sensações, mas verdadeira manipulação da realidade.

Assim, Marx aceita o nexos kantiano, embora não o faça explicitamente, mas dá a esse nexos um sentido ativo, de ligação objetiva entre o pensamento e o seu objeto. Não há nenhum problema quanto à realidade ou não das coisas objetivas. Não cabe à cogitação filosófica resolver essa possível dificuldade, que não é mais do que interpretação falaciosa da realidade mesma. A legitimidade dos nossos conhecimentos se comprova na prática, e não através do processo teórico. Não me cabe interpretar o mundo a meu modo, mas agir sobre ele, transformá-lo. Quando faço isso, desaparece qualquer problema metafísico na estrutura do co-

nhecimento. Porque o simples *fazer* me prova a legitimidade do meu conhecer, como Locke também já admitira.

Um exemplo, citado por Mehring, dá-nos clara idéia da atitude marxista em face da especulação filosófica de tipo racionalista. Marx diz que ao encararmos algumas frutas, como maçãs, peras, morangos, formamos em nossa mente a representação geral ou conceito de *fruta*. Avançando mais, imaginamos que esse conceito, induzido dos objetos reais, é uma *essência*, que existe, por si, independente do nosso pensamento. Disso concluímos que o conceito *fruta* é a *substância* de todas as frutas. Essa conclusão nos leva à posição de Espinosa em face do problema da substância, e acabamos por afirmar que o real não são as frutas comuns, mas o conceito *fruta*, do qual a maçã, a pera, e o morango são apenas modos. Mas chegando a esse ponto, sentimos a necessidade de explicar como a essência *fruta* produz os objetos que são as frutas comuns. Para fazer isso, temos de renunciar à abstração e voltar ao concreto. É então necessário todo um jogo de raciocínio, o mais complexo possível, para fazermos a mágica da volta ao real.

Como vemos, a crítica de Marx tem tanto de irônica quanto de legítima. E para completá-la, Mehring nos cita esse trecho saborosamente socrático: “O que vos agrada na especulação é que nela encontrais de novo as frutas reais, mas como Frutas que têm um alcance místico superior, que são vegetações do éter do vosso cérebro e não do solo e do terreno naturais, são encarnações da Fruta, do Sujeito Absoluto. Quando retornais da abstração, do ser da razão sobrenatural, que é a Fruta, às frutas naturais e reais, dais a estas um alcance sobrenatural, transformando-as em outras tantas abstrações”. Podemos ver nessa espécie de maiêutica marxista as engrenagens da fabulação racionalista e empirista da realidade, mas vemos também a facilidade com que a gnosiologia marxista cai na vulgaridade, ou seja, na teoria vulgar do conhecimento.

A ironia de Marx nos mostra o perigo dos abusos da especulação, mas por outro lado nos mostra o perigo contrário, do não-uso da especulação. Porque a *práxis* marxista se identifica, na sua simplicidade, com a prática vulgar. Qualquer homem comum acha que não existe mistério no conhecimento. Mas o fato de podermos medir e transformar o sensível, segundo leis fixas, não basta para assegurar-nos a validade do nosso conhecimento. A indústria não prova, como querem os marxistas, essa validade. Prova apenas que a estrutura dos órgãos sensoriais humanos é una e homogênea, e que nos permite visualizar a realidade como ela *deve ser*, mas não como ela *é*.

Exemplifiquemos: se o daltonismo fosse o normal e o normal fosse a doença, nossa visão da realidade seria outra, mas nem por ser geral teria validade absoluta. O Marxismo simplifica demais um problema que subiste apesar da sua negação. Para querer negar o subjetivo e escapar às questões de essência e substância, a gnosiologia marxista cai fatalmente no terreno da vulgaridade.

Já não acontece o mesmo, quando Marx aplica à História as antinomias da dialética hegeliana, servindo-se de suas observações dos movimentos sociais e políticos da época, e dos princípios da economia política inglesa. Não obstante as críticas a respeito, sentimos nesse momento a mão do gênio. Filósofos modernos acusam Marx de retorno ao antropocentrismo e geocentrismo da fase anterior a Copérnico. Consideram sua filosofia demasiado limitada ao nosso planeta e aos problemas práticos da vida humana na terra. Mas é justamente essa a premissa de que parte todo o raciocínio marxista. Foi o próprio Marx quem afirmou a necessi-

dade de passarmos da especulação à ação, da interpretação do mundo à sua transformação.

O mesmo se poderia dizer de Sócrates, quando resolveu pôr de lado a metafísica dos antigos fisiólogos e aceitar o desafio prático dos sofistas. Quando muito, podemos dizer que o Marxismo é uma filosofia da contingência humana na terra, mas nem por isso deixa de ser filosofia e de apresentar problemas tão graves quanto o da existência ou não de Deus e de entidades incorpóreas fora da matéria.

O Materialismo Histórico é a parte do Marxismo que se aplica ao exame dos fatos históricos, na base das relações de produção de cada momento histórico. Constitui, pois, uma aplicação específica do Materialismo Dialético, que é a teoria geral do Marxismo. E o curioso é que enquanto podemos refutar facilmente o Materialismo Dialético, por seu caráter particularista, já não temos a mesma facilidade para refutar o Materialismo Histórico, apesar de tudo quanto se tem dito contra ele. Isso em virtude mesmo de sua especificidade. Aplicando as categorias hegelianas ao processo do desenvolvimento social, Marx não faz mais do que particularizar a visão geral de Hegel, e com isto lhe dá maior objetividade, a torna mais clara e precisa. O processo dialético universal se manifesta, por assim dizer, no plano da história humana.

Acusa-se Marx de haver tomado por absolutas as formas circunstanciais da sociedade em certos períodos, como a feudal e a capitalista, lançando a partir das mesmas a teoria da evolução social que levaria ao Socialismo. Seria o mesmo que acusar os evolucionistas de partirem das formas simples da vida para as complexas. Marx não podia fazer de outra maneira. A realidade que se apresentava aos seus olhos, no plano histórico, era a da sucessão de formas sociais, algumas bem definidas em suas estruturas, como o Feudalismo e o Capitalismo, e a da luta de classes que as minavam. Tinha de ser com base na observação dessa realidade que ele iria construir o seu sistema.

Mas a verdade é que Marx vai mais longe, penetra com Engels na investigação da Pré-História, buscando nas formas larvais da sociedade primitiva a explicação do desenvolvimento social em seus primórdios. É todo um jogo de forças que se desvenda aos seus olhos, marcando ao longo do caminho humano o desenrolar da História, esse mesmo desenrolar que Hegel atribuía ao Espírito. A diferença é que Marx não sabe e não quer saber se existe um desdobrar metafísico do abstrato no concreto, mas se interessa apenas pelo processo do desenvolvimento real do concreto.

EVANGELHO DA MOEDA

Dissemos que Marx lançou um evangelho da moeda às avessas. Vejamos o que isso quer dizer. Ao tratar da *metamorfose das mercadorias*, em sua *Crítica da Economia Política*, Marx mostra o processo dialético pelo qual, na circulação, a mercadoria se transforma em dinheiro e vice-versa. Apresenta-nos então duas fórmulas, que são: M-D-M e D-M-D. Na primeira, temos dois movimentos contrários, o primeiro sendo M-D, que representa a metamorfose da mercadoria em dinheiro, ou seja, *a venda*, e o segundo movimento como D-M, a troca do dinheiro por mercadoria, ou seja, *a compra*. Esses dois movimentos contraditórios constituem o ciclo M-D-M, que equivale ao duplo movimento *vender para comprar*, ou aquilo que Marx chama o *curriculum vitae* da mercadoria. Vemos assim a dialética da circulação. A *venda* já traz em si, implícita, a sua contradição, que é a *compra*.

Nesse processo dialético, a mercadoria não se transforma apenas em dinheiro, em moeda, mas principalmente naquilo que está simbolizado na moeda: o ouro. O trabalho acumulado na mercadoria, que é o seu valor, determina o seu preço. Ao se efetuar a venda, verifica-se o que Marx chama o *salto mortal da mercadoria*, que se transforma em valor de uso, e conseqüentemente passa de ouro imaginário que era, nas mãos do possuidor que não a utilizava, a ouro real. Da mesma maneira, o dinheiro deu um salto contrário, pois a *moeda ideal*, que era apenas medida de avaliação do preço, converteu-se em *moeda real*. Assim, o ciclo M-D-M apresenta ainda, além dos seus movimentos contrários, duas metamorfoses contrárias e a passagem de duas mercadorias, em sentido inverso, pelo ponto central D.

Quer dizer, como explica Marx: se eu possuo duas toneladas de ferro e as vendo, estou convertendo a minha mercadoria particular em mercadoria universal, através do dinheiro, e com isso realiza o primeiro movimento M-D; mas se depois adquiro um terno de roupa com o dinheiro, estou fazendo o contrário, ou seja, convertendo a mercadoria universal, dinheiro, em mercadoria particular, através da compra. O ciclo M-D-M se encadeia na circulação com inumeráveis outros, “como uma confusão de cadeias infinitamente entrelaçadas”, segundo a própria expressão de Marx. É o universo das trocas, a circulação da riqueza, do valor que resulta do trabalho.

Mas vimos que existe outro ciclo, que é o contrário de M-D-M, ou seja, o ciclo D-M-D. Se no primeiro, que analisamos rapidamente, a mercadoria vai e vem através do dinheiro, que permanece no centro, no segundo é o dinheiro que faz os dois movimentos, através da mercadoria central. Neste segundo ciclo, diz Marx: “é o dinheiro que constitui o ponto inicial e final do movimento”. E esclarece: “Na primeira forma, o dinheiro é mediador da troca de mercadorias; na última, a mercadoria é a mediadora, que faz com que o dinheiro se converta em dinheiro. O dinheiro, que na primeira forma aparece como simples meio, na última é o objeto final da circulação, e a mercadoria, que na primeira forma era o objeto final, na segunda é simples meio”. M-D-M é, pois, a forma normal da troca, enquanto D-M-D é um absurdo, ou parece um absurdo, pois equivale a trocar ouro por ouro. Mas quando compreendemos que D-M-D quer dizer, na realidade, *comprar para vender*, tudo se torna lógico.

É justamente neste ponto que entra a moral da história. Porque Marx revela, através da fórmula D-M-D, não só a mecânica, a engrenagem e a estrutura da produção capitalista, como também a sua natureza. Desvenda-lhe a alma. E que alma! Revela cruamente que a fórmula D-M-D não é apenas a troca de ouro por ouro, mas *a troca de ouro por mais ouro*. Acentua Marx: “... compra-se barato, para vender caro”. Isso equivale a converter a mercadoria como *qualidade*, como valor natural, produzido pelo trabalho, em simples *quantidade*, que serve ao jogo imoral da ganância capitalista. Assim, o ouro, que era mercadoria universal, medida de valor e meio de circulação, se transforma em moeda. E como moeda: “De servidor, converte-se em amo; de simples peão, transforma-se em deus das mercadorias”.

A seguir, Marx analisa o processo do entesouramento, que se torna possível com a emancipação do ouro, que se desliga do processo de trocas, para se apresentar independente e soberano, como *tempo de trabalho concretizado*, ou como materialização do *tempo de trabalho*. Quando trocamos, na fase M-D do primeiro ciclo, a mercadoria por dinheiro, convertemos o valor particular em riqueza

social. Mas quando, no segundo ciclo, o que nos interessa não é mais a troca da mercadoria, mas a *troca de forma*, como diz Marx, fazemos exatamente o contrário: convertemos a riqueza social em tesouro particular. E o dinheiro então se converte, tanto na finalidade como na origem da paixão de enriquecer, segundo a expressão de Marx. O profeta reintegra-se, neste momento, na mais pura tradição hebraica: suas barbas fremem de santa indignação, e seu ímpeto é o de atirar ao chão as tábuas da lei, ante o espetáculo da adoração impura do bezerro de ouro. O evangelho marxista da moeda é um evangelho às avessas, que não dá normas do que se deve fazer, mas do que não deve ser feito.

Vejamos agora como podemos passar, do problema da moeda, ao problema da transformação socialista do mundo. O ponto de transição está implícito na própria moeda. O que é ela, senão uma medida universal do valor das mercadorias? E o que é esse valor, senão o trabalho humano acumulado? Para Marx, não existe o valor além do trabalho. A madeira no mato é uma desvalia. Mas quando o Homem a transforma pelo seu trabalho, ela adquire valor. Há, pois, a Natureza, o meio natural em que o Homem aparece na terra, em suas formas primitivas, e há no Homem a necessidade de adaptar-se a esse meio. A adaptação se faz pela constante ação do Homem, que é trabalho. Pelo trabalho ele modifica, transforma, melhora o meio. Conseqüentemente, o enriquece. Mas há também a ação do meio sobre o Homem. O trabalho é uma forma dialética, implica ao mesmo tempo a ação do Homem sobre o exterior e a ação do exterior sobre o Homem.

Dessa reciprocidade vai nascendo um novo Homem e um novo meio, ou seja, o meio artificial, que se constitui das coisas que o Homem vai criando, através da sua primeira criação, que é o instrumento. Arquimedes tinha razão, quando pedia uma alavanca para deslocar o mundo. Desde o momento em que possuiu em suas mãos a primeira alavanca, o Homem não deu mais sossego ao Mundo, revirou-o incessantemente, e continua a revirá-lo. O Homem e o Mundo são a tese e a antítese de uma dialética universal, em perpétua interação. Esse o motivo do progresso, do desenvolvimento das sociedades humanas, ou da Sociedade Humana, se o quisermos. As próprias criações do Homem exigem sempre novas criações.

Mas o progresso tem também as suas criações especiais e uma delas é a divisão do trabalho e a conseqüente divisão dos homens em grupos econômicos, que resulta na luta de classes. A sociedade se estrutura, portanto, sobre o fenômeno da luta de classes, que cresce na proporção do desenvolvimento da técnica. Eis a razão por que Marx vai aplicar a teoria hegeliana do desenvolvimento dialético à Civilização. A sociedade feudal, por exemplo, é um momento do processo de desenvolvimento social. Nela aparecem os resultados da divisão do trabalho: de um lado a classe dirigente, que é útil enquanto realmente dirige a criação da riqueza, torna-se inútil e prejudicial, quando se converte em parasitária. Então, a classe trabalhadora se vê impedida no seu desenvolvimento. Surge uma situação de conflito, em que as forças produtoras caem na estagnação. Toda a sociedade fica ameaçada de degeneração. As exigências do progresso, porém, forçam a mola da História, e a evolução irrefreável da técnica acaba por romper o arcabouço envelhecido da estrutura social.

Na Antigüidade, vemos as sociedades escravocratas desaparecerem, pelo atrofiamento da sua base de produção. Na Idade Média, assistimos ao desenvolvimento e à queda do Feudalismo, pelo mesmo motivo. Ainda aqui, o problema é dialético, pois cada forma de sociedade traz em si mesma o seu oposto, o elemento de contradição que a destruirá. No Feudalismo, essa forma de contradição se

desenvolveu com o sistema de trocas, a cadeia crescente das fórmulas M-D-M, logo mais degeneradas em D-M-D, que acabaram arrancando a riqueza, através da moeda, das mãos dos nobres, para a arca dos burgueses. No Capitalismo, que é forma de sociedade construída pelos burgueses, donos da moeda ou do capital, as leis dialéticas continuam a agir. E o Capitalismo acabará sucumbindo por efeito de suas próprias contradições internas, de suas antinomias insanáveis, ressaltadas nas formas agudas da luta de classe da era industrial, e das próprias lutas entre os grandes grupos econômicos.

Assim como o Feudalismo criou e alimentou em seu seio a burguesia, a classe que o havia de destruir, assim o Capitalismo cria e alimenta a classe que o destruirá, o operariado. Esta, pois, é a classe messiânica das profecias de Marx. A ela cabe a reforma do Mundo, o aniquilamento das injustiças sociais do Capitalismo, o restabelecimento do Reino do Homem na terra, esse mesmo reino que, para um judeu bem anterior a Marx, era o de Deus. Não deixemos de assinalar, porém, a serenidade filosófica e a isenção científica da análise marxista do desenvolvimento social. As formas sociais, que são etapas do desenvolvimento social, constituem, por isso mesmo, as exigências do progresso. Não são más em si, nem detestáveis. São necessárias. Sem o Feudalismo e o Capitalismo que dele surgiu, não teríamos a criação da riqueza, que permitirá o advento do Socialismo. Ou que o exigirá, que o determinará, pois esse advento é o que podemos chamar um fatalismo histórico.

Neste momento tocamos naquilo que os críticos do Marxismo consideram uma das suas contradições insanáveis. Nem todos os críticos, é claro, mas principalmente aqueles que criticam o que não estudaram. Se o desenvolvimento social é um processo dialético inexorável, decorrente de leis inerentes ao próprio fenômeno social, estado assim sujeito ao fatalismo da Natureza, como se explica a criação do Partido Comunista? Para que esse partido, se o Socialismo é tão fatal como o amadurecimento de um fruto na árvore? Este problema implica o velho dilema de determinismo e livre-arbítrio. Mas o Marxismo o coloca na mesma posição em que Kant o colocara: o determinismo caracteriza o plano físico, a natureza, e o livre-arbítrio caracteriza o espírito, em seu plano de atividade moral. Marx procura fugir a uma contradição muito mais séria que a referida anteriormente, explicando que a necessidade ou determinismo tem como complemento a liberdade. O Socialismo é uma necessidade histórica, mas depende da atividade livre do Homem para realizar-se. O fruto na árvore pode mirrar ou bichar, antes de amadurecer, ou pode apodrecer e cair sem ser aproveitado.

O Homem enfrenta duas formas de determinismo: a física, decorrente das leis naturais, e a social, decorrente das leis da vida em sociedade. À primeira dessas formas ele está rigidamente submetido. À segunda, está submetido de maneira dinâmica. Porque é ele mesmo, pela sua atividade livre, que gera as leis sociais. Entretanto, não nos esqueçamos de que ao Homem em sociedade é determinado pelas condições econômicas. Sua consciência, sua moral, sua personalidade são moldadas pelas formas de produção. Vemos assim por que o determinismo tem a liberdade como complemento. Sem a liberdade de vender e comprar, o Homem não criaria o determinismo das trocas, que o prende na imensa rede das fórmulas M-D-M e D-M-D, em contínua expansão.

Não há dúvida que a solução é engenhosa. Mas aqui podemos lembrar o episódio de Locke-Leibniz sobre o problema do conhecimento. Marx, de certa

maneira, diz que nada existe no Homem que não venha da produção. Com um sorriso socrático, podemos fazer-lhe uma advertência leibniziana: exceto o Homem.

*

UTOPIA: ARTE DE CULTIVAR SONHOS?

Livro: História da Filosofia. Os Pensadores.

Utopia significa originalmente, na língua grega, “em nenhum lugar”. Seria aquilo que, embora não tenha lugar num determinado momento, pode vir a tê-lo em outro. O significado que se tornou mais habitual, no entanto, foi o de “algo ir-realizável”, o que não existe e que não poderia existir. Nesse sentido, utópicos seriam aqueles que concebem o que não pode ser efetivamente realizado – como acusariam os marxistas, que consideravam sua concepção a única “científica”, isto é, baseada na análise da realidade.

Diante dessa significação negativa, não deixa de ser inquietante a persistência das utopias ao longo da história. Platão, Santo Agostinho, Campanella, Thomas Morus, Bacon, Saint-Simon, Fourier, Proudhon ocuparam-se, de diferentes formas, com a concepção de utopias. Essa linhagem histórica que recobre tantos séculos não seria suficiente para indicar que há aí algo mais do que um exercício inócuo de cultivar sonhos?

Saint-Simon, Fourier e Proudhon viveram numa época em que ainda não era insensato pensar que o progresso material poderia constituir o reino da felicidade na Terra. O desenvolvimento da ciência e da técnica levava a pensar que o início do século XIX também indicava o início de uma era de prosperidade, graças ao triunfo do homem e da máquina sobre todas as coisas. A humanidade, madura, só teria de administrar essa hegemonia racional para que todas as dificuldades fossem superadas.

Essa crença, porém, desenvolveu-se em um cenário no qual a miséria e a opressão predominavam em largas faixas da população, precisamente em virtude do advento do progresso técnico e industrial. Modificando radicalmente as condições de trabalho, esse processo impunha a pobreza e a degradação como a contrapartida dos benefícios do progresso.

A preocupação com este aparente paradoxo está na raiz das propostas de reforma social feitas por Fourier, Saint-Simon e Proudhon e que, na história do pensamento político-social, são normalmente classificadas de utópicas.

A libertação do homem

Nem sempre essas propostas representaram uma reação contra o rumo das coisas. Claude Henri Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), considerava o advento da era industrial a última e definitiva derrota do sistema feudal e a redenção do gênero humano. Para ele, a Revolução Francesa e o incremento da civilização tecnológica convergiam como dois fatores de libertação do homem.

Para que essa libertação se consolide, é necessário que a organização da sociedade e a estrutura do poder político acompanhem o progresso que cria o novo homem. Este é principalmente o produtor, e a sociedade é antes de mais nada a organização dos que trabalham, pois são estes que sustentam a civilização. Os grandes proprietários, os altos funcionários, o clero, os chefes de governo e mesmo os reis representam a sobrevivência de um estado de coisas que a sociedade de fato já superou: são dispensáveis, não têm lugar numa organização social concebida em torno do trabalho concreto.

Essa sociedade, constituída pelo conjunto dos que produzem (o que para Saint-Simon congrega pequenos proprietários, operários, sábios, artistas e ban-

queiros), deve reger-se a si própria e não subordinar-se aos que apenas consomem. Para que esse sistema se instale e triunfe é necessário que a classe produtora assuma, política e moralmente, sua tarefa civilizatória.

A amplitude e a diversidade do que Saint-Simon chama a classe dos “produtores” fazem supor uma convergência de interesses em que outros poderiam observar, ao contrário, a ocasião de conflitos. Por isso, Fourier dirá que Saint-Simon teria falhado na concepção de uma sociedade realmente igualitária.

A necessidade das paixões

Para Charles Fourier (1772-1837), o fato de a pobreza existir em meio à abundância é sinal de uma incompatibilidade artificial que se cultivou ao longo de séculos: a oposição entre paixão e razão. A crença de que as paixões representam a desordem e são incompatíveis com a atividade produtiva teve como consequência o recalque das emoções, o que resulta na diminuição do potencial humano. Na verdade, as paixões, liberadas, não redundam na desordem, mas num sistema complexo e harmônico de relações que projetam energia criadora. Não há por que opor o trabalho ao lazer: trata-se de fazer com que os dois se complementem ou se confundam, de modo que o trabalho inclua a emoção criadora, numa harmonia superior.

O Estado, uma fraude

Na proposta de sociedade harmônica de Fourier está implícita a idéia de uma profunda transformação das relações de produção. Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) soube identificar com precisão esse problema, um tanto submerso na exuberância do discurso de Fourier. A recriação da sociedade é antes de mais nada essa transformação, e Proudhon critica Fourier por não indicar os meios de atingi-la.

Na verdade, para Proudhon não é possível que isso ocorra na ordem capitalista, pois é imprescindível, para tal transformação, que os operários venham a deter a gestão dos meios de produção. Isso configurará a autonomia da classe trabalhadora, que deve governar-se e não ser governada. Para tanto, ele propõe um sistema federativo, inteiramente descentralizado, do qual está ausente o aparelho de Estado. A propriedade, por significar o usufruto do trabalho alheio, deve ser abolida. O capital, acumulado graças a esse trabalho, devido sobretudo ao excedente do trabalho coletivo não pago, configura rigorosamente uma fraude, que o Estado legitima e protege mediante o emprego da força. Por isso, a supressão do Estado decorre da supressão da propriedade privada. Proudhon contesta, dessa maneira, as formas de comunismo, como a de Marx, em que o Estado controla os meios de produção, e, em geral, qualquer centralização de controle estatal “em nome do povo”. Vê embutidas aí novas formas de opressão e de escamoteamento da soberania popular. Somente num sistema em que todos sejam co-proprietários e co-gestores realizar-se-ão a liberdade política e a autonomia econômica.

SPENCER: DA BIOLOGIA À MORAL

Quando Herbert Spencer (1820-1903), um engenheiro inglês que construía estradas de ferro, publicou, em 1857, seu primeiro texto importante, um artigo intitulado “O Progresso: Sua lei e Sua Causa”, as idéias evolucionistas já estavam difundidas na Europa. Várias obras científicas, principalmente no campo da geologia e da biologia, apresentavam o princípio da evolução como a hipótese mais plausível para explicar o desenvolvimento da vida sobre a Terra. Assim, havia a-

parecido a *História Natural dos Invertebrados* (1815), de Lamarck, os *Princípios de Geologia* (1833), de Charles Lyell, e a *História do Desenvolvimento dos Animais* (1837), de Von Baer. Esses estudos procuravam mostrar que a evolução, entendida como progressiva diferenciação de características vitais, constituía a explicação mais adequada para o desenvolvimento da vida animal.

Mas foi Spencer quem procurou, pela primeira vez, mostrar que a evolução constitui o princípio básico que serve de explicação para todo e qualquer desenvolvimento, desde a esfera biológica até a vida das sociedades.

Em *Primeiros Princípios*, obra publicada em 1862, ele formula de maneira geral a lei da evolução como a passagem da homogeneidade incoerente para a heterogeneidade coerente: para ele, há na natureza um progresso que vai da indiferenciação material para a diferenciação de órgãos e funções. Nesse processo, a matéria se diferencia por força do movimento, ao mesmo tempo que atinge uma integração por equilíbrio, o qual constitui como que a finalidade do movimento natural.

Essa teoria está sustentada em três idéias fundamentais: a persistência da força, a indestrutibilidade da matéria e a continuidade do movimento. Isso significa que a força, atuando sobre a matéria, produz estruturas heterogêneas animadas por movimento contínuo, de modo a resultar em um equilíbrio, tanto interno como do todo. Qualquer estrutura tende portanto a um equilíbrio interno (de seus elementos) e a uma relação de equilíbrio com as demais.

A “filosofia sintética”

Este esquema é aplicado por Spencer a todos os ramos do saber, tratados no conjunto de sua obra que forma a “filosofia sintética”. Apesar de diferenciar as esferas do inorgânico, do orgânico e do supra-orgânico, Spencer vê, na verdade, uma continuidade fundamental que vai das ciências naturais às ciências do homem.

Em *Princípios da Ética* (1893), por exemplo, ele busca uma ética “natural” que possa ocupar o espaço da moral ligada à fé tradicional. Essa ética deve ter como espelho a biologia. É pela adequação à finalidade da vida que se julga “boa” ou “má” a conduta do homem. Isto é, a noção de bem varia de acordo com as necessidades de adaptação do indivíduo ou do grupo, os quais precisam estar integrados diante de fins os mais variados. A moralidade, desse modo, torna-se a consecução da unidade na diversidade. “A mais nobre conduta é aquela que conduz à maior extensão, amplitude e plenitude da vida.”

Em *Princípios de Sociologia*, obra escrita entre 1876 e 1890, Spencer aplica à análise da sociedade os mesmos princípios de diferenciação estrutural que triunfavam na explicação biológica. Seria, porém, injusto afirmar que ele assimila totalmente a sociedade a um organismo. Ao contrário, trata de deixar claro que existem fatores que impedem que essa analogia seja levada muito longe. Entre eles está o fato de que o organismo se caracteriza pela continuidade, enquanto a sociedade é descontínua e seus elementos possuem liberdade de ação.

Mas a leitura de *Princípios de Sociologia* também mostra que o autor se mantém fiel a um naturalismo que o faz utilizar-se de um modelo de explicação biológica para dar conta, ao menos no nível estrutural, da complexidade das organizações sociais. Para ele, por exemplo, a relação entre o crescimento e a comple-

xidade da estrutura, bem como a interdependência das partes, são inegavelmente pontos de aproximação entre a sociedade e o organismo.

Spencer exerceu profunda influência na sociologia, principalmente por introduzir no estudo de sociedade os conceitos de estrutura e função. Segundo ele, a sociedade não é um mero agregado de indivíduos. Para que ela exista é preciso que haja equilíbrio entre as partes e que tal equilíbrio configure uma estrutura, isto é, uma totalidade em que as partes interagem de acordo com a função que cada uma desempenha. Dessa forma, a complexidade estrutural se caracteriza pela interdependência das partes e cada parte se caracteriza por integrar-se na totalidade, nela assumindo uma função específica.

*

O POSITIVISMO DE COMTE

Para aqueles que entendem a filosofia como um documento de sua época, o positivismo de Auguste Comte representa um caso exemplar. Em poucos filósofos vemos um pensamento tão nitidamente impulsionado pela vontade de estar à altura de seu tempo. Movido pelo otimismo que decorre da crença no progresso tecnológico, o positivismo desenvolveu um gigantesco esforço para tornar o homem consciente de seu destino histórico, profundamente comprometido com a vocação tecnocientífica do mundo moderno. Nesse sentido, Comte representa a sobrevivência e a afirmação do ideal iluminista adaptado à era industrial.

Nascido em Montpellier, na França, em 1798, Comte tornou-se, em 1814, aluno da Escola Politécnica de Paris. Lá, estudou ciências exatas, e depois, por algum tempo, trabalhou como professor. Em 1817, tornou-se secretário de Saint-Simon, com quem romperia em 1824. Apesar das críticas severas que mais tarde dirigiria ao mestre, foi influenciado por ele, principalmente no plano da sociologia. Comte morreu em 1857. De sua vasta obra destacam-se *Curso de Filosofia Positiva* (1830-42), *Sistema de Política Positiva* (1851-54), *Catecismo Positivista* (1852) e *Síntese Subjetiva* (1856).

Para Auguste Comte, a filosofia não deve ser uma doutrina no sentido tradicional, isto é, não deve apresentar um corpo próprio de saber. Deve conter muito mais um sentido e uma orientação, e atuar como coordenadora no sistema geral de conhecimento. Este já se encontra, nas suas grandes linhas, constituído, presente diante de nós como fato inquestionável, positivamente, dado a partir do desenvolvimento real das ciências exatas e naturais. A filosofia, portanto, não tem de se ocupar da reinvenção do saber, mas sim de sua classificação e ordenação. Por isso, a filosofia positiva possui um teor enciclopédico não no sentido do conteúdo do saber, mas de sua organização e hierarquização. Neste contexto, a filosofia se submete ao quadro do saber consolidado, àquele que, por seus métodos e resultados triunfou ao longo de séculos de desenvolvimento científico.

Quanto às questões que há muito tempo vêm constituindo o objeto próprio da filosofia em seu sentido metafísico, é preciso repensar, historicamente, seu significado diante do saber positivamente delineado. Do desenvolvimento do saber assim entendido e do lastro histórico que é dado à reflexão devem fluir as propostas positivas de organização moral e política da sociedade.

A hierarquização comtiana das ciências obedece a princípios de cronologia, complexidade, generalidade e dependência. Assim, as ciências mais gerais, mais abstratas e mais autônomas do ponto de vista metodológico ocupam os pri-

meiros lugares dessa escala do saber. As mais concretas, menos gerais e metodologicamente mais dependentes de outras ocupam as últimas posições. Forma-se uma cadeia, em cujo topo está a astronomia e que termina na sociologia – que Comte concebe como uma física social. Mas como a constituição do saber possui uma índole social, uma vez que ele se organiza em vista do homem, essa classificação subverte-se do ponto de vista de seu significado histórico e antropológico, ocupando a sociologia – a mais complexa, a menos geral e a mais nova das ciências – a posição mais destacada.

A reforma moral da sociedade

Para Comte, a sociologia não tem apenas a função de descrever os fenômenos sociais, o que faz por meio da estática social, ou o estudo da harmonia social ou da ordem, e da dinâmica social, que avalia as condições de mudança estabelecendo as leis do progresso. Mais do que isso, essa disciplina tem como objetivo principal valer-se dos resultados científicos a que chega para prescrever as condições de instauração do espírito positivo na sociedade. Ela deve reorganizar nessa direção as estruturas sócio-políticas e preparar assim a reforma moral da sociedade.

A ligação orgânica entre lógica, ciência, moral e política, feita pelo positivismo, faz com que o cientista tenha um papel social importante, uma vez que é impossível considerar a lógica – que preside a classificação e a ordenação das ciências – sem levar em conta um programa ético e político. Ciência e filosofia, para Comte, são como uma espécie de sacerdócio, de apostolado da razão, cujo objetivo é a redenção da humanidade. Essa idéia levou-o a instituir, no final da carreira, a Religião da Humanidade. Culto à razão, com rituais e calendários próprios, ela venera os grandes personagens do progresso humano.

Embora muitos atribuam a Comte a criação da disciplina e da palavra “sociologia”, outros afirmam que isso não é verdade, e que o verdadeiro fundador da sociologia foi Saint-Simon. “Devemos atribuir, com justiça, a Saint-Simon a glória que se costuma conceder a Comte, ou seja, a de fundador de uma nova ciência, a sociologia”, escreve Émile Durkheim. Na verdade, a “lei dos três estados” de Comte não passa de um desenvolvimento da idéia das três fases de Saint-Simon: teológica, metafísica e positiva.

Comte estabelece que a humanidade passou por três estados, ou fases. No teológico, as explicações dos fenômenos do mundo físico eram procuradas nas forças sobrenaturais, de cunho mitológico-religioso. No metafísico, o transcendente cede espaço a um pensamento supostamente racional, mas que ainda guarda muito do sobrenatural ao buscar explicações na esfera do supra-sensível, do inteligível. É a fase da abstração. No estado positivo ou científico, a forma abstrata do conhecimento dá lugar à compreensão das leis e relações entre os fenômenos, constatadas pela observação metódica. São elas que explicam a variação dos fenômenos.

O positivismo exerceu grande influência sobre os principais líderes republicanos brasileiros, quase todos ex-alunos da Escola Politécnica de Paris. Entre eles destacam-se Luís Pereira Barreto, Raimundo Teixeira Mendes, Miguel Lemos (fundador da Igreja Positivista do Brasil) e Benjamin Constant, responsável pela divisa “Ordem e Progresso” (ideal comtiano) inscrita na bandeira do Brasil.

O MUNDO DE SCHOPENHAUER

“Sou de opinião de que está infinitamente longe de possuir um conhecimento filosófico do mundo aquele que se imagina poder conhecer sua essência historicamente (...)”.

É com essas palavras que Schopenhauer condena aquilo que, para Hegel (e para Marx), era a chave da compreensão (ou da transformação) da realidade. Para ele, o apelo à história é uma falsa solução aos impasses da filosofia pós-kantiana.

Uma das principais características da filosofia pós-kantiana é tentar superar a herança de Kant, que, ao reduzir a possibilidade de toda a intuição à intuição empírica e à das formas puras da sensibilidade (vazias de conteúdo), interditava a intuição intelectual – classicamente considerada o único modo de apreender o absoluto, a coisa em si. Fichte, Schelling e mesmo Hegel procuraram, cada um à sua maneira, encontrar esse núcleo originário a partir do qual a filosofia pudesse se irradiar, mesmo que ele não fosse inteiramente passível de elucidação racional. Schopenhauer faz parte dessa linhagem de filósofos da intuição, para quem a filosofia não pode deixar de pôr, de modo imediato, uma realidade essencial, ainda que esta seja colocada aquém ou além da representação.

O que distingue Schopenhauer de outros pós-kantianos é que para ele a origem absoluta, a coisa em si, não se integrará jamais em uma reflexão sistemática. Nunca a razão conseguirá elucidar a posição efetiva do absoluto. Isso porque a razão não põe o absoluto, no sentido de incorporá-lo como um ponto de partida ou como meta de reflexão. A consciência do absoluto situa-se em um nível mais primordial e de certa forma mais abrangente, um nível em que se coloca a compreensão do ser em sua dimensão mais originária.

Para Schopenhauer, esse é o nível em que tudo o que existe se caracteriza pela vontade de ser. A racionalidade humana é uma forma de objetivação dessa vontade, que é a raiz de todas as manifestações da existência. Por isso, a razão não pode compreender a vontade, se por compreensão entender-se uma explicação do sentido lógico da vontade. Mas, na medida em que o homem guarda algo de comum com a característica originária de todas as coisas, ele tem consciência da vontade precisamente por ser consciente dessa comunidade pela qual se associa ao todo. Mais do que compreender, ele se vê compreendido por essa totalidade, numa esfera afetiva anterior à representação racional que tem de si e do mundo.

Arthur Schopenhauer nasceu em Dantzig, Alemanha, em 1788. Ao contrário do pai, que era comerciante, nunca mostrou interesse pelos negócios e pela vida mundana. Esse último aspecto acabou por prejudicar seu relacionamento com a mãe, romancista de algum sucesso que, depois da morte do marido, recebia em sua casa de Weimar personalidades do mundo social e artístico.

Schopenhauer fez medicina em Göttingen. Doutorou-se, em 1813, pela Universidade de Berlim, com a tese “Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente”. Em 1819, publicou *O Mundo como Vontade e Representação*, sua principal obra, sem repercussão na época. Em 1820, foi lecionar na Universidade de Berlim. Abertamente contrário à doutrina de Hegel, que ali se destacava, fez com que o horário de suas aulas coincidisse com o do rival, a quem pretendia refutar. O resultado foi a quase completa ausência de alunos e a suspensão do curso. Em 1840, novo fracasso: seu *Fundamentos da Moral* concorreu a um concurso em que ele era o único inscrito e não obteve o prêmio.

Sua obra não despertou interesse por cerca de trinta anos. Mas em 1850, aproximadamente, o público começou a mostrar disposição em lê-la, e a fama finalmente chegou. Schopenhauer morreu em 1860, deixando várias obras, entre elas o ensaio *Sobre a Visão e as Cores*, publicado ainda jovem, em 1816, e *Parerga e Paralipomena*, em 1851.

A vontade como princípio

Existe, como não poderia deixar de ser, uma profunda influência de Kant no pensamento de Schopenhauer. Essa influência se manifesta principalmente no entendimento que Schopenhauer tem do significado da representação. Kant havia estabelecido que nossos mecanismos de conhecimento apenas proporcionam acesso a fenômenos, ou seja, ao mundo estruturado conforme nossas maneiras de percebê-lo e de sintetizá-lo intelectualmente. Em Schopenhauer, as formas de percepção – espaço e tempo – assumem uma importância decisiva, pois, como formas subjetivas de representação, fazem com que o mundo seja minha representação. Não existe objeto a não ser para o sujeito.

Não vai muito longe, porém, a fidelidade de Schopenhauer à doutrina kantiana das intuições puras de espaço e tempo. Kant preocupou-se principalmente com o método, isto é, com a explicação das situações em que se dá o juízo de experiência, único relevante para a ciência. A estrutura da percepção propriamente dita não lhe interessava. Mas Schopenhauer entende a função das formas *a priori* sobretudo como mecanismos de percepção, até no sentido fisiológico. Por isso, nele fica bem mais caracterizado do que em Kant que o espaço e o tempo atuam como órgãos de percepção, analogamente aos órgãos fisiológicos. A partir daí, Schopenhauer pode afirmar, o que Kant não faria, que tais órgãos constituem condições e obstáculos ao contato com o mundo que estaria “por trás” da aparência ou do fenômeno. Assim, ele faz avançar o idealismo metódico de Kant para um dualismo que o kantismo dificilmente poderia legitimar.

A preocupação em dar outro significado à noção de aparência explica a admiração de Schopenhauer por Berkeley e a aproximação que ele procura fazer – contra todas as evidências – entre este filósofo e Kant. Isso também permite que Schopenhauer possa delimitar a representação e, então, buscar algo que estaria aquém dessa aparência.

Essa dualidade é comprovada pelo corpo. Este é, primeiramente, um objeto entre outros, submetido a todas as regras de representação. Mas, na qualidade de meu corpo, ele possui uma atividade pela qual eu também me sinto sujeito – sujeito de minhas vontades. Nesse nível de ações e reações afetivas, meu corpo aparece como vontade objetivada e me mostra, por uma extensão indutiva considerada legítima por Schopenhauer, que todos os seres da pedra ao homem, passando pelo animal, são graus de objetivação da vontade, o outro lado, em outras palavras, o em-si da representação.

Para Schopenhauer, a evidência com que essa verdade se apresenta é de natureza completamente distinta da certeza racional. É uma evidência que não pode ser em si mesma explicitada ou submetida diretamente ao trabalho da reflexão. Não se trata propriamente de uma intuição intelectual do gênero daquelas que outros pós-kantianos conceberam. É antes de mais nada uma evidência afetiva.

Por isso, não se pode submeter a vontade ao princípio da razão, vigente no universo da representação. A vontade é fundamento, mas ela própria não apresen-

ta fundamento. A metafísica, no seu nível mais profundo, escapa à razão. Mas esta, ao nos tornar conscientes da vontade como princípio, também nos ensina a não ser apenas seu prisioneiro.

*

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Arthur Schopenhauer (Danzig, 22 de Fevereiro 1788 — Frankfurt, 21 de Setembro 1860) foi um filósofo alemão do século XIX da corrente irracionalista. Sua obra principal é *O mundo como vontade e representação*, embora o seu livro *Parerga e Paraliponema* (1851) seja o mais conhecido. Schopenhauer foi o filósofo que introduziu o Budismo e o pensamento indiano na metafísica alemã. Ficou conhecido por seu pessimismo e entendia o Budismo como uma confirmação dessa visão. Schopenhauer também combateu fortemente a filosofia hegeliana e influenciou fortemente o pensamento de Friedrich Nietzsche.

1-Idéias

O pensamento de Schopenhauer parte de uma interpretação de alguns pressupostos da filosofia kantiana, em especial de sua concepção de Fenômeno. Esta noção leva Schopenhauer a postular que o mundo não é mais que Representação. Esta conta com dois pólos inseparáveis: por um lado, o objeto, constituído a partir de espaço e tempo; por outro, a consciência subjetiva acerca do mundo, sem a qual este não existiria. Contudo, Schopenhauer rompe com Kant, uma vez que este afirma a impossibilidade da consciência alcançar a Coisa-em-si, isto é, a realidade não fenomênica. Segundo Schopenhauer, ao tomar consciência de si, o homem se experiencia como um ser movido por aspirações e paixões. Estas constituem a unidade da Vontade, compreendida como o princípio norteador da vida humana. Voltando o olhar para a natureza, o filósofo percebe esta mesma Vontade presente em todos os seres, figurando como fundamento de todo e qualquer movimento. Para Schopenhauer, a Vontade corresponde à Coisa-em-si; ela é o substrato último de toda realidade.

A vontade, no entanto, não se manifesta como um princípio racional; ao contrário, ela é o impulso cego que leva todo ente, desde o inorgânico até o homem, a desejar sua preservação. A consciência humana seria uma mera superfície, tendendo a encobrir, ao conferir causalidade a seus atos e ao próprio mundo, a irracionalidade inerente à vontade. Sendo deste modo compreendida, ela constitui, igualmente, a causa de todo sofrimento, uma vez que lança os entes em uma cadeia perpétua de aspirações sem fim, o que provoca a dor de permanecer algo que jamais consegue completar-se. Segundo tal concepção pessimista, o prazer consiste apenas na supressão momentânea da dor; esta é a única e verdadeira realidade.

Contudo, há alguns caminhos que possibilitam ao homem escapar da vontade, e assim, da dor que ela acarreta. A primeira via é a da arte. Schopenhauer traça uma hierarquia presente nas manifestações artísticas, na qual cada modalidade artística, ao nos lançar em uma pura contemplação de Idéias, nos apresenta um grau de objetivação da vontade. Partindo da arquitetura como seu grau inferior, ao

mostrar a resistência e as forças intrínsecas presentes na matéria, o último patamar desta contemplação reside na experiência musical; a música, por ser independente de toda imagem externa, é capaz de nos apresentar a pura Vontade em seus movimentos próprios; a música é, pois, a própria vontade encarnada. Tal contemplação, trazendo a vontade para diante de nós, consegue nos livrar, momentaneamente, de seus liames.

A arte representa apenas um paliativo para o sofrimento humano. Outra possibilidade de escape é apontada através da moral. A conduta humana deve voltar-se para a superação do egoísmo; este provém da ilusão de individuação, pela qual um indivíduo deseja, constantemente, suplantar os outros. A compreensão da Vontade faz aparecer todos os entes desde seu caráter único, o que leva, necessariamente, a um sentimento de fraternidade e a uma prática de caridade e compaixão.

Entretanto, a suprema felicidade somente pode ser conseguida pela anulação da vontade. Tal anulação é encontrada por Schopenhauer no misticismo hindu, particularmente o Budismo; a experiência do Nirvana constitui a aniquilação desta vontade última, o desejo de viver. Somente neste estado, o homem alcança a única felicidade real e estável.

A filosofia de Schopenhauer influenciou marcadamente vários pensadores, entre os quais destacam-se: Nietzsche, Hartmann, Simmel, Bergson, Freud e Augusto dos Anjos

2-Principais obras

1. Sobre a raiz quádrupla do princípio da razão suficiente (1813)
2. O mundo como vontade e representação (1819)
3. Sobre a Vontade da Natureza (1836)
4. Os Dois Problemas Fundamentais da Ética (1841)
5. Parerga e Paralipomena (1851)

3-Contexto filosófico e cultural

Filho de Heinrich Floris Schopenhauer, comerciante da cidade de Danzig, na Prússia (atualmente Gdansk, na Polônia), o filósofo Arthur Schopenhauer estava destinado a seguir a profissão de seu pai. Por isso, a família nunca se preocupou muito com sua educação intelectual e, quando contava apenas doze anos de idade, em 1800, induziu-o a empreender uma série de viagens importantes para um futuro comerciante. Schopenhauer percorreu a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Holanda, a Suíça, a Silésia e a Áustria. Mas seu interesse não foi despertado por aquilo que seu pai mais desejava: o que fez de mais importante, durante essas viagens, foi redigir uma série de considerações melancólicas e pessimistas sobre a miséria da condição humana. Em 1805, a família fixou-se em Hamburgo e o obrigou a cursar uma escola comercial. A morte do pai (presumivelmente cometeu suicídio) permitiu-lhe, contudo, abandonar para sempre os estudos comerciais e voltar-se para uma carreira universitária, como era seu desejo. Assim, Schopenhauer passou a dedicar-se aos estudos humanísticos, ingressando no Liceu de Weimar em 1807; dois anos depois, encontrava-se na faculdade de medicina de Göttingen, onde adquiriu vastos conhecimentos científicos.

Em 1811, na Universidade de Berlim, assistiu aos cursos dos filósofos Schleiermacher (1768-1834) e Fichte (1762-1814). Este último seria, mais tarde, acusado por Schopenhauer de ter deliberadamente caricaturado a filosofia de Kant (1724-1804), tentando “envolver o povo alemão com a neblina filosófica”. Em 1813, Schopenhauer doutorou-se pela Universidade de Berlim com a tese Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente.

Nessa época, sua mãe, Johanna Schopenhauer, estabeleceu-se em Weimar, onde começou a obter progressivo sucesso como romancista e passou a frequentar os círculos mundanos que Schopenhauer detestava e se esforçava por ridicularizar ao máximo. As relações entre os dois deterioraram-se a ponto de Johanna declarar publicamente que a tese de seu filho não passava de um tratado de farmácia; em contrapartida, Schopenhauer afirmava ser incerto o futuro de sua mãe como romancista e que ela somente seria lembrada no futuro pelo fato de ser sua progenitora.

Apesar dessas brigas, Schopenhauer frequentou durante algum tempo o salão de sua mãe. Ali tornou-se amigo de Goethe (1749-1832), que reconhecia seu gênio filosófico e sugeriu-lhe que trabalhasse numa teoria antinewtoniana da visão. A partir dessa sugestão, Schopenhauer escreveu Sobre a Visão e as Cores, publicado em 1816.

Em 1814, Schopenhauer rompeu definitivamente com a família e quatro anos depois concluiu sua principal obra, O Mundo como Vontade e Representação. Em 1819, o livro foi publicado, mas um ano e meio após haviam sido vendidos apenas cerca de 100 exemplares. A crítica também não foi favorável à obra.

Durante os anos de 1818 e 1819, Schopenhauer passou uma temporada na Itália: ao voltar, sua situação econômica não era das melhores. Solicitou então um posto de monitor na Universidade de Berlim, valendo-se de seu título de doutor e passando por uma prova que consistia numa conferência. Admitido em 1820, encarregou-se de um curso intitulado A Filosofia Inteira, ou O Ensino do Mundo e do Espírito Humano. O título do curso devia-se, provavelmente, a Hegel (1770-1831), que na época era um dos mais reputados professores da Universidade de Berlim. Tentando competir com Hegel, Schopenhauer escolheu o mesmo horário utilizado pelo rival, mas a tentativa redundou em fracasso completo: apenas quatro ouvintes assistiam a suas aulas. Ao fim de um semestre, renunciou à universidade.

Em 1821, envolveu-se em um acidente que teve desagradáveis consequências econômicas e, sobretudo, viria causar-lhe periódica crise de depressão psicológica. Nessa época, o filósofo residia numa pensão, cujos principais locatários, em sua grande maioria, eram senhoritas de idade avançada. Essas pensionistas tinham o desagradável hábito de espionar a chegada de supostas amantes, recebidas por Schopenhauer em seus aposentos. Certa noite, quando uma costureira chamada Caroline-Louise Marquet dedicava-se a esse mister, Schopenhauer, perdendo a paciência, atirou-a escada abaixo. Como resultado, foi processado e acabou sendo condenado a pagar trezentos thalers de despesas médicas. Além disso, ficava obrigado a pagar sessenta thalers anuais, até a morte de Caroline, que somente veio a falecer vinte anos depois. Durante todo esse tempo, Schopenhauer entrava em depressão nervosa, uma vez por ano, todas as vezes que era obrigado a pagar a pensão. Sua revolta dizia respeito menos à quantia desembolsada do que àquilo que sentia como injustiça cometida pelas autoridades.

Entre 1826 e 1833, Schopenhauer empreendeu freqüentes viagens, adoeceu por diversas vezes e tentou uma segunda experiência como professor da Universidade de Berlim. Foi mais uma tentativa fracassada, somente contrabalançada pela crítica elogiosa a seu *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada no periódico *Kleine Bücherschau*.

Em 1833, depois de muitas hesitações, o filósofo resolveu fixar-se em Frankfurt, onde permaneceria até sua morte em 1860. Durante os vinte e sete anos que passou na cidade, levou uma vida solitária, acompanhado por seu cão. Sua predileção por animais era filosoficamente justificada; segundo Schopenhauer, entre os cães, contrariamente ao que ocorre entre os homens, a vontade não é dissimulada pela máscara do pensamento.

Dedicado exclusivamente à reflexão filosófica, Schopenhauer trabalhou intensamente em Frankfurt, redigindo e publicando diversos livros. Em 1836, veio a lume o ensaio *Sobre a Vontade na Natureza*, que deveria completar o segundo livro de *O Mundo como Vontade e Representação*. Na mesma época, redigiu também dois ensaios sobre moral. O primeiro, escrito para concorrer a um concurso da Academia de Ciências de Trondheim (Noruega), intitula-se *Sobre a Liberdade da Vontade*. O segundo, *O Fundamento da Moral*, concorreu ao concurso da Academia de Copenhague e continha verdadeiros insultos a Hegel e a Fichte, que provocaram escândalo; embora fosse o único concorrente, o livro não foi premiado. Posteriormente, os dois ensaios seriam reunidos sob o título de *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* e publicados em 1841. Três anos depois, surgiu a segunda edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, enriquecida com alguns suplementos. Apesar disso, não teve sucesso.

O mesmo não ocorreu com a última obra escrita e publicada por Schopenhauer. Intitulava-se *Parerga e Paralipomena* e continha pequenos ensaios sobre os mais diversos temas: política, moral, literatura, filosofia, estilo e metafísica, entre outros. A obra alcançou inesperado sucesso, logo depois de ser publicada em 1851. A partir daí, a notoriedade do autor espalhou-se pela Alemanha e depois pela Europa. Um artigo de Oxenford, publicado na Inglaterra, deu início à grande difusão de sua filosofia. Na França, muitos filósofos e escritores viajaram até Frankfurt para visitá-lo. Na Alemanha, a filosofia de Hegel entrou em declínio e Schopenhauer surgiu como ídolo das novas gerações.

Assim, os últimos anos da vida de Schopenhauer proporcionaram-lhe um reconhecimento que ele sempre buscou. Artigos críticos surgiram em grande quantidade nos principais periódicos da época. A Universidade de Breslau dedicou cursos à análise de sua obra e a Academia Real de Ciências de Berlim propôs-lhe o título de membro, em 1858, que ele recusou.

Dois anos depois, a 21 de setembro de 1860, Arthur Schopenhauer, que Nietzsche (1844 – 1900) chamaria "o cavaleiro solitário", faleceu, vítima de pneumonia. Contava, então, 72 anos de idade.



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

Johann Wolfgang von Goethe^[nota 1] (Frankfurt am Main, 28 de Agosto de 1749 — Weimar, 22 de Março de 1832) foi um escritor alemão, pensador e também incursionou pelo campo da ciência. Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Juntamente com Friedrich Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão Sturm und Drang.

Vida

Johann Wolfgang von Goethe nasceu em 28 de agosto de 1749 em Frankfurt am Main, Alemanha. Era o filho mais velho de Johann Kaspar Goethe, advogado de poder econômico e posição social de relevo, homem culto e amante das artes, era Conselheiro da Corte de Frederico II, e de Katharina Elisabeth Textor, vinte anos mais nova que o marido.

Sua educação, inicialmente, foi ministrada pelo próprio pai, depois por tutores contratados. Em 1765, Goethe inicia seus estudos em Direito na Universidade de Leipzig, lugar onde também desenvolve o interesse pelo desenho e pintura. Em Leipzig, Goethe entrega-se aos excessos da vida boêmia.

Em 1768, retorna para Frankfurt a fim de recuperar a saúde debilitada. Enquanto se recupera, dedica-se a leituras, experiências com alquimia e astrologia. Recuperado, seus pais o enviam a Strasbourg, Alsácia, a fim de continuar seus estudos em Direito.

Em 1770, já formado, Goethe entra em contato com o movimento literário Sturm und Drang e torna-se amigo de Johann Gottfried Herder. Sua peça *Götz von Berlichingen*, de 1773 tornou-se um dos expoentes do movimento literário. Por força do trabalho de advocacia, passa quatro meses, em 1772, em Wetzlar, sede da corte de justiça imperial. É em Wetzlar que apaixona-se por Charlotte Buff, noiva de um colega, paixão que quase o levou ao suicídio e que mais tarde inspiraria o romance *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, de 1774.

Goethe em Weimar



Fachada da última residência de Goethe em Weimar, Alemanha

Em 1775, Carlos Augusto herda o governo de Saxe-Weimar-Eiisenach e convida Goethe a visitar Weimar, capital do ducado. Disposto a desfrutar os prazeres da corte, Goethe aceita o convite e acaba por mudar-se para Weimar. Goethe em pouco tempo a população o acusava de desencaminhar o príncipe, que por sua vez reagiu fazendo Goethe comprometer-se com setores do governo. Goethe passa então, como ministro, a exercer alguns serviços administrativos, como a inspecionar minas e irrigação do solo, entre outros serviços.

Em 1780, juntamente com Herder, torna-se membro de uma sociedade secreta, *Illuminati* (conhecida como *Maçonaria Iluminada*, extinta pelo governo da Baviera em 1787), alcançando grande prestígio entre as elites européias.

Em 1786, Goethe realiza a famosa viagem à Itália, onde fica até 1788. Conhece Verona, Veneza, Lago di Garda, Roma, Nápoles e Sicília. Ainda na Itália, escreve a peça *Ifigênia em Taurides* e os famosos poemas reunidos sob o título de *Elegias Romanas*.

De volta a Weimar, trava amizade com frau Schopenhauer, mãe do filósofo Arthur Schopenhauer.

Em 1794, trava amizade com Friedrich von Schiller, que passa também a residir em Weimar. A amizade entre os dois grandes escritores é celebrada como um dos maiores momentos da literatura alemã. A contribuição entre ambos era intensa e estimulante. Fora Schiller quem insistiu que Goethe continuasse a escrever sua peça *Fausto* (a qual a primeira parte havia sido publicada em 1790). Goethe, por sua vez, contribuiu com vários textos ao periódico *Die Horen*, editado por Schiller; além de escreverem algumas obras em conjunto.

Em 1805, interfere para que Hegel fosse nomeado professor na Universidade de Berlin. Ainda em 1805, a morte de seu grande amigo Schiller o abala profundamente.

Em 1806, Weimar é invadida pelos franceses e Goethe casa-se com Christiane Vulpius. Em 1808, Napoleão condecora Goethe, no Congresso de Erfurt, com a grande cruz da Legião da Honra. De acordo com sua correspondência, sobretudo os registros Eckermann, seu amigo, Goethe ficou bastante aturdido com a Revolução Francesa, prova disso, foi a segunda parte de *Fausto* a qual foi publicada postumamente, conforme carta ao amigo o qual dizia para que só se abrisse o pacote após sua morte num profundo lamento prevendo que sua literatura seria deixada no esquecimento.

Nesse período Goethe incursiona pela ciência e publica algumas obras a respeito. A *Teoria das Cores* é publicada em 1810.

Em 1816, sua esposa Christiane morre. Nesse ano e no seguinte publica *Viagem à Itália*, diário e reflexões de sua viagem, em duas partes respectivamente.

Em 1823, Jean-Pierre Eckerman se torna secretário de Goethe e o ajuda na revisão e publicação de escritos até sua morte. As *Conversações com Eckerman* é fruto dessa relação.

Goethe faleceu em Weimar, em março de 1832, aos 82 anos. Suas últimas palavras antes de morrer foram "*deixem entrar a luz*".

Curiosidades

• O “método” goetheano de análise fenomenológica não se restringia à botânica, mas também a teoria do conhecimento e das cores. No início do século XX, o filósofo austro-húngaro Rudolf Steiner, fundou a Ciência Espiritual, ou Antroposofia, inspirado no método de observação dos fenômenos desenvolvido por Goethe (no qual a parte subjetiva do observador é também considerada).

Principais Obras

- *Götz von Berlichingen* - 1773
- *Prometheus* (poesia) - 1774
- *Os Sofrimentos do Jovem Werther* 1774
- *Egmont* - 1775
- *Iphigenie auf Tauris* - 1779
- *Torquato Tasso* - 1780
- *Reineke Raposo* - 1794
- *Xenien* (escrito com Friedrich Schiller) - 1796
- *Hermann e Dorothea* - 1798
- *Fausto* - 1806
- *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* - 1807

No campo científico, passou anos de sua vida obcecado em uma obra *Da Teoria das Cores*, onde propunha uma nova teoria das cores em oposição à teoria de Newton. Essa obra por muito tempo foi deixada de lado, em boa parte devido à maneira violenta pela qual pretende provar que Newton estava errado. Goethe fez diversas observações corretas sobre a natureza das cores, especialmente sobre o aspecto da percepção emocional e psicológica, que serão retomadas anos mais tarde pela escola da Gestalt e não ferem nem um pouco a teoria de Newton, porém tentou justificá-las com argumentos falhos. Esses argumentos falhos fizeram-no cair em descrença na comunidade científica.

O SÉCULO XIX

DEPOIS DA REVOLUÇÃO

Livro: A Caminho da Luz (Emmanuel)

Afastado Napoleão dos movimentos políticos da Europa, adotam-se no Congresso de Viena, em 1815, as mais vastas providências para o ressurgimento dos povos europeus.

A diplomacia realiza memoráveis feitos, aproveitando as dolorosas experiências daqueles anos de extermínio e de revolução.

Luís XVIII, conde de Provença, irmão de Luís XVI, é reposto no trono francês, restabelecendo-se naquela mesma época antigas dinastias. Também a Igreja é contemplada no grande inventário, restituindo-se-lhe os Estados onde fundara o seu reino precível.

Um sopro de paz reanima aquelas coletividades esgotadas na luta fratricida, ensejando a intervenção indireta das forças invisíveis na reconstrução patriomonal dos grandes povos.

Muitas reformas, porém, se haviam verificado após os movimentos sanguinolentos iniciados em 89. Mormente na França, semelhantes renovações foram mais vastas e numerosas. Além de se beneficiar o governo de Luís XVIII com as imitações do sistema inglês, vários princípios liberais da Revolução foram adotados, tais como a igualdade dos cidadãos perante a lei, a liberdade de cultos, estabelecendo-se, a par de todas as conquistas políticas e sociais, um regime de responsabilidade individual no mecanismo de todos os departamentos do Estado. A própria Igreja, habituada a todas as arbitrariedades na sua feição dogmática, reconheceu a limitação dos seus poderes junto das massas, resignando-se com a nova situação.

INDEPENDÊNCIA POLÍTICA DA AMÉRICA

A maioria dos povos do planeta, acompanhando o curso dos acontecimentos, procurou eliminar os últimos resquícios do absolutismo dos tronos, aproximando-se dos ideais republicanos ou instituindo o regime constitucional, com a restrição de poderes dos soberanos.

A América, destinada a receber as sagradas experiências da Europa, para a civilização do futuro, busca aplicar os grandes princípios dos filósofos franceses à sua vida política, caminhando para a mais perfeita emancipação. Seguindo o exemplo das colônias inglesas, os quatro vice-reinados da Espanha procuraram lutar pela sua independência. No México os patriotas não toleraram outra soberania além da própria e, no Sul, com a ação de Bolívar e com as deliberações do Congresso de Tucumã, em 1816, proclamava-se a liberdade política das províncias da América Meridional. O Brasil, em 1822, erguia igualmente o seu brado de emancipação com Pedro I, sendo digno de notar-se o esforço do plano invisível na manutenção da sua integridade territorial, quando toda a zona sul do continente se fracionava em pequenas repúblicas, atento à missão do povo brasileiro na civilização do porvir.

ALLAN KARDEC E OS SEUS COLABORADORES

O século XIX desenrolava uma torrente de claridades na face do mundo, encaminhando todos os países para as reformas úteis e preciosas.

As lições sagradas do Espiritismo iam ser ouvidas pela Humanidade sofredora. Jesus, na sua magnanimidade, repartiria o pão sagrado da esperança e da crença com todos os corações.

Allan Kardec, todavia, na sua missão de esclarecimento e consolação, fazia-se acompanhar de uma plêiade de companheiros e colaboradores, cuja ação regeneradora não se manifestaria tão-somente nos problemas de ordem doutrinária, mas em todos os departamentos da atividade intelectual do século XIX. A Ciência, nessa época, desfere os vôos soberanos que a conduziram às culminâncias do século XX. O progresso da arte tipográfica consegue interessar todos os núcleos de trabalho humano, fundando-se bibliotecas circulantes, revistas e jornais numerosos. A facilidade de comunicações, com o telégrafo e as vias férreas, estabelece o intercâmbio direto dos povos. A literatura enche-se de expressões notáveis e imorredouras. O laboratório afasta-se definitivamente da sacristia, intensificando as comodidades da civilização. Constrói-se a pilha de coluna, descobre-se a indução magnética, surgem o telefone e o fonógrafo. Aparecem os primeiros sulcos no campo da radiotelegrafia, encontra-se a análise espectral e a unidade das energias físicas da Natureza. Estuda-se a teoria atômica e a fisiologia assenta bases definitivas com a anatomia comparada. As artes atestam uma vida nova. A pintura e a música denunciam elevado sabor de espiritualidade avançada.

A dádiva celestial do intercâmbio entre o mundo visível e o invisível chegou ao planeta nessa onda de claridades inexprimíveis. Consolador da Humanidade, segundo as promessas do Cristo, o Espiritismo vinha esclarecer os homens, preparando-lhes o coração para o perfeito aproveitamento de tantas riquezas do Céu.

AS CIÊNCIAS SOCIAIS

O campo da Filosofia não escapou a essa torrente renovadora. Aliando-se às ciências físicas, não toleraram as ciências da alma o ascendente dos dogmas absurdos da Igreja. As confissões cristãs, atormentadas e divididas, viviam nos seus templos um combate de morte. Longe de exemplificarem aquela fraternidade do Divino Mestre, entregavam-se a todos os excessos do espírito de seita. A Filosofia recolheu-se, então, no seu negativismo transcendente, aplicando às suas manifestações os mesmos princípios da ciência racional e materialista. Schopenhauer é uma demonstração eloqüente do seu pessimismo e as teorias de Spencer e de Comte esclarecem as nossas assertivas, não obstante a sinceridade com que foram lançadas no vasto campo das idéias.

A Igreja Romana era culpada de semelhantes desvios. Dominando a ferro e fogo, conchegada aos príncipes do mundo, não tratara de fundar o império espiritual dos corações à sua sombra acolhedora. Longe da exemplificação do Nazareno, amontoara todos os tesouros inúteis, intensificando as necessidades das massas sofredoras. Extorquia, antes de dar, conservando a ignorância em vez de espalhar a luz do conhecimento.

A TAREFA DO MISSIONÁRIO

A tarefa de Allan Kardec era difícil e complexa. Competia-lhe reorganizar o edifício desmoronado da crença, reconduzindo a civilização às suas profundas bases religiosas.

Atento à missão de concórdia e fraternidade da América, o plano invisível localizou aí as primeiras manifestações tangíveis do mundo espiritual, no famoso lugarejo de Hydesville, provocando os mais largos movimentos de opinião. A fagulha partira das plagas americanas, como partira igualmente delas a consolidação das conquistas democráticas.

A Europa busca ambientar as idéias novas e generosas, que encontram o discípulo no seu posto de oração e vigilância, pronto a atender aos chamamentos do Senhor. Numerosos cooperadores diretos da sua tarefa auxiliam-lhe o esforço sagrado, desdobrando-lhe as sínteses em gloriosos complementos. O orbe, com as suas instituições sociais e políticas, havia atingido um período de grandiosas transformações, que requeriam mais de um século de lutas dolorosas e remissoras, e o Espiritismo seria a essência dessas conquistas novas, reconduzindo os corações ao Evangelho suave do Cristianismo.

PROVAÇÕES COLETIVAS NA FRANÇA

Cumpre-nos assinalar as dolorosas provas da França, depois dos seus excessos na Revolução e nas campanhas napoleônicas. Depois das revoluções de 1830 e 1848, mediante as quais se efetuam penosos resgates por parte dos indivíduos e das coletividades, surge a guerra franco-prussiana de 1870. A grande nação latina, por causas somente conhecidas no plano espiritual, é esmagada e vencida pela orgulhosa Alemanha de Bismarck, que, por sua vez, embriagada e cega no triunfo, ia fazer jus às dores amargas de 1914 -1918.

Paris, que assistira com certa indiferença às dores dos condenados do Terror, comparecendo aos espetáculos tenebrosos do cadafalso e aplaudindo os opressores, sofre miséria e fome em 1870, antes de cair em poder dos impiedosos inimigos, em 28 de janeiro de 1871. As imposições políticas do imperador Guilherme, em Versalhes, e as amarguras coletivas do povo francês nos dias da derrota, significam o resgate dos desvios da grande nação latina.

PROVAÇÕES DA IGREJA

Aproximando-se o ano de 1870, que assinalaria a falência da Igreja com a declaração da infalibilidade papal, o Catolicismo experimenta provações amargas e dolorosas.

Exaustos de suas imposições, todos os povos cultos da Europa não enxergaram nas suas instituições senão escolas religiosas, limitando-se-lhes as finalidades educativas e controlando-se-lhes o mecanismo de atividades.

Compreendendo que o Cristo não tratara de açambarcar nenhum território do Globo, os italianos, naturalmente, reclamaram os seus direitos no capítulo das reivindicações, procurando organizar a unidade da Itália sem a tutela do Vaticano. Desde 1859, estabelecera-se a luta, que foi por muito tempo prolongada em vista da decisão da França, que manteve todo um exército em Roma para garantia do pontífice da Igreja. Mas a situação de 1870 obrigara o povo francês a reclamar a presença dos guardas do Vaticano, triunfando as idéias de Cavour e privando-se o papa de todos os poderes temporais, restringindo-se a sua posse material.

Começa, com Pio IX, a grande lição da Igreja.

O período das grandes transformações estava iniciado, e ela, que sempre ditara ordens aos príncipes do mundo, na sua sede de domínio, iria tornar-se instrumento de opressão nas mãos dos poderosos.

Observava-se um fenômeno interessante. A Igreja, que nunca se lembrara de dar um título real à figura do Cristo, assim que viu desmoronarem-se os tronos do absolutismo com as vitórias da República e do Direito, construiu a imagem do Cristo-Rei para o cume dos seus altares.

*



Søren Kierkegaard

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Søren Aabye Kierkegaard (Copenhague, 5 de Maio de 1813 — Copenhague, 11 de Novembro de 1855) foi um teólogo e filósofo dinamarquês do século XIX, que é conhecido por ser o "pai do existencialismo", embora algumas novas pesquisas mostrem que isso pode ser uma conexão mais difícil do que fora, previamente, pensado.

Filosoficamente, ele fez a ponte entre a filosofia hegeliana e aquilo que se tornaria no existencialismo. Kierkegaard rejeitou a filosofia hegeliana do seu tempo e aquilo que ele viu como o formalismo vazio da igreja luterana dinamarquesa. Muitas das suas obras lidam com problemas religiosos tais como a natureza da fé, a instituição da fé cristã, e ética cristã e teologia. Por causa disto, a obra de Kierkegaard é, algumas vezes, caracterizada como existencialismo cristão, em oposição ao existencialismo de Jean-Paul Sartre ou ao proto-existencialismo de Friedrich Nietzsche, ambos derivados de uma forte base ateuística.

A obra de Kierkegaard é de difícil interpretação, uma vez que ele escreveu a maioria das suas obras sob vários pseudónimos, e muitas vezes esses pseudo-autores comentam os trabalhos de pseudo-autores anteriores.

Kierkegaard é um dos raros autores cuja vida exerceu profunda influência no desenvolvimento da obra. As inquietações e angústias que o acompanharam estão expressas em seus textos, incluindo a relação de angústia e sofrimento que ele manteve com o cristianismo – herança de um pai extremamente religioso, que cultuava a maneira exacerbada os rígidos princípios do protestantismo dinamarquês, religião de Estado.

Vida

"Kierkegaard é de longe o mais profundo pensador do século XIX".
Ludwing Wittgenstein

Sétimo filho de um casamento que já durava muitos anos – nasceu em 1813, quando o pai, rico comerciante de Copenhague, tinha 56 e a mãe 44, chamava a si mesmo de "filho da velhice" e teria seguido a carreira de pastor caso não houvesse se revelado um estudante indisciplinado. Trocou a Universidade de Copenhague, onde entrara em 1830 para estudar filosofia e teologia, pelos cafés da cidade, os teatros e a vida social. Foi só em 1837, com a morte do pai e o relacionamento com Regine Olsen (de quem se tornaria noivo em 1840), que sua vida mudou. O noivado, em particular, exerceria uma influência decisiva em sua obra, dentre outras influências. A partir daí seus textos tornaram-se mais profundos e seu pensamento, mais voltado às questões religiosas. Também em 1840 ele conclui o curso de teologia, e um ano depois apresentava "Sobre o Conceito de Ironia", sua tese de doutorado.

Esse é o momento da segunda grande mudança em sua vida. Em vez de pastor e pai de família, Kierkegaard escolheu a solidão. Ele acreditava que não poderia dar à Regina todo amor que ela merecia, esta angústia o acompanhava desde que conheceu Regina Olsen. Rompido o noivado, viajou, ainda em 1841, para a Alemanha. A crise vivida por um homem que, ao optar pelo compromisso radical com a transcendência, descobre a necessidade da solidão e do distanciamento mundano, comprovada em seus diários (obras), sempre escritos com pseudônimos.

Na Alemanha, foi aluno de Schelling e esboça alguns de seus textos mais importantes. Volta a Copenhague em 1842, e em 1843 publica *A Alternativa, Temor e Tremor* e *A Repetição*. Em 1844 saem *Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia*. Um ano depois, é editado *As Etapas no Caminho da Vida* e, em 1846, o *Post-scriptum a Migalhas Filosóficas*. A maior parte desses textos constitui uma tentativa de explicar a Regina, e a ele mesmo, os paradoxos da existência religiosa que o impediram de desposá-la.

Kierkegaard elabora seu pensamento a partir do exame concreto do homem religioso historicamente situado. Assim, a filosofia assume, a um só tempo, o caráter socrático do autoconhecimento e o esclarecimento reflexivo da posição do indivíduo diante da verdade cristã. Polemista por excelência, Kierkegaard criticou a igreja oficial da Dinamarca, com a qual travou um debate acirrado, e foi execrado pelo semanário satírico *O Corsário*, de Copenhague. Em 1849, publicou *Doença Mortal* e, em 1850, *Escola do Cristianismo*, em que analisa a deterioração do sentimento religioso. Com este tipo de crítica, Kierkegaard influenciou o anarquismo cristão.

Em meados de 1855, aprofundou mais ainda suas críticas ao cristianismo e à Igreja Luterana da Dinamarca através de um panfleto intitulado *O Instante*, em que era o único colaborador. No dia 17 de março do mesmo ano, Regine Olsen vai embora de Copenhague, acompanhando seu marido, Fritz Schlegel, nomeado governador das Índias Ocidentais Dinamarquesas. Em 2 de outubro, cai na rua, e é levado para o hospital. Morre lá um mês depois, dia 11 de novembro, recusando os sacramentos. Seu funeral foi muito concorrido, com estudantes protestando contra a hipocrisia da Igreja em sepultá-lo num campo santo. Nenhum membro do clero estava presente, exceto seu irmão, Peter Christian Kierkegaard, bispo luterano, e o deão Tylde, encarregado do serviço fúnebre. No enterro, seu sobrinho Henrik Lund leu um trecho de *O Instante*, ao criticar a atitude da Igreja. Foi posteriormente multado por isso.

Søren Kierkegaard repousa no cemitério da Frue Kierk, de Copenhague. Regine Olsen e seu marido Fritz Schlegel estão enterrados lá também, a poucos metros do túmulo de Kierkegaard.

Interpretações

Por Ernest Gellner

Ernest Gellner menciona no seu livro de 1992, *Pós-modernismo, Razão e Religião*, Kierkegaard para ilustrar o fundamentalismo religioso. Segundo Gellner, Kierkegaard está associado à ideia de que a religião é, no seu fundamental, não uma persuasão da verdade de uma doutrina, mas sim a dedicação a uma posição que é inerentemente absurda, ou que dá "ofensa", o termo usado por Kierkegaard. Para Kierkegaard, nós obtemos a nossa identidade ao acreditar em algo que ofen-

da profundamente a nossa mente, o que não é uma tarefa fácil. Para existir, teríamos de acreditar e acreditar em algo que seja ominosamente difícil de acreditar. Esta é a essência do processo existencialista em Kierkegaard, que associa a fé com a identidade.

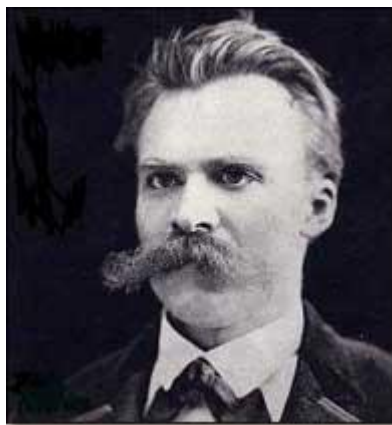
Por Theodor Adorno

A tese doutoral de Theodor Adorno fora sobre Kierkegaard com a temática *A construção do estético*.

Principais obras

- *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates (1840)*
- *É preciso duvidar de tudo (1842-1843)*
- *Ou isso, ou aquilo: um fragmento de vida (1843)* (contém o Diário de um Sedutor)
- *Temor e Tremor (1843)*
- *A repetição (1843)*
- *O conceito de angústia (1844)*
- *Migalhas filosóficas (1844)*
- *Estádios no caminho da vida (1845)*
- *Culpado? Não culpado? (1845)*
- *Pós-escrito final não-científico às migalhas filosóficas (1846)*
- *As Obras do Amor (1847)*
- *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (1848, publicado póstumamente em 1859)*
- *O Desespero Humano - Doença até a morte (1849)*
- *Os lírios do campo e as aves do céu (1849)*
- *Escola do Cristianismo (1850)*
- *Estética do Matrimônio*
- Esta página foi modificada pela última vez às 06h24min de 28 de Outubro de 2008.

*



NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Biografia

Friedrich Nietzsche nasceu numa família luterana em 1844, sendo destinado a ser pastor como seu pai, que morreu jovem em 1849 aos 36 anos, junto com seu avô (também pastor luterano). Entretanto, Nietzsche perde a fé durante sua adolescência, e os seus estudos de filologia afastam-no da tentação teológica. Durante os seus estudos na universidade de Leipzig, a leitura de Schopenhauer (*O Mundo como Vontade e Representação*, 1818) vai constituir as premissas da sua vocação filosófica. Aluno brilhante, dotado de sólida formação clássica, Nietzsche é nomeado aos 25 anos professor de Filologia na universidade de Basileia. Adota então a nacionalidade suíça. Desenvolve durante dez anos a sua acuidade filosófica no contacto com pensamento grego antigo - com predileção para os Pré-socráticos, em especial para Heráclito e Empédocles. Durante os seus anos de ensino, torna-se amigo de Jacob Burckhardt e Richard Wagner. Em 1870, compromete-se como voluntário (enfermeiro) na guerra franco-prussiana. A experiência da violência e o sofrimento chocam-no profundamente.

Em 1879 seu estado de saúde obriga-o a deixar o posto de professor. Sua voz, inaudível, afasta os alunos. Começa então uma vida errante em busca de um clima favorável tanto para sua saúde como para seu pensamento (Veneza, Gênova, Turim, Nice, Sils-Maria...) "Não somos como aqueles que chegam a formar pensamentos senão no meio dos livros - o nosso hábito é pensar ao ar livre, andando, saltando, escalando, dançando (...)." Em 1882, ele encontra Paul Rée e Lou Andreas-Salomé, a quem pede em casamento. Ela recusa, após ter-lhe feito esperar sentimentos recíprocos. No mesmo ano, começa a escrever o *Assim Falou Zaratustra*, quando de uma estada em Nice. Nietzsche não cessa de escrever com um ritmo crescente. Este período termina brutalmente em 3 de Janeiro de 1889 com uma "crise de loucura" que, durando até à sua morte, coloca-o sob a tutela da sua mãe e sua irmã. No início desta loucura, Nietzsche encarna alternativamente as figuras míticas de Dionísio e Cristo, expressa em bizarras cartas, afundando depois em um silêncio quase completo até a sua morte. Uma lenda dizia que contraiu sífilis. Estudos recentes se inclinam antes para um câncer (câncer) do cérebro, que eventualmente pode ter origem sífilítica. Sua irmã falseou seus escritos após a sua morte para apoiar uma causa anti-semita. Falácia, tendo em vista a repulsa de Ni-

etzsche ao anti-semitismo em seus escritos. Entretanto, sua irmã morre confortavelmente sob a tutela nazista.

Durante toda sua vida sempre tentou explicar o insucesso de sua literatura, chegando a conclusão de que nascera póstumo, para os leitores do porvir. O sucesso de Nietzsche, entretanto, sobreveio quando um professor dinamarquês leu a sua obra Assim Falou Zaratustra e, por conseguinte, tratou de difundi-la, em 1888.

Muitos estudiosos da época tentaram localizar os momentos que Nietzsche escrevia sob crises nervosas ou sob efeito de drogas (Nietzsche estudou biologia e tentava descobrir sua própria maneira de minimizar os efeitos da sua doença).

Obra

Crítico da cultura ocidental e suas religiões e, conseqüentemente, da moral judaico-cristã. Associado **equivocadamente**, ainda hoje, por alguns ao niilismo e ao nazismo - uma visão que grandes leitores e estudiosos de Nietzsche, como Foucault, Deleuze ou Klossowski procuraram desfazer - juntamente com Marx e Freud - Nietzsche é um dos autores mais controversos na história da filosofia moderna.

Nietzsche, sem dúvida considera o Cristianismo e o Budismo como "as duas religiões da decadência", embora ele afirme haver uma grande diferença nessas duas concepções. O budismo para Nietzsche "é cem vezes mais realista que o cristianismo" (O anticristo). Religiões que aspiram ao Nada, cujos valores dissolveram a mesquinhez histórica. Não obstante, também se auto-intitula ateu:

"Para mim o ateísmo não é nem uma conseqüência, nem mesmo um fato novo: existe comigo por instinto" (Ecce Homo, pt.II, af.1)

A crítica que Nietzsche faz do idealismo metafísico focaliza as categorias do idealismo e os valores morais que o condicionam, propondo uma nova abordagem: a genealogia dos valores.

Nietzsche quis ser o grande "desmascarador" de todos os preconceitos e ilusões do gênero humano, aquele que ousa olhar, sem temor, aquilo que se esconde por trás de valores universalmente aceitos, por trás das grandes e pequenas verdades melhor assentadas, por trás dos ideais que serviram de base para a civilização e nortearam o rumo dos acontecimentos históricos. E assim a moral tradicional, e principalmente esboçada por Kant, a religião e a política não são para ele nada mais que máscaras que escondem uma realidade inquietante e ameaçadora, cuja visão é difícil de suportar. A moral, seja ela kantiana ou hegeliana, e até a *catharsis* aristotélica são caminhos mais fáceis de serem trilhados para se subtrair à plena visão autêntica da vida.

Nietzsche golpeou violentamente essa moral que impede a revolta dos indivíduos inferiores, das classes subalternas e escravas contra a classe superior e aristocrática que, por um lado, pelo influxo dessa mesma moral, sofre de má consciência e cria a ilusão de que mandar é por si mesmo uma forma de obediência. Essa traição ao "mundo da vida" é a moral que reduz a uma ilusão a realidade humana e tende asceticamente a uma fictícia racionalidade pura.

Com efeito, Nietzsche procurou arrancar e rasgar as mais idolatradas máscaras. Mas a questão é: que máscaras são essas? Responde, então, que as máscaras se tornam inevitáveis pela própria vida, que é explosão de forças desordenadas e violentas, e por isso, é sempre incerteza e perigo.

A vida só se pode conservar e manter-se através de imbricações incessantes entre os seres vivos, através da luta entre vencidos que gostariam de sair vencedores e vencedores que podem a cada instante ser vencidos e por vezes já se consideram como tais. Neste sentido a vida é vontade de poder ou de domínio ou de potência. Vontade essa que não conhece pausas, e por isso está sempre criando novas máscaras para se esconder do apelo constante e sempre renovado da vida; pois, para Nietzsche, a vida é tudo e tudo se esvai diante da vida humana. Porém as máscaras, segundo ele, tornam a vida mais suportável, ao mesmo tempo em que a deformam, mortificando-a à base de cicuta e, finalmente, ameaçam destruí-la.

Não existe via média, segundo Nietzsche, entre aceitação da vida e renúncia. Para salvá-la, é mister arrancar-lhe as máscaras e reconhecê-la tal como é: não para sofrê-la ou aceitá-la com resignação, mas para restituir-lhe o seu ritmo exaltante, o seu melismático júbilo.

O homem é um filho do “húmus” e é, portanto, corpo e vontade não somente de sobreviver, mas de vencer. Suas verdadeiras “virtudes” são: o orgulho, a alegria, a saúde, o amor sexual, a inimizade, a veneração, os bons hábitos, a vontade inabalável, a disciplina da intelectualidade superior, a vontade de poder. Mas essas virtudes são privilégios de poucos, e é para esses poucos que a vida é feita. De fato, Nietzsche é contrário a qualquer tipo de igualitarismo e principalmente ao disfarçado legalismo kantiano, que atenta o bom senso através de uma lei inflexível, ou seja, o imperativo categórico: “Proceda em todas as suas ações de modo que a norma de seu proceder possa tornar-se uma lei universal”.

Essas críticas se deveram à hostilidade de Nietzsche em face do racionalismo que logo refutou como pura irracionalidade. Para ele, Kant nada mais é do que um fanático da moral, uma tarântula catastrófica.

Para Nietzsche o homem é individualidade irreduzível, à qual os limites e imposições de uma razão que tolhe a vida permanecem estranhos a ela mesma, à semelhança de máscaras de que pode e deve libertar-se. Em Nietzsche, diferentemente de Kant, o mundo não tem ordem, estrutura, forma e inteligência. Nele as coisas “dançam nos pés do acaso” e somente a arte pode transfigurar a desordem do mundo em beleza e fazer aceitável tudo aquilo que há de problemático e terrível na vida.

Mesmo assim, apesar de todas as diferenças e oposições, deve-se reconhecer uma matriz comum entre Kant e Nietzsche, como que um substrato tácito mas atuante. Essa matriz comum é a alma do romantismo do século XIX com sua ânsia de infinito, com sua revolta contra os limites e condicionamentos do homem. À semelhança de Platão, Nietzsche queria que o governo da humanidade fosse confiado aos filósofos, mas não a filósofos como Platão ou Kant, que ele considerava simples “operários da filosofia”.

Na obra nietzscheana, a proclamação de uma nova moral contrapõe-se radicalmente ao anúncio utópico de uma nova humanidade, livre pelo imperativo categórico, como esperançosamente acreditava Kant. Para Nietzsche a liberdade não é mais que a aceitação consciente de um destino necessitante. O homem libertado de qualquer vínculo, senhor de si mesmo e dos outros, o homem desprezador de qualquer verdade estabelecida ou por estabelecer e apto a se exprimir a vida, em todos os seus atos - era este não apenas o ideal apontado por Nietzsche para o futuro, mas a realidade que ele mesmo tentava personificar.

Aqui, necessário se faz perceber que, involuntariamente, Nietzsche cria e cai em seu próprio *Imperativo Categórico*, por certo, imperativo este baseado na completa liberdade do ser e ausência de normas.

Para Kant a razão que se movimenta no seu âmbito, nos seus limites, faz o homem compreender-se a si mesmo e o dispõe para a libertação. Mas, segundo Nietzsche, trata-se de uma libertação escravizada pela razão, que só faz apertar-lhe os grilhões, enclaustrando a vida humana digna e livre.

Em Nietzsche encontra-se uma filosofia antiteorética, sistemática, à procura de um novo filosofar de caráter libertário, superando as formas limitadoras da tradição que só galgou uma “liberdade humana” baseada no ressentimento e na culpa. Portanto toda a teleologia de Kant de nada serve a Nietzsche: a idéia do sujeito racional, condicionado e limitado é rejeitada violentamente em favor de uma visão filosófica muito mais complexa do homem e da moral.

Nietzsche acreditava que a base racional da moral era uma ilusão e por isso, descartou a noção de homem racional, impregnada pela utópica promessa - mais uma máscara que a razão não-autêntica impôs à vida humana. O mundo para Nietzsche não é ordem e racionalidade, mas desordem e irracionalidade. Seu princípio filosófico não era portanto Deus e razão, mas a vida que atua sem objetivo definido, ao acaso, e por isso se está dissolvendo e transformando-se em um constante devir. A única e verdadeira realidade sem máscaras, para Nietzsche, é a vida humana tomada e corroborada pela vivência do instante.

Nietzsche era um crítico das "idéias modernas", da vida e da cultura moderna, do neo-nacionalismo alemão. Para ele os ideais modernos como democracia, socialismo, igualitarismo, emancipação feminina não eram senão expressões da decadência do “tipo homem”. Por estas razões, é por vezes apontado como um precursor da pós-modernidade.

A figura de Nietzsche foi particularmente promovida na Alemanha Nazi, tendo sua irmã, simpatizante do regime hitleriano, fomentado esta associação. Em *A minha luta*, Hitler descreve-se como a encarnação do super-homem (*Übermensch*). A propaganda nazi colocava os soldados alemães na posição desse super-homem e, segundo Peter Scholl-Latour, o livro "Assim Falou Zaratustra" era dado a ler aos soldados na frente de batalha, para motivar o exército. Isto também já acontecera na Primeira Guerra Mundial. Como dizia Heidegger, ele próprio nietzscheano e nazista, “na Alemanha se era contra ou a favor de Nietzsche”.

Todavia, Nietzsche era explicitamente contra o movimento anti-semita, posteriormente promovido por Adolf Hitler e seus partidários. A este respeito pode-se ler a posição do filósofo:

“Antes direi no ouvido dos psicólogos, supondo que desejem algum dia estudar de perto o ressentimento: hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e anti-semitas, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro.” (in *Genealogia da Moral*)

“... tampouco me agradam esses novos especuladores em idealismo, os anti-semitas, que hoje reviram os olhos de modo cristão-ariano-homem-de-bem, e, através do abuso exasperante do mais barato meio de agitação, a afetação moral, buscam incitar o gado de chifres que há no povo...” (in *Genealogia da Moral*)

Sem dúvida, a obra de Nietzsche sobreviveu muito além da apropriação feita pelo regime nazista. Ainda hoje é um dos filósofos mais estudados e fecundos. Por vários momentos, inclusive, Nietzsche tentou juntar seus amigos e pensadores para que um fosse professor do outro, uma espécie de confraria. Contudo, esta idéia fracassou, e Nietzsche continuou sozinho seus estudos e desenvolvimento de idéias, ajudado apenas por poucos amigos que liam em voz alta seus textos que, nos momentos de crise profunda, ele não conseguia ler.

Ideias

Seu estilo é aforismático, escrito em trechos concisos, muitas vezes de uma só página, e dos quais são pinçadas máximas. Muitas de suas frases se tornaram famosas, sendo repetidas nos mais diversos contextos, gerando muitas distorções e confusões. Algumas delas:

1. "Deus está morto. Viva Perigosamente. Qual o melhor remédio? - Vitória!".
2. "Há homens que já nascem póstumos."
3. "O Evangelho morreu na cruz."
4. "A diferença fundamental entre as duas religiões da decadência: o budismo não promete, mas assegura. O cristianismo promete tudo, mas não cumpre nada."
5. "Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida mas no "além" - no nada -, tira-se da vida o seu centro de gravidade."
6. "Para ler o Novo Testamento é conveniente calçar luvas. Diante de tanta sujeira, tal atitude é necessária."
7. "O cristianismo foi, até o momento, a maior desgraça da humanidade, por ter desprezado o Corpo."
8. "A fé é querer ignorar tudo aquilo que é verdade."
9. "As convicções são cárceres."
10. "As convicções são inimigas mais perigosas da verdade do que as mentiras."
11. "Até os mais corajosos raramente têm a coragem para aquilo que realmente sabem."
12. "Aquilo que não me destrói fortalece-me"
13. "Sem música, a vida seria um erro."
14. "E aqueles que foram vistos dançando foram julgados insanos por aqueles que não podiam escutar a música."
15. "A moralidade é o instinto do rebanho no indivíduo."
16. "O idealista é incorrigível: se é expulso do seu céu, faz um ideal do seu inferno."
17. "Em qualquer lugar onde encontro uma criatura viva, encontro desejo de poder."
18. "Um político divide os seres humanos em duas classes: instrumentos e inimigos."

19. "Quanto mais me elevo, menor eu pareço aos olhos de quem não sabe voar."
20. "Se minhas loucuras tivessem explicações, não seriam loucuras."
21. "O Homem evolui dos macacos? é existem macacos!"
22. "Aquilo que se faz por amor está sempre além do bem e do mal."
23. "Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre um pouco de razão na loucura."
24. "Torna-te quem tu és!"
25. "O padre está mentindo."
26. "Deus está morto mas o seu cadáver permanece insepulto"

Longe de ser um escritor de simples aforismas, ele é considerado pelos seus seguidores um grande estilista da língua alemã, como o provaria Assim Falou Zaratustra, livro que ainda hoje é de difícilíssima compreensão estilística e conceitual. Muito pode ser compreendido na obra de Nietzsche como exercício de pesquisa filológica, no qual unem-se palavras que não poderiam estar próximas ("Nascer póstumo"; "Deus Morreu", "delicadamente mal-educado", etc...).

Adorava a França e a Itália, porque acreditava que eram terras de homens com espíritos-livres. Admirava Voltaire, e considerava como último grande alemão Goethe, humanista como Voltaire. Naqueles países passou boa parte de sua vida e ali produziu seus mais memoráveis livros. Detestava a arrogância e o anti-semitismo prussianos, chegando a romper com a irmã e com Richard Wagner, por ver neles a personificação do que combatia - o rigor germânico, o anti-semitismo, o imperativo categórico, o espírito aprisionado, antípoda de seu espírito-livre. Anteviu o seu país em caminhos perigosos, o que de fato se confirmou catorze anos após sua morte, com a primeira grande guerra e a gestação do Nazismo.

Referências nietzscheanas

Contudo, no próprio legado do filósofo podemos inferir suas opiniões em relação a outras filosofias e posições. É sumamente importante notar que Nietzsche perdeu o pai muito cedo, seus primeiros livros publicados até 1878, que não expunham suas idéias mais ácidas, ainda assim fizeram pouco ou nenhum sucesso. Que ele ficou extremamente desapontado com o sucesso de Richard Wagner, o qual se aproximou do cristianismo. Teve uma vida errante, com poucos amigos, e sempre perseguido por surtos de doença.

Na sua obra vemos críticas bastante negativas a Kant, Wagner, Sócrates, Platão, Aristóteles, Xenofonte, Martinho Lutero, à metafísica, ao utilitarismo, anti-semitismo, socialismo, anarquismo, fatalismo, teologia, cristianismo, budismo, à concepção de Deus, ao pessimismo, estoicismo, ao iluminismo e à democracia.

Dentre os poucos elogios deferidos por Nietzsche, coletamos citações, muitas vezes **com ressalvas** a Schopenhauer, Spinoza, Dostoiévski, Shakespeare, Dante, Goethe, Darwin, Leibniz, Pascal, Edgar Allan Poe, Lord Byron, Musset, Leopardi, Kleist, Gogol e Voltaire.

Ele era, sem dúvida, muito apreciador da Natureza, das guerras dos pré-socráticos e das culturas helénicas.

Nihilismo

O legado da obra de Nietzsche foi e continua sendo ainda hoje de difícil e contraditória compreensão. Assim, há os que, ainda hoje, associam suas idéias ao niilismo, defendendo que para Nietzsche:

"A moral não tem importância e os valores morais não têm qualquer validade, só são úteis ou inúteis consoante a situação"; "A verdade não tem importância; verdades indubitáveis, objectivas e eternas não são reconhecíveis. A verdade é sempre subjectiva"; "Deus está morto: não existe qualquer instância superior, eterna. O Homem depende apenas de si mesmo"; "O eterno retorno do mesmo: A história não é finalista, não há progresso nem objectivo".

Outros, entretanto, não pensam que Nietzsche seja um autor do niilismo, mas ao contrário um crítico do niilismo. Pois, para ele o homem pode ser, além de um destruidor, um criador de valores. E os valores a serem destruídos, como os cristãos (na sua obra, faz menção à doença, à ignorância), um dia seriam substituídos pela saúde, a inteligência, entre outros. Tal afirmação se baseia na obra *Assim falou Zaratustra*, onde, se faz clara a vinda do super-homem, sendo a finalidade do ser, criar. Tal correspondência é totalmente contrária ao niilismo, pelo menos, em princípio. Ou, um "nihilismo positivo", para Heidegger. Todavia, Nietzsche, contrário ou não, não deixando escapar de suas críticas nem mesmo seu mestre Schopenhauer nem seu grande amigo Wagner, procurou denunciar todas as formas de renúncia da existência e da vontade. É esta a concepção fundamental de sua obra *Zaratustra*, "a eterna, suprema afirmação e confirmação da vida". O eterno retorno significa o trágico-dionisíaco dizer sim à vida, em sua plenitude e globalidade. É a afirmação incondicional da existência.

Talvez a falta de consenso na apreciação da obra de Nietzsche tenha em parte a ver com os paradoxos no pensamento do próprio autor. As suas últimas obras, sobretudo o seu autobiográfico *Ecce Homo* (1888), foram escritas em meio à sua crise que se aprofundava. Em Janeiro de 1889, Nietzsche sofreu em Turim um colapso nervoso. Como causa foi-lhe diagnosticada uma possível sífilis. Este diagnóstico permanece também controverso. Mas certo é que Nietzsche passou os últimos 11 anos da sua vida sob observação psiquiátrica, inicialmente num manicômio em Jena, depois em casa de sua mãe em Naumburg e finalmente na casa chamada Villa Silberblick em Weimar, onde, após a morte de sua mãe, foi cuidado por sua irmã.

Escritos

O arquivo de Nietzsche em Weimar, Alemanha, que guarda muitos de seus manuscritos.

Obras de Friedrich Nietzsche, na ordem em que foram compostas:

- *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872)*; reeditado em 1886 com o título *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo (Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus)* e com um prefácio autocrítico. — Contra a concepção dos séculos XVIII e XIX, que tomavam a cultura grega como epítome da simplicidade, da calma e da serena racionalidade, Nietzsche, então influenciado pelo romantismo, interpreta a cultura clássica grega como um embate de impulsos contrários: o *dionisíaco*, ligado à exarcebação dos sentidos, à embriaguez extática e mística e à supremacia amoral dos instintos, cuja figura é Dionísio, deus do vinho, da dança e da música, e o *apolíneo*, face ligada à perfeição, à medida das

formas e das ações, à palavra e ao pensamento humanos (*logos*), representada pelo deus Apolo. Segundo Nietzsche, a vitalidade da cultura e do homem grego, atestadas pelo surgimento da tragédia, deveu-se ao desenvolvimento de ambas as forças, e o adoecimento da mesma sobreveio ao advento do *homem racional*, cuja marca é a figura de Sócrates, que pôs fim à afirmação do *homem trágico* e desencaminhou a cultura ocidental, que acabou vítima do cristianismo durante séculos.

- *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos (Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* - provavelmente os textos que o compõem remontam a 1873 - publicado postumamente). Trata-se de um livro deixado incompleto, mas que se sabe ter sido intenção de Nietzsche publicar. Trata-se, no fundo, de um escrito ainda filológico mas já de matriz filosófica disfarçada por uma pretensa intenção histórica. Considera os casos gregos de Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Anaxágoras sob uma perspectiva inovadora e interpretativa, relevadora da filosofia que é de Nietzsche.

- *Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*^[1] (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, 1873 - publicado postumamente; edição brasileira, 2008). — Ensaio no qual afirma que aquilo que consideramos *verdade* é mera “*armadura de metáforas, metonímias e antropomorfismos*”. Apesar de póstumo é considerado por estudiosos como elemento-chave de seu pensamento.

- *Considerações Extemporâneas ou Considerações Intempestivas (Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1873 a 1876). — Série de quatro artigos (dos treze planejados) que criticam a cultura européia e alemã da época de um ponto de vista antimoderno, e anti-histórico, de crítica à modernidade.

- *David Strauss, o Confessor e o Escritor (David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873) no qual, ao atacar a idéia proposta por David Strauss de uma “nova fé” baseada no desvendamento científico do mundo, afirma que o princípio da *vida* é mais importante que o do *conhecimento*, que a busca de conhecimento (posteriormente discutida no conceito de “vontade de verdade”) deve servir aos interesses da vida;

- *Dos Usos e Desvantagens da História Para a Vida (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874);

- *Schopenhauer como Educador (Schopenhauer als Erzieher*, 1874);

- *Richard Wagner em Bayreuth (Richard Wagner in Bayreuth*, 1876).

- *Humano, Demasiado Humano, um Livro para Espíritos Livres (Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister*, verão final publicada em 1886); primeira parte originalmente publicada em 1878, complementada com *Opiniões e Máximas (Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879) e com *O Andarilho e sua Sombra* ou *O Viajante e sua Sombra (Der Wanderer und sein Schatten*, 1880). — Primeiro de estilo aforismático do autor.

- *Aurora, Reflexões sobre Preconceitos Morais (Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881). — A compreensão hedonística das razões da ação humana e da moral são aqui substituídas, pela primeira vez, pela idéia de *poder, sensação de poder*, início das reflexões sobre a *vontade de poder*, que só seriam explicitadas em *Assim Falou Zaratustra*.

- *A Gaia Ciência*, traduzida também com *Alegre Sabedoria*, ou *Ciência Gaiata (Die fröhliche Wissenschaft*, 1882). — No terceiro capítulo deste livro é

lançada o famoso diagnóstico nietzschiano: “*Deus está morto. Deus continua morto. E fomos nós que o matamos*”, proferido pelo *Homem Louco* em meio aos mercadores ímpios (§125). No penúltimo parágrafo surge a idéia de eterno retorno. E no último, aparece Zaratustra, o criador da moral corporificada do Bem e do Mal que, como personagem na obra posterior, finalmente superará sua própria criação e anunciará o advento de um novo homem, um além-do-homem.

- *Assim Falou Zaratustra, um Livro para Todos e para Ninguém* (*Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-85).

- *Além do Bem e do Mal, Prelúdio a uma Filosofia do Futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886). Neste livro denso são expostos os conceitos de *vontade de poder*, a natureza da realidade considerada de dentro dela mesma, sem apelar a ilusórias instâncias transcendentais, *perspectivismo* e outras noções importantes do pensador. Critica demolidoramente as filosofias metafísicas em todas as suas formas, e fala da criação de valores como prerrogativa nobre que deve ser posta em prática por uma nova espécie de filósofos.

- *Genealogia da Moral, uma Polêmica* (*Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, 1887). Complementar ao anterior — como que sua parte prática, aplicada — este livro desvenda o surgimento e o real significado de nossos corriqueiros juízos de valor.

- *O Crepúsculo dos Ídolos, ou como Filosofar com o Martelo* (*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, agosto-setembro 1888). Obra onde dilacera as crenças, os ídolos (*ideais* ou autores do cânone filosófico), e analisa toda a gênese da culpa no ser humano.

- *O Caso Wagner, um Problema para Músicos* (*Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem*, maio-agosto 1888).

- *O Anticristo - Praga contra o Cristianismo* (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, setembro 1888) - Apesar de apontar Cristo, mesmo em sua concepção “própria”, como sintoma de uma decadência análoga à que possibilitou o surgimento do Budismo, nesta obra Nietzsche dirige suas críticas mais agudas a Paulo de Tarso, o codificador do cristianismo e fundador da Igreja. Acusa-o de deturpar o ensinamento de seu mestre — pregador da salvação no agora deste mundo, realizada nele mesmo e não em promessas de um Além — forjando o mundo de Deus como acima e além deste mundo. “*O único cristão morreu na cruz*”, como diz no livro que seria o início de uma obra maior a que deu sucessivamente os títulos de *Vontade de Poder* e *Transmutação de Todos os Valores*: uma grande composição sinótica da qual restam apenas meras peças (*O Anticristo, O Crepúsculo dos Ídolos* e o *Nietzsche contra Wagner*) não menos brilhantes que a restante obra.

- *Ecce Homo, como se Tornar Aquilo que É* (*Ecce Homo, Wie man wird, was man ist*, outubro-novembro 1888) — Uma autobi(bli)ografia, onde Nietzsche, ciente de sua importância e acometido por delírios de grandeza, acha necessário, antes de expor ao mundo a sua obra definitiva (jamais concluída), dizer quem ele é, por que escreve o que escreve e por que “é um destino”. Comenta as suas obras então publicadas. Oferece uma consideração sobre o significado de Zaratustra. E por fim, dizendo saber o que o espera, anuncia o apocalipse: “*Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo — de uma crise*

como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. (...) Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo: perceberão que público este livro antes, ele deve evitar que se cometam abusos comigo. (...) Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremoto, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra de espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares — todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra.”^[2]

• *Nietzsche contra Wagner (Nietzsche contra Wagner, Aktenstücke eines Psychologen*, dezembro 1888).

Manuscritos publicados postumamente

Escreveu ainda uma recolha de poemas, publicados postumamente, com o nome de *Ditirambos de Dioniso*.

Nietzsche deixou muitos cadernos manuscritos, além de correspondências. O volume desses textos é maior do que o dos publicados. Os de 1870 desenvolvem muitos temas de seus livros publicados, em especial uma teoria do conhecimento. Os de 1880 que, após seu colapso nervoso, foram selecionados pela sua irmã, que os publicou com o título "A vontade de poder", desenvolvem considerações mais ontológicas a respeito das doutrinas de *vontade de poder* e de *eterno retorno* e sua capacidade de interpretar a realidade. Entre essas especulações e sob os esforços de intérpretes de sua obra, os manuscritos de 1880 estabelecem repetidamente que “*não há fatos, somente interpretações*”.

Contudo, está disponível a obra *Fragmentos Finais*, que é baseada na reestruturação feita aos seus manuscritos no *Arquivo*.VER

No Brasil, alguns trechos desses fragmentos póstumos podem ser encontrados no livro *Nietzsche* da coleção *Os Pensadores*, publicada pela editora Abril Cultural.

Comentários de terceiros sobre Nietzsche

Raymond Aron

Em O ópio dos intelectuais, Raymond Aron escreve: "Nietzsche e Bernanos, este último um crente, enquanto que o primeiro proclamando a morte de Deus, são autenticamente não-conformistas. Ambos, um em nome de um futuro pressentido, o outro invocando uma imagem idealizada do Ancien Régime, dizem não à democracia, ao socialismo, ao regime das massas. Eles são hostis ou indiferentes à elevação do nível de vida, à generalização da pequena burguesia, ao progresso da técnica. Eles têm horror da vulgaridade, da baixeza, difundida pela práticas eleitorais e parlamentares".

Bertrand Russell

Bertrand Russell escreve em "A History of Western Philosophy": "Apesar de Nietzsche criticar os românticos, a sua atitude é fortemente determinada por eles; é o ponto de vista do anarquismo aristocrático que Byron também representara, de modo que não é surpreendente que Nietzsche seja um grande admirador de Byron. Ele tenta unir duas categorias de valores que dificilmente se relacionam:

por um lado ele ama a crueldade, a guerra e o orgulho aristocrático e, por outro, a filosofia, a literatura, arte e antes de tudo a música".

Martin Heidegger

No entender de Heidegger a noção de **Vontade de potência** e o pensamento do Eterno Retorno do Mesmo formam uma totalidade indissolúvel e não uma incoerência. Pensar a fundo o Eterno Retorno é ir de encontro até ao extremo nihilismo, segundo Nietzsche, única via para superá-lo. Pensar a fundo o nihilismo de Nietzsche para Heidegger é pensar a fundo a ausência de fundamento da verdade do Ser. Em Heidegger eis aí que só pode fundar a essência humana em Nietzsche, visto que este constitui para o filósofo da Floresta Negra "uma tomada de decisão no que tange o pensamento nietzscheano". A obra de Heidegger sobre Nietzsche compreende duas etapas. A primeira delas constitui uma exegese dos escritos de Nietzsche em Nietzsche I e Nietzsche II é a expressão da filosofia que toma forma a medida que interrelaciona os interesses dos dois.

Heidegger adverte que, embora a obra sempre retorne devido sua compleição didática, os textos não acompanham a sequência das preleções de Marburg de 1931 a 1936 e de Marburg de 1940 a 1946, onde teve início o nascimento da obra e o pensamento que já o acompanhava desde antes de seu doutorado tomou forma.

- Esta página foi modificada pela última vez às 10h34min de 22 de Outubro de 2008.

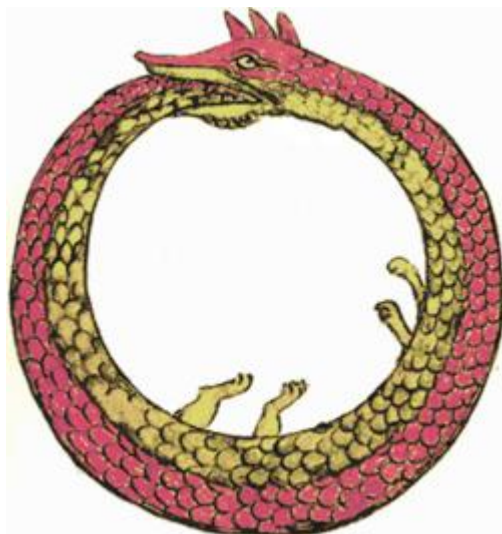
- O texto desta página está sob a GNU Free Documentation License. Os direitos autorais de todas as contribuições para a Wikipédia pertencem aos seus respectivos autores (mais informações em direitos autorais).

*

Eterno retorno

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Ir para: navegação, pesquisa



O Ouroboros é um signo para a eternidade

Eterno retorno é um conceito filosófico formulado por Friedrich Nietzsche. Em alemão o termo é *Ewige Wiederkunft*. Uma síntese dessa teoria é encontrada em *Gaia Ciência*:

«2" *E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: "Esta vida, assim como tu vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes: e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indivisivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampuhlheta da existência será sempre virada outra vez - e tu com ela, poeirinha da poeira!". Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasses assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: "Tu és um deus e nunca ouvi nada mais divino!" Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse: a pergunta diante de tudo e de cada coisa: "Quero isto ainda uma vez e inúmeras vezes?" pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir! Ou, então, como terias de ficar de bem contigo e mesmo com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?"»*

O *Eterno Retorno* é um conceito não acabado em vida pelo próprio Nietzsche, trabalhado em vários de seus textos (No "Assim falou Zaratustra"; aforismo 341 do "A gaia ciência"; aforismo 56 do "Além do bem e do mal"; e trechos dos fragmentos póstumos, que podem ser encontrados no livro "Nietzsche" da coleção "Os Pensadores", da Abril Cultural.). Ele mesmo considerava como seu pensamento mais profundo e amedrontador, que lhe veio à mente durante uma caminhada, ao contemplar uma formação rochosa.

Um dos aspectos do *Eterno Retorno* diz respeito aos ciclos repetitivos da vida: estamos sempre presos a um número limitado de fatos, fatos estes que se repetiram no passado, ocorrem no presente, e se repetirão no futuro, como por exemplo, guerras, epidemias, etc.

O que é indispensável notar é que esta teoria, que parece insensata e totalmente inverossímil a muitos, não é uma forma de percepção do tempo: o Eterno Retorno não é um ciclo temporal que se repete indefinidamente ao longo da eternidade.

Quando no texto, acima transcrito, de *A Gaia Ciência*, o filósofo sugere a aparição do demônio portador da revelação do ciclo inexorável de repetições, ele não afirmou que aquilo seria exatamente o *Eterno Retorno*. (Temos que ter em mente o estilo artístico e um tanto quanto sibilino do autor -- que se atreveu a usar poemas para difundir sua filosofia). Nos textos de Nietzsche sobre a História, vemos que sua noção do Tempo não é cíclica.

Mas, então, o que quer dizer este tal *Eterno Retorno*? - Ele Fala da ordem das coisas. Ele nos mostra como o Mundo não é feito de pólos opostos e inconciliáveis, mas de faces complementares de uma mesma -- múltipla, mas única -- realidade. Logo, bem e mal, angústia e prazer, são instâncias complementares da realidade - instâncias que se alternam eternamente. Como a realidade não tem objetivo, ou finalidade (pois se tivesse já a teria alcançado), a alternância nunca finda. Ou seja, considerando-se o tempo infinito e as combinações de forças em conflito que formam cada instante finitas, em algum momento futuro tudo se repetirá infinitas vezes. Assim, vemos sempre os mesmos fatos retornarem indefinidamente.

Outras observações importantes a respeito do *Eterno Retorno* são suas relações com o *Amor fati e a vontade de potência*. *Detenhamo-nos ligeiramente no Amor fati -- Amor ao destino*.

A pergunta que o conceito do *Eterno Retorno* nos faz é: amamos ou não amamos a vida? Se tudo retorna - o prazer, a dor, a angústia, a guerra, a paz, a grandeza, a pequenez -- se tudo torna, isto é um dom divino ou uma maldição? Amamos a vida a tal ponto de a querermos, mesmo que tivéssemos que vivê-la infinitas vezes sem fim? Sofrendo e gozando da mesma forma e com a mesma intensidade? Seríamos capazes de amar a vida que temos - a única vida que temos - a ponto de querer vivê-la tal e qual ela é, sem a menor alteração, infinitas vezes ao longo da eternidade? Temos tal amor ao nosso destino? - Eis a grande indagação que é o *Eterno Retorno*.

Ele é, portanto, uma das maiores indagações da filosofia: aquele que quer respondê-la deve posicionar-se *além de bem e mal* - enxergar a vida como o todo único e múltiplo que ela é: e amá-la. E o principal: fazer bem feito e com alegria cada detalhe de cada mínimo ato, pois ele se repetirá para sempre.

*

Bertrand Russell

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Bertrand Russell



Nascimento 18 de Maio de 1872
Ravenscroft

Falecimento 2 de Fevereiro de 1970
Penrhyndeudraeth

Nacionalidade Britânico

Bertrand Arthur William Russell, 3º Conde Russell (Ravenscroft, País de Gales, 18 de Maio de 1872 — Penrhyndeudraeth, País de Gales, 2 de Fevereiro de 1970) foi um dos mais influentes matemáticos, filósofos e lógicos que viveram (em grande parte) no século XX. Um importante político liberal, activista e um popularizador da Filosofia. Milhões de pessoas respeitaram Russell como uma espécie de profeta da vida racional e da criatividade. A sua postura em vários temas foi controversa.

Russell nasceu em 1872, no auge do poderio económico e político do Reino Unido, tendo morrido em 1970, vítima de uma gripe, quando o império se tinha desmoronado e o seu poder drenado em duas guerras vitoriosas mas debilitantes. Até à sua morte, a sua voz deteve sempre autoridade moral, uma vez que ele foi um crítico influente das armas nucleares e da guerra estadunidense no Vietname. Era inquieto.

Em 1950, Russell recebeu o Prémio Nobel da Literatura "*em reconhecimento dos seus variados e significativos escritos, nos quais ele lutou por ideais humanitários e pela liberdade do pensamento*".

A vida de Russell

Bertrand Russell pertenceu a uma família aristocrática inglesa. O seu avô paterno, Lord John Russell tinha sido primeiro-ministro nos anos 1840 e era ele próprio o segundo filho do sexto duque de Bedford, de uma família *whig* (partido liberal, que no século XIX foi muito influente e alternava no poder com os conservadores- "*tories*"). A sua mãe, viscondessa Amberley (que faleceu quando Ber-

trand tinha 2 anos de idade) pertencia a uma família aristocrática, era irmã de Rosalinda, condessa de Carlisle. Os seus pais eram extremamente radicais para o seu tempo. O seu pai, o visconde de Amberley, que faleceu quando Bertrand tinha 4 anos, era um ateu que se resignou com o romance de sua mulher com o tutor de suas crianças. O padrinho de Bertrand foi o filósofo utilitarista John Stuart Mill.

Apesar dessa origem algo excêntrica, a infância de Russell leva um rumo relativamente convencional. Após a morte de seus pais, Russell e o seu irmão mais velho Frank (o futuro segundo conde) foram educados pelos avós, bem no espírito vitoriano - o conde Lord John Russell e a condessa Russell, sua segunda mulher, Lady Frances Elliott. Com a perspectiva do casamento, Russell despede-se definitivamente das expectativas dos seus avós.

Russell conheceu, inicialmente, a Quaker americana Alys Pearsall Smith quando tinha 17 anos de idade. Apaixonou-se pela sua personalidade puritana e inteligente, ligada a vários activistas educacionais e religiosos, tendo casado com ela em Dezembro de 1894.

O casamento acabou com a separação em 1911. Russell nunca tinha sido fiel; teve vários casos com, entre outras, Lady Ottoline Morrell (meia-irmã do sexto duque de Portland) e a actriz Lady Constance Malleon Guilherme Amaral Beckert Matz.

Russell estudou Filosofia na Universidade de Cambridge, tendo iniciado os estudos em 1890. Tornou-se membro (*fellow*) do *Trinity College* em 1908. Pacifista, e recusando alistar-se durante a Primeira Guerra Mundial, perdeu a cátedra do *Trinity College* e esteve preso durante seis meses. Nesse período, escreveu a *Introdução à filosofia matemática*. Em 1920, Russell viajou até à Rússia, tendo posteriormente sido professor de Filosofia em Pequim por um ano.

Em 1921, após a perda do professorado, divorciou-se de Alys e casou com Dora Russell, nascida Dora Black. Os seus filhos foram John Conrad Russell (que sucedeu brevemente ao seu pai como o quarto duque Russell) e Lady Katherine Russell, agora Lady Katherine Tait). Russell financiou-se durante esse tempo com a escrita de livros populares explicando matérias de Física, Ética e Educação para os leigos. Conjuntamente com Dora, fundou a escola experimental de *Beacon Hill* em 1927.

Com a morte do seu irmão mais velho em 1931, Russell tornou-se o terceiro conde Russell. Foi, no entanto, muito raro que alguém se lhe tenha referido por este nome.

Após o fim do casamento com Dora e o adultério dela com um jornalista americano, em 1936, ele casou pela terceira vez com uma estudante universitária de Oxford chamada Patricia ("Peter") Spence. Ela tinha sido a governante de suas crianças no verão de 1930. Russell e Peter tiveram um filho, Conrad.

Na primavera de 1939, Russell foi viver nos EUA, em Santa Barbara, para ensinar na Universidade da Califórnia, em Los Angeles. Foi nomeado professor no *City College* de Nova Iorque pouco tempo depois, mas depois de controvérsia pública, a sua nomeação foi anulada por tribunal: as suas opiniões secularistas, como as encontradas em seu livro "Marriage and Morals", tornaram-no "moralmente impróprio" para o ensino no *college*. Seu livro "Why I Am Not a Christian" que foi uma pronúncia realizada nos anos 20 na seção sul da *National Secular Society* de Londres e o ensaio "Aquilo em que Creio" foram outros textos que

causaram a confusão. (Existe uma pequena história da crise gerada pelo impedimento de Russell de lecionar no *City College* na introdução da edição brasileira da coletânea ensaios de Russell chamada: "Por que não sou cristão: e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos"). Regressou à Grã-Bretanha em 1944, tendo voltado a integrar a faculdade do *Trinity College*.

Em 1952, Russell divorciou-se de Janaína e casou-se, pela quarta vez, com Edith (Finch). Eles conheciam-se desde 1925. Ela tinha ensinado inglês no *Bryn Mawr College*, perto de Filadélfia, nos EUA.

Em 1962, já com 90 anos, mediou o conflito dos mísseis de Cuba para evitar que se desencadeasse um ataque militar. Organizou com Albert Einstein o movimento *Pugwash* que luta contra a proliferação de armas nucleares.

Bertrand Russell escreveu a sua autobiografia em três volumes nos finais dos anos 60 e faleceu em 1970 no País de Gales. As suas cinzas foram dispersas sobre as montanhas galesas.

Foi sucedido nos seus títulos pelo seu filho do segundo casamento com Dora Russell Black, e, posteriormente, pelo seu filho mais novo (do seu casamento com Peter). Seu filho mais novo, Conrad (nome dado em homenagem ao seu amigo, Joseph Conrad), quinto duque Russell, é um membro da Câmara dos Lordes e um respeitado académico britânico.

Ideias filosóficas

Durante sua longa vida, Russell elaborou algumas das mais influentes teses filosóficas do século XX, e, com elas, ajudou a fomentar uma das suas tradições filosóficas, a assim chamada Filosofia Analítica. Dentre essas teses, destacam-se a tese logicista, ou da lógica simbólica, de fundamentação da Matemática. Segundo Russell, todas as verdades matemáticas - e não apenas as da aritmética, como pensava Gottlob Frege - poderiam ser deduzidas a partir de umas poucas verdades lógicas, e todos os conceitos matemáticos reduzidos a uns poucos conceitos lógicos primitivos.

Um dos elementos impulsionadores desse projeto foi a descoberta, em 1901, de um paradoxo no sistema lógico de Frege: o chamado paradoxo de Russell. A solução de Russell - para esse e outros paradoxos - foi a teoria dos tipos (inicialmente, a teoria simples dos tipos; posteriormente, a teoria ramificada dos tipos), um dos pilares do seu logicismo. Trata-se, segundo Russell, de se imporem certas restrições à suposição de que qualquer propriedade que pode ser predicada de uma entidade de um tipo lógico possa ser predicada com significado de qualquer entidade de outro ou do mesmo tipo lógico. O tipo de uma propriedade deve ser de uma ordem superior ao tipo de qualquer entidade da qual a propriedade possa com significado ser predicada.

Como outro pilar desse projeto, Russell concebeu a teoria das descrições definidas, apresentada em franca oposição a algumas de suas antigas idéias - em especial, as contidas em sua teoria do significado e da denotação defendida no seu livro *The Principles of Mathematics* - e à teoria do sentido e referência de Frege. Para Russell, a análise lógica precisa de frases declarativas contendo descrições definidas - expressões como p.ex. "o número primo par", "o atual rei da França", etc. - deve deixar clara que, contrariamente às aparências, essas frases não expressam proposições singulares - algumas vezes denominadas proposições russellianas -, mas proposições gerais. p.ex., a frase

(1) O número primo par é maior do que 1, embora superficialmente tenha a mesma estrutura da frase

(2) Isto é vermelho, ou seja, aparente como (2) representar uma proposição singular, realmente representa uma proposição geral. Para Russell, (1) analisa-se assim:

(1') Existe pelo menos um número primo par, e existe no máximo um número primo par, e ele é maior do que 1.

Assim, tal análise deixaria transparente que descrições definidas funcionam logicamente como quantificadores. Contrariamente à sua antiga teoria do significado e da denotação -- e à teoria do sentido e referência de Frege--, a teoria das descrições definidas de Russell não associa às descrições definidas significado e denotação -- sentido e referência. Segundo Russell, tais expressões desempenham um papel semântico bastante diferente, qual seja, o de denotar (quando existe o objeto descrito pela descrição definida). Por outro lado, as expressões que desempenhariam o papel de referirem-se diretamente aos objetos seriam "nomes em sentido lógico" (nomes logicamente próprios), como chamou Russell. Um dos seus exemplos preferidos de nomes logicamente próprios são os pronomes demonstrativos: "isto", "este", etc. Russell também estendeu a sua análise de frases contendo descrições definidas para frases contendo nomes próprios ordinários. Segundo ele, nomes próprios ordinários seriam, de fato, abreviações de descrições definidas que porventura se têm em mente quando se usam tais nomes. P.ex., "Aristóteles" poderia ser uma abreviação de uma descrição como "o maior discípulo de Platão". (Tal concepção a respeito de nomes próprios ordinários -- uma forma de descritivismo -- foi um dos alvos de Saul Kripke em *Naming and Necessity*, que ali defendeu uma forma de millianismo.)

Em estreita harmonia com essas teses lógico-semânticas, Russell desenvolveu algumas teses de teoria do conhecimento, em particular, a distinção entre conhecimento direto (*by acquaintance*) e conhecimento por descrição. Assim, o conhecimento que se tem de uma mancha vermelha numa parede, para Russell, poderia ser expresso numa frase como (2); por outro lado, o conhecimento que se tem dos números e de suas relações, p.ex., que 2 é maior do que 1, envolveria conceitos lógicos, e não o conhecimento direto dos números. Russell formulou a relação entre essas duas formas de conhecimento no seguinte princípio: todo o conhecimento envolve a relação direta do sujeito cognoscente com algum objeto (a relação de conhecer diretamente ou, conversamente, de apresentação de um objeto a um sujeito cognoscente), mesmo que esse conhecimento seja conhecimento por descrição de outro objeto.

Da volumosa obra de Russell, destacam-se o seu livro de 1903, *The Principles of Mathematics* (que consiste numa apresentação informal do projeto logicista de Russell); o clássico artigo de 1905, "On Denoting" (em que Russell apresenta pela primeira vez ao público sua teoria das descrições definidas); o livro em três volumes, em co-autoria com o A.N. Whitehead, publicados entre 1910 e 1913, intitulado *Principia Mathematica* (a segunda edição, de 1925, contém importantes modificações no projeto logicista de Russell-Whitehead); o seu artigo de 1910-11, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description"; e as conferências proferidas no inverno de 1917-18, reunidas sob o título *The Philosophy of Logical Atomism*.

Decálogo

Russell propôs, em sua autobiografia, um "código de conduta" liberal baseado em dez princípios, à maneira do decálogo cristão. "Não para substituir o antigo", diz Russell, "mas para complementá-lo". Os dez princípios são:

1. *Não tenhas certeza absoluta de nada.*
2. *Não consideres que valha a pena proceder escondendo evidências, pois as evidências inevitavelmente virão à luz.*
3. *Nunca tentes desencorajar o pensamento, pois com certeza tu terás sucesso.*
4. *Quando encontrares oposição, mesmo que seja de teu cônjuge ou de tuas crianças, esforça-te para superá-la pelo argumento, e não pela autoridade, pois uma vitória dependente da autoridade é irreal e ilusória.*
5. *Não tenhas respeito pela autoridade dos outros, pois há sempre autoridades contrárias a serem achadas.*
6. *Não uses o poder para suprimir opiniões que consideres perniciosas, pois as opiniões irão suprimir-te.*
7. *Não tenhas medo de possuir opiniões excêntricas, pois todas as opiniões hoje aceitas foram um dia consideradas excêntricas.*
8. *Encontres mais prazer em desacordo inteligente do que em concordância passiva, pois, se valorizas a inteligência como deverias, o primeiro será um acordo mais profundo que a segunda.*
9. *Sê escrupulosamente verdadeiro, mesmo que a verdade seja inconveniente, pois será mais inconveniente se tentares escondê-la.*
10. *Não tenhas inveja daqueles que vivem num paraíso dos tolos, pois apenas um tolo o consideraria um paraíso.*

Curiosidades

Outubro de 1948. Quando o avião em que Bertrand Russell estava pousou em um fiorde em Oslo, houve um solavanco. Russell foi parar no chão, onde a água começava a subir, e achou que tinha sido apenas uma onda que tinha invadido o avião e exclamou "well, well" enquanto procurava seu chapéu. Abriram a porta e o puxaram para dentro d'água, só então ele começou a entender o que se passava e só pensava em proteger uma maleta, mas teve de deixá-la para nadar para o barco mais próximo. Metade dos passageiros morreu, houve mais sorte no compartimento traseiro para fumantes, onde o filósofo se encontrava.

Mais tarde um repórter lhe perguntou: "O que pensou quando pulou na água?"


Ele respondeu: "Que estava fria"

Repórter: "Não pensou em misticismo e lógica?"

B.R.: "Não."

*

Círculo de Viena

Sociofilosofia Por Antônio Rogério da Silva discursus@yahoo.com.br

Publicidade

O Círculo de Viena surgiu nas duas primeiras décadas do século XX, sendo responsável pela criação de uma corrente de pensamento intitulada positivismo lógico. Este movimento surgiu na Áustria, como reação à filosofia idealista e especulativa que prevalecia nas universidades alemãs. A partir da primeira década do século, um grupo de filósofos austríacos iniciou um movimento de investigação que tentava buscar nas ciências a base de fundamentação de conhecimentos verdadeiros.

Neste sentido, tal grupo constatou que o conhecimento possui valor de verdade devido à sua vinculação empírica, isto é, o conhecimento científico é verdadeiro na medida em que relaciona-se, em alguma dimensão, à experiência. Contudo, estes filósofos compreendiam que não se pode abandonar a lógica e a matemática, com o avanço que estas obtiveram na virada do século; ambas auxiliam de maneira determinante a busca e determinação das condições nas quais o conhecimento se processa. Assim, a este pensamento, que procura na experiência o valor de verdade último de suas proposições, auxiliado pelas regras da lógica e dos procedimentos matemáticos, denominou-se *positivismo lógico*, ou *empirismo lógico*. A este grupo, formado por Philipp Frank (1884-1966), Otto Neurath (1882-1945) e Hans Hahn, incorporaram-se, na década de vinte, Moritz Schlick e Rudolf Carnap, que logo passaram à condição de seus mais ativos membros. Em 1929, Carnap, Hahn e Neurath publicaram um manifesto intitulado *A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena*. Estava, assim, formado este movimento. Além destes filósofos, compunham o grupo cientistas, economistas e juristas.

As principais influências recebidas pelos filósofos do Círculo de Viena são: o pensamento do positivista Ernst Mach (1838-1916), a lógica de Russell, Whitehead, Peano e Frege, bem como os novos paradigmas da física contemporânea, especialmente as descobertas de Einstein. Determinante foi, ainda, a filosofia de Wittgenstein. A leitura de seu *Tractatus Logico-Philosophicus* permitiu ao grupo levar ao máximo alcance filosófico a compreensão da nova lógica, possibilitando, assim, incorporá-la a uma interpretação empírica dos fundamentos do conhecimento.

Uma das principais contribuições do Círculo de Viena reside na noção de *verificabilidade*. Esta compreende que o sentido de uma proposição está intrinsecamente relacionado à sua possibilidade de verificação. Isto quer dizer: determinada sentença só possui significado para aqueles que são capazes de indicar em que condições tal sentença seria verdadeira, e em quais ela seria falsa. Indicar tais condições equivale a apontar as possibilidades empíricas de *verificar* a verdade ou falsidade da sentença em questão. Deste modo, as afirmações da filosofia idealista ou metafísica são alijadas das proposições que contribuem para a questão do conhecimento; seus termos centrais, tais como "ser" e "nada", dada sua generalidade e ambigüidade, não são passíveis de verificação, o que torna as sentenças destas

filosofias sem significado. Os enunciados metafísicos, segundo esta concepção, não são verdadeiros nem falsos; antes, eles carecem de sentido. A partir da década de trinta, o movimento começou a se dispersar. Com a mudança para os Estados Unidos de Carnap e outros, aliada às mortes de Hahn, Schilick e Neurath, o Círculo perdeu sua coesão inicial.

Rudolf Carnap

Filósofo contemporâneo, considerado um dos principais componentes do Círculo de Viena. Nasceu em Ronsdorf, na Alemanha, em 1891. Estudou física, matemática e filosofia na Universidade de Jena, sendo aluno de Frege, por quem, ao lado de Bertrand Russell, admitia ter sido profundamente influenciado. Em 1921, obteve o título de doutor nesta instituição. Tomando conhecimento dos estudos de Carnap, Schilick o convidou para ocupar o cargo de professor-assistente na universidade de Viena. Deste modo, Carnap passou a integrar o Círculo de Viena, tornando-se um de seus principais sistematizadores. Em 1930, passou a editar a revista *Erkenntnis*, juntamente com Reichenbach. No ano seguinte, passou a lecionar em Praga. Contudo, devido a pressões do movimento nazista, foi levado a emigrar para os Estados Unidos. Atuou como professor e investigador nas universidades de Chicago, Harvard, Princeton e Los Angeles, naturalizando-se americano em 1941. Faleceu em Santa Marta, Califórnia, em 1970. Algumas de suas obras: *A Construção Lógica do Mundo* (1928) e *Sintaxe Lógica da Linguagem* (1934). Redigiu ainda, juntamente com Hahn e Neurath, o manifesto intitulado *A Concepção Científica do Mundo: o Círculo de Viena*.

Uma das preocupações centrais de Carnap reside no estudo do conhecimento científico, no que diz respeito à investigação de seus critérios de verdade. Se o princípio que determina esta verdade for o de sua verificação empírica, como pretendiam os empiristas lógicos, isto é, se somente podem ser consideradas verdadeiras as proposições passíveis de ser observados faturalmente, que fazer com as proposições epistemológicas, que não se referem a fatos, mas às proposições que os atestam? Será a epistemologia destituída de verdade? A resposta de Carnap a esta questão é que as proposições epistemológicas são proposições dotadas de significado, que se referem não diretamente aos fatos, mas antes à linguagem empregada para referir-se aos fatos. Neste sentido, a tarefa da filosofia é depurar a linguagem científica de suas imprecisões, construindo linguagens que obedeçam ao rigor de uma sintaxe lógica.

Outra importante contribuição de Carnap consiste no princípio da *confir-mabilidade*. O princípio epistemológico da *verificabilidade*, proposto pelo Círculo de Viena, ao basear-se na verificação empírica para constatar a verdade de uma proposição, não permite conferir verdade a nenhuma proposição ou lei de caráter geral, uma vez que a experiência só apresenta casos particulares. Assim, não podendo ser verificados, tais leis podem, contudo, vir a ser confirmadas, gradualmente, pela experiência. Embora não haja possibilidade de atingir uma confirmação absoluta, quanto mais evidências empíricas se obtiver a seu favor, maior o grau relativo da dita lei, proposição ou teoria em questão.

A Epistemologia Naturalizada

Na época de formação do Círculo de Viena, por volta de 1924, a epistemologia passou a interessar-se em fundar as ciências sobre a lógica matemática. Sob dois aspectos, *conceitual* e *doutrinário*, buscava-se esclarecer, respectivamente, o significado dos conceitos e o estabelecimento de leis, de modo a gerar certezas

nas idéias e teoremas verdadeiros. Quanto mais claras fossem as definições, mais óbvias seriam suas verdades.

Porém, a redução da epistemologia aos fundamentos da matemática não evidenciava que a certeza fosse possível, por conta dos problemas de completude apontados pelo lógico e matemático alemão Kurt Gödel (1906-1978). Entretanto, essa perspectiva de redução matemática incentivou a analogia no âmbito do conhecimento natural de que este deveria ser redutível ao conjunto das experiências possíveis. Tudo deveria ser explicado em termos sensoriais, incluindo as leis verdadeiras da natureza. Nesse sentido, as sentenças observacionais seriam portadoras do significado das experiências que se deixassem reunir em categorias formadas pelas propriedades comuns aos objetos.

O aspecto conceitual da epistemologia do conhecimento natural, aliado à suposição de que a sintaxe lógica se subsumia à matemática, levou à crença na possibilidade de construir uma estrutura lógica dos dados dos sentidos. Todavia, a tentativa de provar a verdade das sentenças observacionais a partir da experiência imediata tornou-se enganosa.

De fato, as esperanças iniciais eram que as construções lógicas dos conceitos empíricos permitiriam o esclarecimento das evidências sensoriais das ciências naturais e, com isso, o discurso sobre o mundo ficaria mais claro. Rudolf Carnap era um pensador do círculo vienense que acreditava ser possível uma *reconstrução racional*, em termos de experiência sensível, lógica e matemática, traduzível num discurso *fisicalista* da natureza. Recusava Carnap todo e qualquer enunciado que não pudesse ser *verificado* pela experiência material, tais como o da metafísica e psicologia. Mesmo que a experiência particular não sustentasse a formulação de conceitos gerais, a *confirmação* desses enunciados observáveis nas sucessivas experiências os manteriam válidos, enquanto não fossem empiricamente falsificados.

Willard van O. Quine, por sua vez, contestou que essa reconstrução pudesse traduzir as sentenças naturais em termos observacionais, lógicos e matemáticos. As reduções de fatos naturais a definições mostravam apenas uma parte do que estava sendo conceituado e não uma equivalência total entre o objeto e a categoria a qual estivesse sendo inscrito. Melhor seria, para Quine, descobrir como a ciência desenvolve-se, ao invés de inventar uma estrutura fictícia da compreensão, pois "os significados empíricos dos enunciados típicos sobre o mundo externo são inacessíveis e inefáveis" [\(1\)](#).

Tais enunciados não são entendidos por uma sucessão de implicações lógicas. Assim, não seria possível saber se uma sentença traduz ao certo aquilo que está sendo observado a não ser levando em conta o conjunto dos enunciados como um todo e suas evidências observacionais. O sentido da sentença, então, é formado pelo bloco da teoria e não isoladamente. O que não quer dizer que o significado não esteja baseado na experiência. A linguagem só é possível de ser apreendida pela presença de estímulos sensoriais socialmente controlados. A indeterminação da tradução lingüística ocorre devido a impossibilidade de se isolar as consequências empíricas sob uma estrutura categorial adequada.

Nesse contexto, a epistemologia deveria encontrar apoio num campo de atuação próximo da psicologia, estudando o sujeito humano em sua condição natural, submetido que é aos estímulos do mundo externo e sua história. O uso da psicologia empírica tornaria a epistemologia capaz de criar construções teóricas

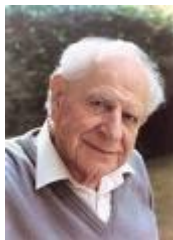
mais criativas sobre o conhecimento humano. Poder-se-ia, assim, promover o intercâmbio entre as diversas ciências naturais. E a ciência seria vista como um processo no mundo em constante transformação. A prioridade, agora, recairia em buscar as causas do acontecimento e não seu significado lingüístico. O que torna uma sentença qualquer observacional é o fato dela depender de um estímulo sensorial atual. A verdade dessas sentenças dispensa a verdade sintática da exatidão fictícia de uma construção lógica, em favor da aceitação de uma comunidade inteira que fale e compreenda a mesma língua.

Logo, a sentença observacional pode dessa maneira ser definida como aquela sobre a qual todos falantes de uma mesma língua concordam, quando estão sob o mesmo estímulo. É, portanto, uma sentença cuja verdade repousa na concordância intersubjetiva. Para comparar uma sentença observacional entre línguas diferentes é preciso uma *generalização empírica* que faça uma identificação na qual os falantes de ambas as línguas concordam sobre o domínio dos estímulos o qual estão sendo traduzidas as sentenças observacionais, do ponto de vista de cada um dos idiomas. Só assim, a epistemologia pode lançar mão das ciências naturais, a fim de complementar as limitações de um domínio específico e se naturalizar de vez.

Referência Bibliográfica

ENCICLOPÉDIA DIGITAL.- São Paulo: GLLG, 1998.

QUINE, W.v.O. "*Epistemologia Naturalizada*", in *Realidade Ontológica e Outros Ensaio*s; trad. Andréa M^a A. De C. Lopari. - São Paulo: Abril Cultural, 1985.



Karl Popper

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Karl Raimund Popper (Viena, 28 de Julho de 1902 — Londres, 17 de Setembro de 1994) foi um filósofo da ciência austríaco naturalizado britânico. É considerado por muitos como o filósofo mais influente do século XX a tematizar a ciência. Foi também um filósofo social e político de estatura considerável, um grande defensor da democracia liberal e um oponente implacável do totalitarismo.

Ele é talvez melhor conhecido pela sua defesa do falsificacionismo como um critério da demarcação entre a ciência e a não-ciência, e pela sua defesa da sociedade aberta.

Biografia

Nascido numa família de classe média de origem judaica secularizada, foi educado na Universidade de Viena. Concluiu o doutoramento em filosofia em 1928 e ensinou numa escola secundária entre 1930 e 1936. Em 1937, a ascensão do Nazismo levou-o a emigrar para a Nova Zelândia, onde ele foi professor de filosofia em Canterbury University College, Christchurch. Em 1946, foi viver na Inglaterra, tornando-se assistente (*reader*) de lógica e de método científico na London School of Economics, onde foi nomeado professor em 1949. Foi nomeado cavaleiro da Rainha Isabel II em 1965, e eleito para a sociedade real (Royal Society) em 1976. Reformou-se da vida académica em 1969, apesar de ter permanecido ativo intelectualmente até à sua morte em 1994. Recebeu a insígnia de Companheiro de Honra (Companion of Honour) em 1982.

Popper recebeu vários prémios e honras no seu campo, incluindo o prémio Lippincott da associação americana de ciência política, o prémio Sonning, e o estatuto de membro na sociedade real, na academia britânica, London School of Economics, Kings College de Londres e o Darwin College de Cambridge.

A filosofia de Popper

Popper cunhou o termo "Racionalismo Crítico" para descrever a sua filosofia. Esta designação é significativa e é um indício da sua rejeição do empirismo clássico e do observacionalismo-inductivista da ciência, que disso resulta. Apesar disso, alguns académicos, incluindo Ernest Gellner, defendem que Popper, não obstante não se ter visto como um positivista, se encontra claramente mais próximo desta via do que da tradição metafísica ou dedutiva.

Popper argumentou que a teoria científica será sempre conjectural e provisória. Não é possível confirmar a veracidade de uma teoria pela simples constatação de que os resultados de uma previsão efetuada com base naquela teoria se verificaram. Essa teoria deverá gozar apenas do estatuto de uma teoria não (ou ainda não) contrariada pelos fatos.

O que a experiência e as observações do mundo real podem e devem tentar fazer é encontrar provas da falsidade daquela teoria. Este processo de confronto da teoria com as observações poderá provar a falsidade (falsify) da teoria em análise. Nesse caso há que eliminar essa teoria que se provou falsa e procurar uma outra teoria para explicar o fenómeno em análise. (Ver Falseabilidade).

Alguns consideram este aspecto fulcral para a definição da ciência. Chegando a afirmar que "científico" é apenas aquilo que se sujeita a este confronto com os fatos. Ou seja: afirmam que só é científica aquela teoria que possa ser falseável (refutável). Existem críticas contundentes quanto a esse aspecto. Essas remanescem no bojo da própria Filosofia que Popper propõe. E por quê? Ao afirmar que toda e qualquer teoria deve ser falseável, isso se aplica à própria teoria da falseabilidade popperiana. Portanto, a falseabilidade **deve** ser falseável em si mesma. Diante dessa evidente necessidade - sob a pena de sua teoria ser não-universal e portanto derrogada pela sua imprecisão - poderá existir proposições, em que a falseabilidade não é aplicável (vide teorema da incompletude de Kurt Gödel). Nos dias de hoje, verifica-se que o falsificacionismo popperiano não é princípio de **exclusão**, mas tão somente de atribuição de *graus de confiança* ao objeto passível do crivo científico.

Para Popper a verdade é inalcançável, todavia devemos nos aproximar dela por tentativas. O estado atual da ciência é sempre provisório. Ao encontrarmos uma teoria ainda não refutada pelos fatos e pelas observações, devemos nos perguntar, será que é mesmo assim? Ou será que posso demonstrar que ela é falsa? Einstein é o melhor exemplo de um cientista que rompeu com as teorias da física estabelecidas.

Popper debruçou-se intensamente com a teoria Marxista e com a filosofia que lhe é subjacente, de Hegel, retirando-lhes qualquer estatuto científico. O mesmo em relação à psicanálise, cujas teorias subjacentes não são falseáveis (refutáveis).

O seu trabalho científico foi influenciado pelo seu estudo da teoria da relatividade de Albert Einstein.

Diferenças entre Popper e Francis Bacon

Comparando o método científico de Karl Popper com a visão baconiana da ciência, Ernest Gellner afirma em "Relativism and the social sciences" ("Relativismo e as ciências sociais"):

"a definição do método científico de Popper difere da versão baconiana de empirismo por sua ênfase na **eliminação** em vez da ênfase na **verificação**. No entanto eles têm em comum um determinado ponto: quer nós verifiquemos ou refutemos, de qualquer forma fazemo-lo com a ajuda de duas ferramentas e apenas duas: a lógica e a confrontação com os fatos. As teorias são julgadas por dois juízes: consistência lógica e conformidade com os fatos. A diferença entre os dois modelos situa-se apenas em saber **se os fatos condenam os pecadores** ou **canonizam os santos**. Para o jovem Popper havia alguns pecadores apropriadamente certificados, mas nunca santos definitivamente canonizados".

Seguidores

Popper, a Sociedade Aberta e o Liberalismo

Sob muitos aspectos a obra de Karl Popper, filósofo austríaco naturalizado britânico, é uma das mais importantes contribuições modernas não apenas à causa da liberdade, mas ao resgate da ciência e do racionalismo das garras do Positivismo, do Marxismo e do Hegelismo. Talvez um dos grandes iconoclastas da filosofia moderna, Popper contribuiu decisivamente para combater a desonestidade intelectual que dominava (e ainda domina) uma parcela significativa do trabalho científico (especialmente na área das ciências humanas), e ofereceu argumentos sólidos sobre a natureza e a desejabilidade de sociedades baseadas no pensamento liberal clássico, que ele denominava “sociedades abertas”. Infelizmente, o conhecimento sobre a obra de Popper parece ser mais disseminado entre os inimigos da liberdade (que acertadamente vêem no filósofo um dos seus maiores nêmesis intelectuais de todos os tempos) do que entre os seus defensores. A ignorância da obra de Popper priva os liberais e demais defensores da liberdade de argumentos e ferramentas poderosas na luta de valores contra o totalitarismo e a adoração do poder. Na área da epistemologia (o estudo da ciência), Popper foi o responsável pela definição da chamada **metodologia da falseabilidade**, que sem sombra de dúvida é a sua mais importante contribuição ao avanço do pensamento científico. Em direto confronto com os pensadores clássicos (como Platão e Aristóteles, e seus inúmeros seguidores), Popper sustenta que não existe verdade científica, ou seja, a ciência nunca gera conhecimento que seja definitivo, final, absoluto. A ciência trabalha com base em, e produz *hipóteses*, ou o que Platão chamaria de “opinião”. Essas hipóteses são, na melhor das hipóteses, “chutes” bem-informados sobre como as coisas acontecem. Não podemos nunca afirmar que uma dada hipótese é “a” verdade; ela é, no máximo, a melhor explicação que se pode dar sobre um certo fenômeno, de acordo com o nível presente de conhecimento científico acumulado disponível. Uma hipótese, para ser científica, tem que ser falseável, ou seja, sujeita a testes que possam refutá-la total ou parcialmente. E por que o foco na falseabilidade? Simples: porque não temos como apresentar nunca uma “prova” definitiva de que uma dada hipótese é verdadeira. Quantas comprovações positivas são necessárias para que uma hipótese possa ser considerada “a verdade absoluta”? Essa é uma pergunta impossível de responder. Mas basta uma única prova negativa (ou seja, um único resultado que contrarie de forma irrefutável a hipótese) para que possamos declarar que a hipótese não é verdadeira, e elaborar uma nova que incorpore os novos dados e seja mais robusta que a anterior. Mais importante do que “provar” uma teoria, para Popper, é tentar refutá-la. E se ela resistir às tentativas de refutação, permanece válida. As consequências do método da falseabilidade para as ciências humanas são profundas e importantíssimas. Com ela, Popper demoliu o Historicismo (a concepção de que a história opera por meio de leis férreas, imutáveis tal como as da natureza, que impulsionam a Humanidade na direção de um destino – ou condenação – inevitáveis). Popper argumenta que as decisões tomadas pelos agentes históricos em um dado momento são resultado direto do nível de informação e compreensão do mundo a que eles têm acesso em um dado momento; mas nenhuma sociedade tem condições de antever cientificamente qual será o nível de conhecimento futuro que ela mesma possuirá, pois isso depende diretamente do processo de falseamento de hipóteses e elaboração de novas teorias que é, para todos os efeitos, aleatório. Assumir que é possível antever como uma dada sociedade evoluirá de forma precisa e abrangente, demanda como pressuposto a idéia de que a sociedade pode ter à sua disposição, em qualquer momento da sua história, informação perfeita sobre seus estados futuros de co-

nhecimento. Visto que isso é obviamente impossível, nenhuma abordagem historicista pode ser considerada científica. Popper vai ainda mais longe na crítica ao Historicismo, e demonstra de forma contundente que ele não apenas é anti-científico, mas uma ferramenta desenvolvida e empunhada pelos inimigos do Humanismo e da liberdade ao longo do tempo. Ele mostra que o Historicismo é produto de uma certa agenda que pretende equiparar a evolução social aos processos da natureza, e assim dar-lhes uma aura de inevitabilidade que tira das pessoas o peso da responsabilidade que cada indivíduo tem pela forma como a sociedade se organiza, transferindo-a para as “leis férreas da História”. O esvaziamento da responsabilidade individual, e a sua substituição pela inevitabilidade histórica, é parte da busca pelo restabelecimento da sociedade fechada, tribal, onde os fenômenos naturais e sociais são explicados de forma mágica, sobrenatural. É uma fuga das responsabilidades e estresse que a sociedade aberta nos impõe, parte da “revolta contra a liberdade” de que os totalitarismos modernos são apenas a mais recente versão. Mas isso é tema para um outro artigo... Mas a falseabilidade científica provê um argumento interessante em prol do Liberalismo e da sociedade aberta. Todo governo, sabemos, opera com base em certas hipóteses sobre como a sociedade, a economia e a política se organizam. Acontece que não temos como saber se essas hipóteses são verdadeiras ou não, pois não temos como estabelecer a “verdade científica”; hipóteses são válidas apenas enquanto não forem refutadas. Assim, é irracional estabelecer um modelo de governo em que certas hipóteses sejam sagradas, inatacáveis e permanentes; a única forma racional de estabelecer um Estado é construí-lo de forma a garantir o confronto de idéias e hipóteses, e embutir nele as ferramentas que permitam que diversos e contrastantes pontos de vista possam ser debatidos e adotados. Ou seja, sistemas políticos e sociais que valorizem os direitos humanos, a liberdade de opinião e ação, o debate plural de idéias e a alternância de poder são a única forma racional de organização social. Isso não quer dizer, contudo, que deva-se aceitar a participação irrestrita de qualquer grupo ou idéia: podem ser barrados dessa discussão plural aqueles que efetivamente pregam a sua eliminação e substituição por uma visão monolítica e monopolística de como a sociedade deve ser organizada. A tolerância é a base da sociedade aberta, mas não a tolerância com os intolerantes.

*

Henri Bergson

18 de outubro de 1859, Paris (França) 4 de janeiro de 1941, Paris (França)

Da Página 3 Pedagogia & Comunicação

Reprodução



O filósofo Henri Bergson recebeu o prêmio Nobel de literatura em 1927

Filósofo francês, Henri Bergson nasceu em Paris, a 18 de outubro de 1859 e morreu na mesma cidade a 4 de janeiro de 1941. Filho de pais judeus de origem polonesa, apesar de sua excepcional aptidão para as ciências, optou pela filosofia. Ensinou em Angers e, depois, em Clermont, até 1888. Retornando a Paris em 1889, ensinou no Liceu Henri 4º, na École Normale Supérieure e no Collège de France. Bergson é um marco na filosofia moderna: substituindo pela visão biológica a visão materializante da ciência e da metafísica, ele representa o fim da era cartesiana. Exprime, em nível filosófico, um novo paradigma baseado na consciência, adquirido pela cultura de seu tempo, das conexões entre a vida orgânica e a vida social e psíquica. Chamando a sua metafísica de "positiva", ele dá a essa palavra um significado tão original quanto o que atribui ao "dado imediato". Sua originalidade reside, fundamentalmente, no tipo de ruptura que ele introduz no racionalismo do século 17. Enquanto outros oporiam ao racionalismo a subjetividade ou a história, Bergson tem uma visão nova (que também o distancia de Hegel) da dialética e da existência.

Quatro ideias fundamentais

Bergson constrói a sua filosofia sobre quatro idéias fundamentais: a "intuição", a "durée", a "memória" e o "élan vital". Para ele, a filosofia não só se distingue da ciência, como mantém com as coisas uma relação que é o oposto da relação científica. Uma é o conhecimento do absoluto, e outra, do relativo. Um absoluto não poderia ser dado senão numa intuição, ao passo que todo o resto depende da análise.

Bergson chama de "intuição" essa espécie de simpatia intelectual pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que liga o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comuns a esses objetos e a outros. Portanto, analisar consiste em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela.

Essa forma de conhecimento interior e absoluto contraria a tendência espontânea de nosso espírito. A inteligência, a ciência, a técnica, a vida social, etc., nos afastam das coisas e de sua interioridade, porque esta representa o ser contraído (tensão), enquanto aquelas atividades não podem organizar-se senão sobre o ser em repouso (distensão). Para Bergson, a inteligência conceitual desloca a realidade do tempo para o espaço, suprimindo o fluxo que a constitui e fixando-lhe contornos precisos e permanentes, através dos quais ela se torna suscetível de ser "definida" e "utilizada". Nesse caso, a "durée" é materializada.

A matéria, na opinião de Bergson, é uma das metades da natureza, pela qual esta se distende e se faz conhecer fora de si mesma. A oposição entre matéria e espírito, entre tensão e distensão, não é concebida, aqui, em termos dualistas, mas como impulsos constitutivos da mesma "durée". Para ir de um a outro, a "durée" percorre uma série de alterações qualitativas.

Só podemos conhecer a "durée" instituindo-a no momento global e unido que compreende a sua trajetória. O seu fracionamento em instantes separados - em "paradas" ou imobilidades sucessivas - representa a espacialização do que é temporal. O tempo é "durée" na medida em que ele próprio constitui a substância, isto é, na medida em que "substância" é "alteração".

Depois de estudar a alteração, através da qual a "durée" se diversifica, Bergson procura identificar o processo oposto: o da unificação, o "reencontro do simples como uma convergência de probabilidade". O "élan vital" é a virtualidade da "durée". Como uma "gerbe" (um feixe), cria direções diferentes pelo simples fato de crescer. A "memória" integra os diferentes momentos da "durée", absolutamente diferentes entre si, mas unificados numa totalidade movente.

Henri Bergson recebeu o Prêmio Nobel de literatura em 1927.

*

A FENOMENOLOGIA (Wikipédia)

A **Fenomenologia**, nascida na segunda metade do século XIX, a partir das análises de Franz Brentano sobre a intencionalidade da consciência humana, trata de descrever, compreender e interpretar os fenómenos que se apresentam à percepção. Propõe a extinção da separação entre "sujeito" e "objecto" (opondo-se ao pensamento positivista do século XIX) e examina a realidade a partir da perspectiva de primeira pessoa.

Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty foram alguns dos principais filósofos fenomenologistas do século XX.

O método fenomenológico se define como uma *volta às coisas mesmas*, isto é, aos fenómenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como objecto intencional.

Seu objectivo é chegar à intuição das essências, isto é, ao conteúdo inteligível e ideal dos fenómenos, captado de forma imediata.

Toda consciência é *consciência de alguma coisa*. Assim sendo, a consciência não é uma substância, mas uma actividade constituída por atos (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão, etc), com os quais visa algo.

As essências ou significações (noema) são objectos visados de certa maneira pelos atos intencionais da consciência (noesis). A fim de que a investigação se ocupe apenas das operações realizadas pela consciência, é necessário que se faça uma redução fenomenológica ou Epoché, isto é, coloque-se entre parênteses toda a existência efetiva do mundo exterior.

Na prática da **fenomenologia** efetua-se o processo de redução fenomenológica o qual permite atingir a essência do fenómeno.

As coisas, segundo Husserl, caracterizam-se pelo seu inacabamento, pela possibilidade de sempre serem visadas por noesis novas que as enriquecem e as modificam.

Já Immanuel Kant diz que fenómeno que é de fato fenómeno, deve possuir duas propriedades elementares: Caracterizar-se no tempo e no espaço. No tempo, através da aplicação das categorias do entendimento *a priori* (uma dedução lógica da coisa) e em seguida *a posteriori* (o que pode ser identificado "positivamente" quanto a este objecto). Com a coisa inserida em um contexto temporal e espacial, está apta a receber todos os componentes da ciência a fim de estudá-la. E, para a aplicação dos diversos juízos da ciência (*sintético/a priori*; *analítico/a posteriori*), deve existir o ser que transcenda a ciência, o objecto e a terra.

*

EDMUND HUSSERL

A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

VIDA. Edmund Husserl, filósofo alemão fundador da Fenomenologia, um método para a descrição e análise da consciência através do qual a filosofia tenta alcançar uma condição estritamente científica. Nasceu a 8 de abril de 1859 em Prossnitz, Moravia, no então Império Austríaco, hoje Prostejov, na República Checa, e faleceu em 27 de abril a 1938 em Freiburg im Breisgau, na Alemanha. De origem judaica, completou os primeiros estudos em um ginásio público alemão, na cidade próxima, Olmütz (Olomouc), em 1876. Em seguida estudou física, matemática, astronomia e filosofia nas universidades de Leipzig, Berlim, e Vienna. Nesta última passou sua tese de doutorado em filosofia em 1882, com o tema *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* ("Contribuição para a Teoria do cálculo de variáveis"). No outono de 1883, Husserl seguiu para Vienna para estudar com o filósofo e psicólogo Franz Brentano. Em Viena Husserl converteu-se à fé evangélica luterana e, um ano depois, em 1887, casou com Malvine Steinschneider, a filha de um professor do ensino secundário de Prossnitz. Esposa energética e competente, ela foi um indispensável apoio para Husserl até a morte dele.

Em 1886 Husserl, com uma recomendação de Brentano, procurou Carl Stumpf, o mais velho dos estudantes de Brentano, do qual se tornaria amigo íntimo, e que era professor de filosofia e psicologia na universidade de Halle. Nesta universidade Husserl passou no concurso para professor conferencista em 1887.

O tema da tese de habilitação foi *Über den Begriff der Zahl: Psychologische Analysen* ("Sobre o conceito de número: análise psicológica"), o que mostra sua transição da pesquisa matemática para uma reflexão sobre as bases psicológicas dos conceitos básicos da matemática. A tese foi uma versão desenvolvida depois no seu *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*, cujo primeiro volume apareceu em 1891.

O título de sua conferência inaugural em Hale, onde ensinou de 1887 a 1901, foi *Über die Ziele und Aufgaben der Metaphysik* ("Sobre os objetivos e problemas da metafísica"). O objeto tradicional da metafísica é o estudo do Ser. O texto se perdeu, mas é provável que nele Husserl já apresentasse seu método de análise da consciência como o caminho para uma nova e universal filosofia e uma nova metafísica.

Para ele a base filosófica para a lógica e a matemática precisa começar com uma análise da experiência que está antes de todo pensamento formal. Isto obrigou-o a um intenso estudo dos empiristas ingleses John Locke, George Berkeley, David Hume, e John Stuart Mill, e familiarizar-se com a terminologia da lógica e semântica derivada daquela tradição, especialmente a lógica de Mill.

Essa integração de suas idéias com o pensamento empirista levou-o às concepções apresentadas em sua famosa obra *Logische Untersu-*

chungen (1900-01; "Investigações lógicas"), onde apresentou o método de análise que chamou "fenomenológico".

Após a publicação do *Logische Untersuchungen*, Husserl foi convidado a lecionar na universidade de Göttingen, onde permaneceu de 1901 a 1916.

Em seu esforço de pesquisa, Husserl chegou a um extremo: anotava todos os movimentos de seu pensamento. Durante sua vida produziu mais de 40.000 páginas estenografadas no método Gabelberger.

Nos seus anos em Göttingen, Husserl rascunhou as linhas gerais da fenomenologia como uma ciência filosófica universal. Seu princípio metodológico fundamental era o que chamou "redução fenomenológica". Preocupava-se com a experiência básica da consciência, não interpretada, e a questão do que é a essência das coisas, a "redução eidética".

Por outro lado, é também a reflexão sobre as funções pelas quais as essências se tornam conscientes. Sob esse aspecto, a redução revela o Eu para o qual todas as coisas têm sentido. Assim, a fenomenologia assumiu o caráter de um novo estilo da filosofia transcendental, o qual repetia e aperfeiçoava, em uma maneira moderna, a mediação de Kant entre o empirismo e o racionalismo.

Husserl apresentou seu programa e delineamento sistemático em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913; Idéias; Introdução geral à fenomenologia pura"), obra cuja segunda parte não pode completar devido a romper a Primeira Guerra Mundial. Husserl pretendia que esse trabalho fosse um manual de estudo para seus alunos, mas estes ficaram indiferentes. A maior parte deles considerou a virada de Husserl para a filosofia transcendental como um passo atrás, uma volta ao velho sistema de pensamento e o rejeitaram. Devido a essa reviravolta e à guerra, o movimento fenomenológico se desfez.

Sua posição junto aos colegas em Göttingen era sempre difícil. Sua nomeação para catedrático em 1906 havia resultado de uma decisão do ministro da educação contra a vontade do corpo de professores.

Assim, quando foi convidado em 1916 para catedrático na universidade de Freiburg, isto significou um novo começo para Husserl sob todos os aspectos. Sua aula inicial sobre *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode* ("Fenomenologia pura, sua área de pesquisa e seu método") definia seu programa de trabalho.

Neste sentido ele havia lançado em suas aulas sobre Filosofia Primeira (1923-24) a tese de que a Fenomenologia, com seu método de redução, é o caminho para a absoluta justificação da vida, ou seja, para a realização da autonomia ética do homem.

Com essa tese, ele continuou a elucidação da relação entre a análise psicológica e a análise fenomenológica da consciência e sua pesquisa quanto ao embasamento da lógica, que ele publicou como *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929; Lógica formal e transcendental).

Reconhecimento vindo de fora não faltou. Em 1919 a Universidade de Bonn conferiu-lhe o título de Doutor *honoris causa*. Muitos visitantes estrangeiros compareciam aos seus seminários, entre eles Rudolf Carnap, figura de proa do Círculo de Vienna, onde nasceu o Positivismo lógico.

Fez palestras na Universidade de Londres (1922), na universidade de Amsterdã e, mais tarde, em 1930, na Sorbone. Deixou de aceitar um convite da prestigiosa universidade de Berlim a fim de poder dedicar todas as suas energias à Fenomenologia. Estas palestras foram aproveitadas em uma nova apresentação da Fenomenologia, que então apareceu com tradução francesa sob o título *Méditations cartésiennes* (1931).

Quando ele aposentou em 1928, Martin Heidegger, que haveria de tornar-se um expoente do existencialismo e um dos mais importantes filósofos alemães, foi seu sucessor. Husserl o havia considerado seu herdeiro legítimo. Somente mais tarde viu que a principal obra de Heidegger, *Sein und Zeit* ("O ser e o tempo"), de 1927, havia dado à Fenomenologia uma reviravolta que a levaria para um caminho totalmente diferente. Seu desapontamento fez que seu relacionamento com Heidegger esfriasse depois de 1930.

Com a chegada ao poder de Adolf Hitler em 1933 ele foi excluído da universidade. Porém recebia a visita de filósofos e intelectuais estrangeiros. Condenado ao silêncio na Alemanha, ele recebe, na primavera de 1935, um convite para falar para a Sociedade Cultural em Viena, onde discursou por duas horas e meia sobre *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* ("A filosofia na crise da humanidade europeia") palestra que repetiu dois dias depois. Desta conferência e de outras que fez em Praga surgiu seu último trabalho *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* ("A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental: uma abordagem da filosofia fenomenológica"), de 1936, da qual somente a primeira parte veio a público em um periódico para emigrantes.

Enfermo a partir de 1937, disse desejar morrer de modo digno de um filósofo "Eu vivi como um filósofo - disse -, e eu quero morrer como um filósofo". Por não ser comprometido com nenhum credo em particular, ele respeitava toda crença religiosa autêntica.

Seu conceito de auto-responsabilidade filosófica absoluta ficava perto do conceito protestante da liberdade do homem em sua relação imediata com Deus. Na verdade, é evidente que Husserl caracterizava a manutenção da redução fenomenológica não apenas como um método mas também como uma espécie de conversão religiosa. Ele morreu em abril de 1938 e suas cinzas foram enterradas no cemitério em Günterstal, perto de Freiburg.

FILOSOFIA

Husserl achava que os filósofos estavam complicando a teoria do conhecimento, em lugar de considerarem com objetividade o fenômeno da consciência como é experimentado pelo homem. O que importava, pa-

ra ele, era o que se passava na experiência de consciência, através de uma descrição precisa do fenômeno. Por isso deu o nome de "fenomenologia" à sua teoria que deveria ser uma ciência puramente descritiva, para somente depois passar a uma teoria transcendental à experiência, o seja, para além do método científico.

As teorias do conhecimento de Descartes e de Kant tinham um defeito insanável, em seu entender. Era o fato de faltar qualquer certeza de que o que aparece na consciência correspondesse inteiramente ao real. O que havia era uma "pressuposição" de que aquilo que estava na consciência guardava relação de alguma sorte com os objetos correspondentes do mundo exterior. A filosofia, a mais fundamental das ciências, devia ficar livre de suposições. Pensar o mundo somente poderia ser feito depois de bem examinado como esse mundo é matéria no campo da consciência. Em sua opinião não adiantava em nada discutir uma teoria do conhecimento sem esse primeiro passo, pois o que tinha existência verdadeira e assegurada eram os fatos da consciência. Husserl colocaria qualquer problema filosófico tradicional entre aspas, para ser examinado somente após estar completa a descrição fenomenológica. A isto chamou criar uma "época" para a questão em exame.

Chamou "redução transcendental" a esta redução da coisa aos detalhes da sua apreensão como fenômeno da consciência propriamente; significava retirá-la de uma visão teórica, transcendente, para tomar conhecimento dela de modo preciso e objetivo, analítico, como simples experiência de consciência. No entanto, na primeira fase do desenvolvimento da sua doutrina, Husserl não partia daí para descrever o "Eu" ou o que a consciência era, mas sim para estudar as idéias, os vários tipos de idéias, como as cores, a superfície, etc. A esse detalhamento das idéias que se juntam com outras idéias para formar a *essência* de cada coisa, deu o nome de "redução eidética" (idéia, imagem, forma). Com este procedimento queria chegar a uma metodologia perfeita para a filosofia, de modo a garantir a certeza absoluta, e buscou estudar o que John Locke já havia escrito a respeito. Somente mais tarde, no que foi considerada uma reviravolta em seu pensamento, Husserl passou ao estudo do Eu, do que existe no Eu que lhe faculta o conhecimento, o que foi considerado um retrocesso à filosofia transcendental de Kant. (Clique aqui em Fenomenologia, por favor, para encontrar um artigo nosso mais detalhado sobre o assunto.).

Rubem Queiroz Cobra
Doutor em Geologia e bacharel em Filosofia

Lançada em 18/06/2001

*

EXISTENCIALISMO

Movimento caracteristicamente filosófico com manifestação e incidências no campo literário (no romance e na novela) e artístico (no teatro e no cinema), na teologia (Bultmann) e na psiquiatria (Binswanger), tendo exercido a sua maior influência nos meados do séc. XX. O vocábulo “existencialismo” é ambíguo; sob um ponto de vista estritamente filosófico, é preferível a utilização do termo “filosofia” ou “filosofias da existência” em vez de “existencialismo”, dado que muitos filósofos contemporâneos rejeitam a qualificação de “existencialistas”. De todo o modo, é sempre do homem concreto que se trata, limitado no tempo, em relação com os outros, procurando um sentido para o seu viver.

As filosofias da existência aliam o empirismo metafísico (a facticidade) com a tendência romântica e opõem-se a toda a tradição da filosofia clássica, estabelecendo uma ruptura com o pensamento filosófico moderno. O método utilizado no seu desenvolvimento é o método fenomenológico, como atitude de análise e de descrição; a fenomenologia husserliana exerceu influência decisiva na maioria dos filósofos da existência, embora nem todos a tenham seguido na totalidade das suas implicações.

Enquanto representa uma atitude humanista, esta corrente teve já como precursores, entre outros, Sócrates e S. Agostinho. Em sentido restrito, a origem do existencialismo remonta a Kierkegaard, o qual, por oposição à filosofia especulativa de Hegel, delineou uma filosofia segundo a qual o sujeito está implicado vitalmente na sua realização e, enquanto pensante, inclui-se a si mesmo no pensar, não se limitando a uma mera objectivação no campo da reflexão.

Para o existencialismo, o homem não é o seu próprio fim, uma vez que não existe senão enquanto se projecta para além de si mesmo. Segundo o existencialismo, o homem *existe* antes de *ser*. O homem deve dar à sua existência um sentido, uma vez que não é senão aquilo que ele próprio faz de si mesmo; *ser* é *escolher-se* através de um livre compromisso. O homem é “liberdade absoluta”: “está condenado a ser livre”. Desta situação resulta a angústia como experiência metafísica consubstanciada no sentimento da possibilidade de o homem perder a sua própria existência; através da angústia, o homem experiencia o nada e pressente a incerteza das escolhas que o conduzirão ao ser. A existência é *lançada* num total abandono de si mesma; isto equivale a dizer que é absoluta liberdade, na medida em que depende exclusivamente de si. Liberdade significa, assim, contingência absoluta e, através dela, define-se o ser da existência. Daqui se conclui que a existência nunca poderá ser apreendida senão sob a forma de uma história; em cada instante, o homem está condenado a inventar o homem. O existencialismo é, assim, uma filosofia que tem como objetivo a análise e a descrição da existência concreta considerada como ato de uma liberdade que se constitui afirmando-se e que tem unicamente como genese ou fundamento esta afirmação de si.

Esta corrente filosófica desenvolveu-se, na Europa, entre as duas guerras mundiais; constitui uma reacção contra todas as formas de alienação do homem; este não é um mero *ente*, mas antes um *existente*. Não é algo que possa ser determinado objetivamente; o seu ser é um constituir-se contínuo de si mesmo. O homem não é, pois, nenhuma substância, susceptível de ser determinada objetivamente. No processo da sua constituição existencial, o homem pode gerar o âmbito de inteligibilidade que lhe permitirá compreender-se a si mesmo e à sua situação com os outros, no mundo.

O existencialismo é, primordialmente, um modo de entender a existência enquanto existência humana; a sua atenção centra-se na análise da *existência*. Este vocábulo designa o modo de *estar-no-mundo* do próprio homem; enquanto existência, o homem está sempre ligado ao mundo. O mundo manifesta-se nas estruturas que constituem o homem como *existência*; mas o homem está intimamente ligado aos outros homens. Se a *existência* se refere sempre a uma situação, também a coexistência, a comunicação e a alteridade constituem uma referência fundamental do homem: existir é sempre *ser-com*. *Pour-soi*, em Sartre, *Existenz*, em K. Jaspers, *Dasein*, em Heidegger, são termos que traduzem a *existência concreta* que não se pode captar pela razão. A *existência* é uma realidade individual, singular, subjectiva e finita que não se define nem se traduz conceptualmente. Esta filosofia dirige-se ao existente singular em ordem a compreendê-lo como *possibilidade* e como *projecto*; neste sentido, a existência está intimamente ligada à temporalidade.

O existencialismo surgiu como reação contra as construções filosóficas sistemáticas que dissolviam o homem na série das abstrações, despersonalizando-o; é, por outro lado, uma reação contra os resultados das ciências positivas que estudaram o homem em vários domínios, perdendo de vista a unidade da sua realidade concreta, enquanto autor de um destino individual; constitui também uma reação perante uma sociedade cada vez mais orientada pela técnica que dissolveu o homem num complexo de funções; foi por isso que o existencialismo assumiu uma forma de humanismo, apontando para uma valorização pessoal e responsável do homem através de uma abertura temporal para o mundo em moldes exclusivamente terrenos, negadores de qualquer Transcendência (existencialismo fechado - Sartre), ou admitindo uma abertura ao Absoluto (existencialismo aberto - G. Marcel, K. Jaspers). Kierkegaard procurou a valorização do homem num sentido espiritualista, mas em nítida oposição a Hegel; Nietzsche, num sentido materialista.

O existencialismo é uma corrente caracterizada por um irracionalismo extremo, ao chamar a atenção para a insuficiência dos processos da razão na compreensão dos problemas especificamente humanos, contribuindo para suscitar um novo conceito de razão, abrindo novos caminhos para a ontologia.

A caracterização fundamental do existencialismo reside, assim, na análise da *existência* na modalidade de *ser-aberto-para-as-coisas-do-mundo*, no qual essas coisas se consciencializam; tal *existência* é o homem concreto, em situação, aberto para as coisas do mundo e para os outros homens. Esta *existência* cria a sua própria *essência* num desenvolvimento livre através do tempo. A *existência* não é uma atualidade absoluta, mas essencialmente temporal; está lançada para fora de si numa construção de si mesma e do seu mundo. Ganhando consciência de si e das suas possibilidades, a *existência* só é autenticamente na sua temporalização. A prioridade da *existência* sobre a *essência* significa que a *existência* não tem *essência* distinta dela mesma, ou seja, que esta *essência* não é mais do que a manifestação das possibilidades da *existência* desenvolvidas através do tempo. Na sua realização, a existência depende exclusivamente de si mesma e, por isso, é essencialmente liberdade; neste seu desenvolvimento livre, é responsável, devido ao seu compromisso com os outros na realidade concreta do viver; daqui brota a angústia, a insegurança e a inquietação. Só o homem é capaz desta “*ex-sistência*”; por isso, o existencialismo é uma filosofia do homem e, neste sentido, um *humanismo*.

Uma característica comum a todas as filosofias da existência reside no fato de repousarem na vivência pessoal da *existência*. Esta não se pode captar pela ra-

ção, referida ao geral e constituindo um sistema. As filosofias da existência dirigem-se, assim, ao existente singular, mas não como fato empírico nem como ideia abstrata; propõem-se compreendê-lo como possibilidade no ser profundo donde são extraídas as suas realizações; o homem não está encerrado em si mesmo; como realidade inacabada, está intimamente ligado ao mundo que se manifesta nas estruturas que constituem o homem como *existência*; mas estas estruturas são os modos possíveis de relacionamento do homem com o mundo.

As principais categorias das filosofias existenciais que passaram para a literatura existencialista são *a subjectividade, a temporalidade, o nada, a angústia, a comunicação, o paradoxo, a ambiguidade, a contingência, a autenticidade, a liberdade, a alienação, a escolha, a decisão, a situação, o compromisso, o estar-no-mundo, a morte, o fazer-se a si mesmo, o fracasso e a esperança.*

Jean-Paul Sartre

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Jean-Paul Charles Aymard Sartre



Nascimento	21 de Junho de 1905 Paris, França
Falecimento	15 de Abril de 1980 Paris
Nacionalidade	Francês
Ocupação	Filósofo, escritor
Magnum opus	<i>O ser e o nada</i>
Escola/tradição	Existencialismo, Marxismo
Principais interesses	Epistemologia, Ética, Política, Ontologia, Metafísica, Fenomenologia
Idéias	"A existência precede a

notáveis	essência"
Influências	Kant, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Camus, Hegel, Heidegger, Husserl, Dostoievski
Influenciados	Deleuze, Simone de Beauvoir, Fanon, Butler, Shariati

Jean-Paul Charles Aymard Sartre (Paris, 21 de Junho de 1905 — Paris, 15 de Abril de 1980) foi um filósofo existencialista francês do início do século XX. Dizia vir a existência antes da essência. Assim, no existencialismo (que começa com Kierkegaard, 1813-1855 - Ou até mesmo antes com Blaise Pascal, 1623-1662 ou Santo Agostinho 354-430), o papel da filosofia é invertido. Desde Platão, quando temos o nascimento da linguagem filosófica (em forma de diálogos), a preocupação desta é o universal em detrimento do particular. E, agora, a existência toma seu lugar na discussão filosófica, partindo de questões cotidianas, e caminhando em direção à universalidade.

Biografia

Órfão de pai desde os dois anos, Jean-Paul Sartre sofreu as primeiras influências por parte de sua mãe Anne-Marie e de seu avô Charles Schweitzer, que o iniciou na literatura clássica desde cedo.

Fez seus estudos secundários em Paris, no Lycée Henri IV, onde conheceu Paul Nizan. De 1922 a 1924, estudou no curso preparatório do lycée Louis-le-Grand.

Nessa época despertou seu interesse pela Filosofia, influenciado pela obra de Henri Bergson. Em 1924 ingressou na École Normale Supérieure, onde conheceu, em 1929, Simone de Beauvoir que se tornaria sua companheira e colaboradora até o fim de sua vida.

Sartre e Beauvoir não formavam um casal comum de acordo com padrões da época. Ambos possuíam amantes, e partilhavam confidências sobre suas relações com outros parceiros. Este modo de vida violava os valores da tradicional sociedade francesa, que se escandalizou com essa relação.

Apresentado à fenomenologia de Husserl por Raymond Aron, Sartre fica fascinado por essa escola que permite estudar filosoficamente cada aspecto da vida humana. Vai então a Berlim como bolsista do Institut Français. Durante esta viagem, conhece a obra de Martin Heidegger que se tornaria a base da primeira fase de sua carreira filosófica.

De 1936 a 1939, ele ensina em Havre, Laon e Paris. Nesta época escreve suas primeiras obras filosóficas: *L'Imagination* (*A Imaginação*) (1936) e *La Transcendence de l'égo* (*A Transcendência do ego*) (1937). Em 1938 publica *La Nausée* (*A Náusea*), um romance que é uma espécie de estudo de caso existencialista e que apresenta, em forma de romance, algumas das idéias que ele posteriormente desenvolveria em sua obra filosófica.

Em 1939 Sartre se engaja no exército francês, e serve na Segunda Guerra Mundial como meteorologista. Em Nancy é aprisionado no ano de 1940 pelos alemães, e permanece na prisão até abril de 1941. De volta a Paris, alia-se à Resistência Francesa, onde conhece e se torna amigo de Albert Camus (Do qual já conhecia a obra e sobre quem já havia escrito um ensaio extremamente elogioso a respeito do livro "O Estrangeiro"). A amizade entre Sartre e Camus perdurará até 1952, quando os dois rompem a relação publicamente devido à publicação do livro do Camus "O Homem Revoltado" no qual Camus ataca criticamente o Stalinismo. Sartre defendia uma relação de colaboração crítica com o regime da URSS e permitiu a publicação de uma crítica desastrosa sobre o livro do Camus em sua revista "Les Temps Modernes" (crítica esta que Camus respondeu de maneira extremamente dura) e que foi a gota d'água para o fim da relação de amizade). Mas até o final da vida Sartre admirará Camus, como ele mesmo expressa nas entrevistas que teve com Simone de Beauvoir em 1974 - e que ela publicou postumamente.

Em 1943 publica seu mais famoso livro filosófico, *L'Être et le néant (O ser e o nada)*, ensaio de ontologia fenomenológica, que condensa todos os conceitos importantes da primeira fase de seu sistema filosófico.

Sua participação na Resistência não é aceita por todos, e o filósofo Vladimir Jankélévitch o reprova por sua "falta de engajamento político" durante a ocupação alemã, e vê em seus posteriores combates em prol da liberdade uma tentativa de se redimir por esta atitude.

Em 1945, ele cria e passa a dirigir junto a Maurice Merleau-Ponty a revista *Les Temps Modernes* (Tempos Modernos), onde são tratados mensalmente os temas referentes à Literatura, Filosofia e Política. Além das contribuições para a revista, Sartre escreve neste período algumas de suas obras literárias mais importantes. Sempre encarando a literatura como meio de expressão legítima de suas crenças filosóficas e políticas, escreve livros e peças teatrais que tratam a respeito das escolhas que os homens tomam frente às contingências às quais estão sujeitos. Entre estas obras destacam-se a peça *Huis Clos* (Entre quatro paredes) (1945) e a trilogia *Les Chemins de la liberté* (Os caminhos da Liberdade) composta pelos romances *L'age de raison* (A idade da razão) (1945), *Le Sursis* (*Sursis*) (1947) e *Le mort dans l'âme* (*Com a morte na alma*) (1949).

No período mais prolífico de sua carreira escreve ainda várias peças de teatro e ensaios. Na década de 1950 assume uma postura política mais atuante, e abraça o comunismo. Torna-se ativista, e posiciona-se publicamente em defesa da libertação da Argélia do colonialismo francês. A aproximação do marxismo inaugura a segunda parte da sua carreira filosófica em que tenta conciliar as idéias existencialistas de auto-determinação aos princípios marxistas. Por exemplo, a idéia de que as forças sócio-econômicas, que estão acima do nosso controle individual, têm o poder de modelar as nossas vidas. Escreve então sua segunda obra filosófica de grande porte, *La Critique de la raison dialectique* (A crítica da razão dialética) (1960), em que defende os valores humanos presentes no marxismo, e apresenta uma versão alterada do existencialismo que ele julgava resolver as contradições entre as duas escolas.

Considerado por muitos o símbolo do *intelectual engajado*, Sartre adaptava sempre sua ação às suas idéias, e o fazia sempre como ato político. Em 1963 Sartre escreve *Les Mots* (As palavras, lançado em 1964), relato autobiográfico que

seria sua despedida da literatura. Após dezenas de obras literárias, ele conclui que a literatura funcionava como um substituto para o real comprometimento com o mundo. Em 1964 vence o Prêmio Nobel de literatura, que ele recusa pois segundo ele "nenhum escritor pode ser transformado em instituição". Morre em 15 de abril de 1980 no Hospital Broussais em (Paris). Seu funeral foi acompanhado por mais de 50 000 pessoas. Está enterrado no Cemitério de Montparnasse em Paris.

Cronologia

- 1905 - Sartre nasce em Paris em 21 de junho.
- 1907 - Morte de seu pai. Muda-se para a casa do avô materno, em Meudon; retorna a Paris quatro anos depois.
- 1924 - Sartre matricula-se na Escola Normal Superior, em Paris. Conhece Simone de Beauvoir.
- 1931 - É nomeado professor de filosofia no Havre.
- 1936 - Sartre publica **A Imaginação e A Transcendência do Ego**.
- 1940 - Servindo na guerra, Sartre é feito prisioneiro pelos alemães e enviado a um campo de concentração.
- 1941 - Libertado, volta à França e entra para a Resistência. Funda o movimento Socialismo e Liberdade.
- 1943 - Publica **O Ser e o Nada**.
- 1945 - Sartre dissolve Socialismo e Liberdade e funda, com Merleau-Ponty, a revista Les Temps Modernes.
- 1952 - Sartre ingressa no Partido Comunista Francês.
- 1956 - Rompe com o Partido Comunista. Escreve **O Fantasma de Stálin**.
- 1960 - Sartre publica **Crítica da Razão Dialética**.
- 1964 - Publica **As Palavras**. Recusa o Prêmio Nobel de Literatura por acreditar que "nenhum escritor pode ser transformado em instituição"
- 1968 - Durante a revolta estudantil na França e em várias partes do mundo, Sartre põe-se ao lado dos estudantes da barricada.
- 1970 - Sartre assume simbolicamente a direção do jornal esquerdista La Cause de Peuple, em protesto à prisão de seus diretores.
- 1971 - Publica **O Idiota da Família**.
- 1973 - Colabora na fundação do jornal libertário Libération.
- 1980 - Morre em 15 de abril.

O existencialismo de Sartre

O existencialismo de Sartre é um projeto ambicioso: a interpretação total do mundo. Baseado principalmente na fenomenologia de Husserl e em 'Ser e Tempo' de Heidegger, o existencialismo sartriano procura explicar todos os aspectos da experiência humana. A maior parte deste projeto está sistematizada em seus dois grandes livros filosóficos: "O ser e o nada" e "Crítica da razão dialética".

O Em-si

Segundo a fenomenologia e o existencialismo, o mundo é povoado de seres **Em-si**. Podemos entender um Em-si como qualquer objeto existente no mundo e que possui uma essência definida. Uma caneta, por exemplo, é um objeto criado para suprir uma necessidade: a escrita. Para criá-lo, parte-se de uma ideia que é concretizada, e o objeto construído enquadra-se nessa essência prévia. Um ser Em-si não tem potencialidades nem consciência de si ou do mundo. Ele apenas *é*. Os objetos do mundo apresentam-se à consciência humana através das suas manifestações físicas (fenômenos).

O Para-si

A consciência humana é um tipo diferente de ser, por possuir conhecimento a seu próprio respeito e a respeito do mundo. É uma forma diferente de ser, chamada **Para-si**. É o Para-si que faz as relações temporais e funcionais entre os seres Em-si, e ao fazer isso, constrói um sentido para o mundo em que vive. O Para-si não tem uma essência definida. Ele não é resultado de uma ideia pré-existente. Como o existencialismo sartriano é ateu, ele não admite a existência de um criador que tenha predeterminado a essência e os fins de cada pessoa. É preciso que o Para-si exista, e durante essa existência ele define, a cada momento o que é sua essência. Cada pessoa só tem como essência imutável, aquilo que já viveu. Posso saber que o que fui se definiu por algumas características ou qualidades, bem como pelos atos que já realizei, mas tenho a liberdade de mudar minha vida deste momento em diante. Nada me compele a manter esta essência, que só é conhecida em retrospecto. Podemos afirmar que meu ser passado é um Em-si, possui uma essência conhecida, mas essa essência não é predeterminada. Ela só existe no passado. Por isso se diz no existencialismo que "a existência precede e governa a essência". Por esta mesma razão cada Para-si tem a liberdade de fazer de si o que quiser.

Liberdade em Sartre:

Sartre defende que o homem é livre, porém responsável por tudo que está à sua volta. Somos inteiramente responsáveis por nosso passado, nosso presente e nosso futuro. Em Sartre, temos a ideia de liberdade como uma pena, por assim dizer. "O homem está condenado a ser livre". Se, como Nietzsche afirmava, já não havia a existência de um Deus que pudesse justificar os acontecimentos, a ideia de destino, tal como descrita pelo cristianismo, passava a ser inconcebível, sendo então o homem o único responsável por seus atos e escolhas. Para Sartre, nossas escolhas são direcionadas por aquilo que nos aparenta ser o bem, mais especificamente por um engajamento naquilo que aparenta ser o bem e assim tendo consciência de si mesmo. Em outras palavras, para o autor, o homem é um ser que "projeta tornar-se Deus". Segundo o comentário de Artur Polônio, "se a vida não tem, à partida, um sentido determinado [...], não podemos evitar criar o sentido de nossa própria vida". Assim, "a vida nos obriga a escolher entre vários possíveis [mas] nada nos obriga a escolher uma coisa ou outra". Assim, dentro dessa perspectiva, recorrer a uma suposta ordem divina representa apenas uma incapacidade de arcar com as próprias responsabilidades.

O principal em Sartre é o fato de negar por completo o determinismo. Afinal de contas, não é Deus, nem a natureza, tampouco a sociedade que nos define, que define o que somos por completo ou nossa conduta. Somos o que queremos

ser, o que escolhemos ser; e sempre poderemos mudar o que somos. o quem irá definir. Os valores morais não são limites para a liberdade.

Em Paris, sob o domínio alemão, Sartre pôde utilizar suas referências para a liberdade. Organizava-se a Resistência Francesa. Sartre desejava participar do movimento, mas agindo a sua maneira. Não chegou a pegar no fuzil. Sua arma continuava sendo a palavra. Nesta circunstância, o teatro parecia-lhe o instrumento mais adequado para atingir o público e transmitir sua mensagem. Assim surgiu a primeira peça teatral de Sartre, *As Moscas*, encenada em 1943.

Animado pelo êxito de sua primeira experiência, em 1945 Sartre volta à cena com a peça *Entre Quatro Paredes*, cujos personagens vivem os grandes problemas existenciais que o autor aborda em sua filosofia.

Limitação da liberdade:

A liberdade dá ao homem o poder de escolha, mas está sujeita às limitações do próprio homem. Esta autonomia de escolha é limitada pelas capacidades físicas do ser. Para Sartre, porém, estas limitações não diminuem a liberdade, pelo contrário, são elas que tornam essa liberdade possível, porque determinam nossas possibilidades de escolha, e impõe, na verdade, uma liberdade de eleição da qual não podemos escapar.

A existência, a responsabilidade e a má-fé:

Segundo Raymond Plant, em seu livro *Política, Teologia e História*, o argumento de que a existência precede a essência implica na necessidade de um criador; assim, quando um objeto vai ser produzido (um martelo, uma caneta, uma máquina), ele obedece a um plano pré-concebido, que estabelece sua forma, suas principais características e sua função, ou seja, ele possui a um propósito definido, uma essência que define sua forma e utilidade, e precede a sua existência. Sendo Sartre um representante do existencialismo ateu, ele defende que há pelo menos um ser onde essa situação se inverte, e a existência precede a essência: o ser humano. Assim, seria o próprio homem o definidor de sua essência, e não Deus, como advogava o existencialismo cristão. Em sua conferência “O existencialismo é um humanismo”, Sartre afirma que o ser humano é o único nesta condição; nós existimos antes que nossa essência seja definida. Esse seria um dos preceitos básicos do Existencialismo. Assim, o autor nega a existência de uma suposta “essência humana” (pré-concebida), seja ela boa ou ruim. As nossas escolhas cabem somente a nós mesmos, não havendo, assim, fator externo que justifique nossas ações. O responsável final pelas ações do homem é o próprio homem. Nesse sentido, o existencialismo sartriano concede importante relevo a responsabilidade: cada escolha carrega consigo a obrigação de responder pelos próprios atos, um encargo que torna o homem o único responsável pelas consequências de suas decisões. E cada uma dessas escolhas provoca mudanças que não podem ser desfeitas, de forma a modelar o mundo de acordo com seu projeto pessoal. Assim, perante suas escolhas, o homem não apenas torna-se responsável por si, mas também por toda a humanidade. Essa responsabilidade é a causa da angústia dos existencialistas. Essa angústia decorre da consciência do homem de que são as suas escolhas que definirão a sua essência, e mais, de que essas escolhas podem afetar, de forma irreversível, o próprio mundo. A angústia, portanto, vem da própria consciência da liberdade e da responsabilidade em usá-la de forma adequada. Sartre nega, ainda, a suposição de que haja um propósito universal, um plano ou destino maior, onde seríamos apenas atores de um roteiro definido. Isto implica na constatação de que

apenas nós mesmos definimos nosso futuro, através de nossa liberdade de escolha. Porém, Sartre não se restringe em “justificar” a angústia dos existencialistas, fruto da consciência de sua responsabilidade, mas vai além, e acusa como má-fé a atitude daqueles que não procedem de tal forma, renunciando, assim, a própria liberdade. De acordo com o autor, a má-fé é uma defesa contra a angústia criada pela consciência da liberdade, mas é uma defesa equivocada, pois através dela nos afastamos de nosso projeto pessoal, e caímos no erro de atribuir nossas escolhas a fatores externos, como Deus, os astros, o destino, ou outro. Nesse sentido, Sartre considerava também a idéia freudiana de inconsciente como um exemplo de má-fé. Podemos dizer, então, que para os existencialistas a má-fé compreendia a mentira para si próprio, sendo imprescindível para o homem abandonar a má-fé, passando então a condição de ser consciente e responsável por suas escolhas. Ao fazer isso, o homem passa, invariavelmente, a viver num estado de angústia, pois deixa de se enganar, mas em compensação retoma a sua liberdade em seu sentido mais pleno.

O outro

As *outras pessoas* são fontes permanentes de contingências. Todas as escolhas de uma pessoa levam à transformação do mundo para que ele se adapte ao seu projeto. Mas cada pessoa tem um projeto diferente, e isso faz com que as pessoas entrem em conflito sempre que os projetos se sobrepõem. Mas Sartre não defende, como muitos pensam, o solipsismo. O homem por si só não pode se conhecer em sua totalidade. Só através dos olhos de outras pessoas é que alguém consegue se ver como parte do mundo. Sem a convivência, uma pessoa não pode se perceber por inteiro. "O ser Para-si só é Para-si através do outro", idéia que Sartre herdou de Hegel. Cada pessoa, embora não tenha acesso às consciências das outras pessoas, pode reconhecer neles o que têm de igual. E cada um precisa desse reconhecimento. Por mim mesmo não tenho acesso à minha essência, sou um eterno "tornar-me", um "vir-a-ser" que nunca se completa. Só através dos olhos dos outros posso ter acesso à minha própria essência, ainda que temporária. Só a convivência é capaz de me dar a certeza de que estou fazendo as escolhas que desejo. Daí vem a idéia de que "o inferno são os outros", ou seja, embora sejam eles que impossibilitem a concretização de meus projetos, colocando-se sempre no meu caminho, não posso evitar sua convivência. Sem eles o próprio projeto fundamental não faria sentido.

Críticas ao existencialismo sartriano

O existencialismo ateu de Sartre, por sua natureza avessa aos dogmas da igreja e da moral constituída, atraiu muitos grupos que viam na defesa da liberdade e da vida autêntica um endosso à vida desregrada - obviamente, por um erro na compreensão do que há de essencial na concepção de liberdade elaborada pelo filósofo francês. Por razões semelhantes foi vista por muitos como uma filosofia nociva aos valores da sociedade e à manutenção da ordem. Seria uma filosofia contra a humanidade. Esta é uma das razões porque toda a obra de Sartre foi incluída no Index de obras proibidas pela Igreja Católica.

Sartre responde a isso na conferência "O existencialismo é um humanismo" em que afirma que o existencialismo não pode ser refúgio para os que procuram o escândalo, a incoerência e a desordem. O movimento, segundo este texto, não defende o abandono da moral, mas a coloca em seu devido lugar: na responsabilidade individual de cada pessoa. O existencialismo reconhece, assim, a

possibilidade de uma moral laica em que os valores humanos existem sem a necessidade da existência de Deus. A moral existencialista pretende que as escolhas morais não são determinadas pelo medo da punição divina, mas pela consciência da responsabilidade.

No meio acadêmico, o existencialismo foi criticado por tratar exclusivamente de questões ontológicas, e por sua defesa da auto-determinação. O existencialismo seria uma filosofia excessivamente preocupada com o indivíduo, sem levar em conta os fatores sócio-econômicos, culturais e os movimentos históricos coletivos que, segundo o marxismo e o estruturalismo, determinam as escolhas e diminuem a liberdade individual.

Em resposta a esta crítica, Sartre fez alterações ao seu sistema, e escreveu "A crítica da razão dialética" como tentativa de compatibilizar o existencialismo ao marxismo. Dos dois tomos planejados, apenas o primeiro foi publicado em vida em 1960. O segundo tomo, inacabado, foi publicado postumamente. Neste texto, afirma que "o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo", e admite que enquanto a humanidade estiver limitada por leis de mercado e pela busca da sobrevivência imediata, a liberdade individual não poderia ser totalmente alcançada.

Não se pode negar sua duradoura influência sobre os mais variados ramos do conhecimento humano. Por ser muito voltado à discussão de aspectos formadores da personalidade humana, o existencialismo exerceu influência na psicologia de Carl Rogers, Fritz Perls, R. D. Laing e Rollo May. Na literatura, influenciou a poesia da Geração Beat, cujos maiores expoentes foram Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William S. Burroughs, além dos dramaturgos do chamado Teatro do absurdo. Sartre prova sua relevância até na TV contemporânea, onde o cultuado produtor Joss Whedon costuma inserir o existencialismo em seus projetos Buffy, a Caça Vampiros, Angel e Firefly - o que, através da repetição descontextualizada dos jargões existencialistas, acaba por contribuir para a incompreensão e reforça preconceitos já existentes. Através de suas contribuições à arte, Sartre conseguiu inserir a filosofia na vida das pessoas comuns. Esta continua a ser sua maior contribuição à cultura mundial.

Obra

- *L'imagination* (A imaginação), ensaio filosófico - 1936
- *La transcendance de l'égo* (A transcendência do ego), Ensaio filosófico - 1937
- *La nausée* (A náusea), romance - 1938
- *Le mur* (O muro), contos - 1939
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (Esboço de uma teoria das emoções), ensaio filosófico - 1939
- *L'imaginaire* (O imaginário), ensaio filosófico - 1940
- *Les mouches* (As moscas), teatro - 1943
- *L'être et le néant* (O ser e o nada), tratado filosófico - 1943
- *Réflexions sur la question juive* (Reflexões sobre a questão judaica), ensaio político - 1943

- *Huis-clos* (Entre quatro paredes), teatro - 1945
- *Les Chemins de la liberté* (Os Caminhos da Liberdade) trilogia, compreendendo:
 - *L'age de raison* (A idade da razão), romance - 1945
 - *Le sursis* (Sursis), romance - 1947
 - *La mort dans l'Âme* (Com a morte na alma), romance - 1949
- *Morts sans sépulture* (Mortos sem sepultura), teatro 1946
- *L'Existentialisme est un humanisme* (O existencialismo é um humanismo), transcrição de uma conferência proferida em 1946 - Texto posteriormente rejeitado por Sartre.
 - *La putain respectueuse* (A puta respeitosa), teatro - 1946
 - *Qu'est ce que la littérature?* (O que é a literatura), ensaio - 1947
 - *Baudelaire* - 1947
 - *Les jeux sont faits* (Os dados estão lançados), romance - 1947
 - *Situations*, Vários volumes que reúnem ensaios políticos literários e filosóficos - 1947 a 1965
 - *Les mains sales* (As mãos sujas), teatro - 1948
 - *L'Engrenage* (A engrenagem), teatro - 1948
 - *Orphée noir* (Orfeu negro), teatro - 1948
 - *Le diable et le bon dieu* (O diabo e o bom Deus), teatro - 1951
 - *Saint Genet, comédien et martyr* (Saint Genet, ator e mártir), biografia de Jean Genet - 1952
 - *Les séquestrés d'Altona* (Os seqüestrados de Altona) - 1959
 - *Critique de la raison dialectique - Tome I: théorie des ensembles pratiques* (Crítica da razão dialética, Tomo I), tratado filosófico - 1960
 - *Les mots* (As palavras), Autobiografia - 1964
 - *L'Idiot de la famille - Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (O idiota de família), biografia inacabada de Gustave Flaubert. Apenas dois dos quatro volumes planejados foram escritos - 1971 (Vol I) – 1972 (vol II)

Obras póstumas

- *Carnets de la drôle de guerre* (Diário de uma guerra estranha), Diário escrito entre setembro de 1939 e março de 1940 - 1983. Reedição ampliada em 1995.
- *Cahiers pour une morale* (Cadernos por uma moral). Esboço inacabado de uma teoria moral existencialista preconizada em *O ser e o nada*. Escrito em 1947 e 1948 - 1983.
- *Lettres au Castor et à quelques autres*. Dois volumes abarcando correspondência de 1926 a 1963. Organizado por Simone de Beauvoir -1983

- *Le scénario Freud* (Freud, além da alma), Roteiro do filme de John Huston realizado por Sartre entre 1959 e 1960 e não utilizado integralmente devido a conflitos com o diretor - 1984

- *Critique de la raison dialectique - Tome II: l'intelligibilité de l'histoire* (Crítica da razão dialética - Tomo II: a inteligibilidade da história), Ensaio filosófico. Escrito em 1958 e publicado em 1985.

- Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara. Edição bilíngue (português e francês) contendo a transcrição da conferência na Faculdade de Filosofia de Araraquara em 4 de setembro de 1960 - 1986.

- *Verité et Existence* (Verdade e Existência), fragmentos de um ensaio filosófico escrito em 1948 - 1989

- *Écrits de jeunesse* (Escritos da juventude), textos escritos entre 1922 e 1928 - 1990

Referências

- LÉVY, Bernard Henri (2001). *O Século de Sartre* (Tradução de Jorge Bastos). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. ISBN 852091229X

- MOUTINHO, Luiz Damon S. (1996). Sartre - Existencialismo e Liberdade (Coleção Logos). São Paulo: Moderna. ISBN 8516012263

- PERDIGÃO, Paulo (1995). Existência e Liberdade. Porto Alegre: L&PM. ISBN 8525405027

- RIBEIRO, Renato Janine (2005). "O Pensador que Engajou a Filosofia na Política." *Revista Cult Especial Filosofia*. São Paulo: Editora Bregantini, novembro, ano 8, número 97, páginas 52-55. ISSN 1414707-6.

- VISKER, Rudi. "Was existentialism truly a humanism?(Essay)." *Sartre Studies International* 13.1 (June 2007): 3(13). Academic OneFile. Gale. CAPES. 1.2008. <http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=AONE>

- GUTTING, Gary. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 2001. p 125. <http://site.ebrary.com/lib/ufrgs/Doc?id=10005016&ppg=139>

- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, 343, São Paulo: Hemus, 1981.

- PLANT, Raymond. *Politics, Theology and History*. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 2001. p 246. <http://site.ebrary.com/lib/ufrgs/Doc?id=5007859&ppg=246>

- POLÔNIO, Artur. Existencialismo. In: <http://ocanto.esenviseu.net/apoio/existencialismo.htm> >. Acesso em: 02/07/2008.

- ROUTLEDGE STAFF. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Florence, KY, USA: Routledge, 2000. p 265. <http://site.ebrary.com/lib/ufrgs/Doc?id=10017745&ppg=300>

- SARTRE, J. P. Crítica da razão dialética. R. Janeiro: DP&A editora, 2002 [c.1960].

- SARTRE, J. P. O Existencialismo é um Humanismo. Apud. Os Pensadores. Vol. XLV, Abril Cultural. p. 09 a 28.



JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980)

Livro: Os Filósofos. J. Herculano Pires.

De Marx a Sartre a Filosofia dá novo salto no abismo, que nos lembra o mergulho no agnosticismo de Hume. Mas desta vez não é necessário um Kant para salvá-la. Como uma águia em vôo inclinado, com uma asa voltada para o céu e a outra para o abismo, a Filosofia continua a atravessar os desfiladeiros do seu destino sem fim. Em Marx, como em Sartre, ela vai tocar com a ponta da asa esquerda a escuridão subterrânea, mas com a ponta da asa direita continua mergulhada no azul. Não se veja, porém, nesta alegoria, qualquer relação com a direita e a esquerda em política. Porque nesse terreno as duas posições geralmente se igualam como as encostas contrárias de um mesmo precipício.

Ninguém melhor, talvez, para centralizar uma visão panorâmica da filosofia atual, do que Jean-Paul Sartre. Esse escritor polimorfo e admirável, que tanto espande no Romance, quanto no Teatro e na Filosofia, revelando em toda parte uma inteligência penetrante e viva, dominadora e criadora, é o tipo acabado do intelectual contemporâneo. Carrega em si mesmo a grandeza e a miséria do nosso tempo: o esplendor intelectual e o tumulto moral.

Nele confluem, por isso mesmo, as forças criadoras e destruidoras da nossa época. Sua filosofia é um grandioso monumento contraditório, em que o mais admirável é o equilíbrio da mole gigantesca sobre o vazio dos alicerces. Nada prova melhor o poder ilusório da mente, de que nos falam os hindus, do que essa construção mental, puramente fictícia, que pretende afirmar-se como a última palavra da percepção filosófica da realidade.

O Marxismo mantém o seu prestígio em nosso mundo atual, como o ponto mais forte de ligação entre a filosofia moderna, cujo período se encerra com a primeira conflagração mundial, e a filosofia contemporânea, que começa a partir dessa guerra. Ao seu lado, correntes positivas e metafísicas prolongam também uma atitude espiritual fortemente vinculada ao passado recente, à época moderna, e ao passado remoto, ao Medievalismo e à própria antigüidade greco-romana. O Existencialismo surge em nosso tempo como uma espécie de concepção inteiramente nova, não obstante carregando consigo inegáveis heranças do passado recente e do passado remoto, num equilíbrio de contradições que o torna o expoente típico do Homem e do momento presentes. É, pois uma nova direção do espírito, característica da nossa época. Daí a razão dos sucessos contínuos, não tanto da doutrina de Sartre, que permanece pouco conhecida, mas das obras literárias e teatrais de sua autoria e de sua companheira Simone de Beauvoir.

Não se pode confundir essa direção filosófica atual com a obra de Sartre. Esta é apenas um momento de um aspecto dessa direção. Mas não parece demais afirmarmos que é o aspecto principal, ou pelo menos o mais característico do movimento e o que mais tem agitado o mundo, após a segunda conflagração mundial.

Sartre aparece, assim, como o filósofo dos novos tempos. E ao mesmo tempo que assume essa posição, revela também a sua face angustiada de profeta da negação.

Os novos tempos se transformam, de possível esperança, em imediato desespero. Sartre é às vezes considerado um continuador de Marx, por seu desencanto e sua repulsa à sociedade burguesa e a toda a sua estrutura arbitrária. Mas na verdade é um negador de Marx, pois nega todo o otimismo do último profeta hebreu, suprime-lhe os sonhos de um mundo melhor, contradiz-lhe amargamente a confiança no Homem, no progresso e no futuro, e acaba negando a própria natureza humana.

A fonte intelectual do Existencialismo é esse terrível antiintelectualista dinamarquês Sören Kierkegaard. Começa, pois, nesse fato, a primeira contradição do movimento. Mas existe outra fonte, essa realmente existencial e não intelectual: a realidade do mundo contemporâneo. Foi dela que partiu Gabriel Marcel, ao elaborar os seus princípios, semelhantes aos de Kierkegaard, cujas obras não conhecia. Na ordem da razão, a premissa maior do movimento vem do pensador dinamarquês: *a existência precede a essência*. Na ordem emotiva ou vivencial, o ponto de partida é o sentimento da fragilidade humana. Esse sentimento aparece em Sartre como náusea, como repugnância generalizada, e é explicado em sua obra fundamental por uma estranha e ao mesmo tempo curiosa dialética da viscosidade.

Mas, no plano intelectual, há outros afluentes do Existencialismo sartreano: Hegel, Husserl e Heidegger, não obstante a posição antiexistencial do segundo. E assim como, ao tratar de Marx, referimo-nos a um evangelho da moeda às avessas, ao tratar de Sartre podemos referir-nos a um *darma* budista ao contrário. É bastante conhecida a expressão de Sartre: “O Nada assedia o Ser”, às vezes traduzida assim: “O Ser é assediado pelo Nada”. Essa expressão, tomada como síntese metafórica da sua doutrina, é levada por Sartre às últimas conseqüências, na dialética absurda da sua concepção do Ser.

Assim, aquilo que para Heidegger era a finalidade do Ser: a morte, converte-se em Sartre na inutilidade do Ser ou na sua absurdidade. Não obstante, a morte é o fim do Ser, que busca a morte para adquirir consistência, e que nela só encontra o Nada, mas um Nada que é realmente nada. “O Homem é uma paixão inútil”, diz Sartre. O nirvana de Buda se transforma assim na sua interpretação ocidental: o Nada. Não há bem-aventurança possível, há apenas o fracasso, a frustração.

O curioso em tudo isso é que Sartre faz sempre as coisas às avessas. Para firmar o conceito de existência, parte do Nada, ao qual irá retornar com a extinção do Ser. O sentimento de angústia de Heidegger se transforma nele em náusea, mas não é de maneira emocional, e sim rigorosamente racional que ele constrói o seu gigantesco sistema lógico de Filosofia. Toma o Homem como ponto de partida do mundo, da existência, do todo, e não lhe dá nenhuma consistência. Tira o ser do nada, ou de uma “falha do nada”, coisa por certo difícil de entender-se. Apropriase do método fenomenológico de Husserl e reduz todas as coisas à simples aparência, ao fenômeno, mas acaba construindo uma teoria ontológica do Homem. Toma, enfim, uma atitude positivista e constrói uma metafísica hegeliana, em que vemos o Ser se desenrolar na existência através de um processo dialético.

A leitura do seu livro fundamental nos dá às vezes a impressão de um torvelinho, em que encontramos a confluência e o conflito de todos os problemas da

Filosofia. Nesse aspecto, Sartre aparece como um digno representante da atualidade: é uma síntese dos conflitos universais do pensamento.

JEAN-PAUL E SIMONE

Marx teve um anjo para o acompanhar e auxiliar na realização da sua tarefa filosófica: Engels. Mas precisou de outro anjo, a suave e bela Jenny Westphalen, para o amparar na vida doméstica. Sartre, como um homem atual, e portanto prático, conseguiu uma síntese dos anjos de Marx. Reuniu ambos numa só entidade: Simone de Beauvoir.

Essa jovem parisiense de boa família, *jeune fille rangée*, como ela mesma se classificou, seria para Sartre o que foram Engels e Jenny para Marx. Conta Simone, em suas memórias, que ao entrar no curso de *agregé* da Sorbona, foi recebida por Sartre com estas palavras: “A partir de agora, tomo conta de você”. E tomou, de fato. Dali por diante, Simone de Beauvoir foi não somente a discípula, mas também a companheira fiel do profeta da negação.

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, a 21 de junho de 1905. Vinha ao mundo numa época tranqüila e feliz em que a burguesia parecia haver estabelecido definitivamente o seu retorno sobre a Terra. Era a *Belle Époque*, a fase em que Paris parecia repetir a felicidade da Grécia antiga, com seus artistas e sábios sonhando belezas e construindo sistemas, sobre a miséria das populações rurais e suburbanas.

Dois anos e meio depois, a 9 de janeiro de 1908, nascia Simone de Beauvoir, “num quarto de móveis laqueados de branco, que dava para o *Boulevard Raspail*, segundo ela mesma nos informa. Não demoraria muito, porém, a queda do paraíso burguês. Seis anos depois do nascimento de Simone, a Primeira Guerra Mundial explodiria na Europa.

Jean-Paul e Simone viveram assim na mesma época, formando-se num mundo convulso, entre duas conflagrações. A guerra de 14-18 não abalou apenas a tranqüilidade europeia. Sacudiu o mundo burguês até às raízes e produziu o advento do Comunismo na Rússia. Jean-Paul e Simone puderam ainda viver dias tranqüilos, mas profundamente minados pelas inquietações que iam conhecendo, na proporção em que tomavam consciência do mundo. Sartre perdeu o pai com apenas oito meses de vida. Aos onze anos, viu sua mãe contrair novas núpcias, e revoltou-se contra isso, a ponto de começar então, segundo alguns dos biógrafos, a sua revolta contra ao mundo e o seu ateísmo.

Apesar disso, fez um curso secundário normal, classificando-se sempre em primeiro lugar, e matriculou-se depois na Politécnica, que oferecia os cursos mais cobiçados da época. Logo a deixou, alegando não tolerar as matemáticas, e entrou para a Escola Normal Superior. Aos dezoito anos, publicou um trabalho curioso, *L'Ange du Morbide*, numa revista que fundara com Paul Nizan, e no qual já revelara o seu mórbido interesse pela viscosidade. Ocupou depois uma cadeira de Filosofia no Liceu do Havre, lecionou nos liceus: Pasteur, Janson de Sailly e Condorcet, em Paris.

Em 1937, as grandes revistas francesas começaram a publicar artigos de Sartre. Em 1938 ele publica o seu primeiro romance, *A Náusea*, que desperta a atenção da crítica. Mas em 39 estoura a Segunda Guerra Mundial, e Sartre segue para a frente como enfermeiro, mas cai prisioneiro dos alemães, em 1940, e passa um ano num campo de concentração. De volta para a França, encontra uma cadeira à sua espera na Universidade e outra na Escola de Arte Dramática da Dullin.

Pouco depois, renunciou ao magistério, entregando-se às atividades de escritor e conferencista. Em 45 funda a revista *Les Temps Modernes*, e conta já com um grupo de discípulos que o seguem nas reuniões famosas do *Café de Fiore*, no bairro de Saint-Germain-des-Prés, onde também se agrupam indivíduos excêntricos, que procuram fazer do Existencialismo uma doutrina da licenciosidade e da revolta sem sentido. É dali que partem as deformações populares da doutrina, interpretações que muito se assemelham às que foram dadas ao Epicurismo.

Antes de iniciar-se no romance, Sartre fizera suas publicações filosóficas desde 1933, com *A Imaginação*, prosseguindo em 40 com *O Imaginário*, para em 43 publicar sua obra definitiva, *O Ser e o Nada*. Nas duas primeiras revela forte influência da fenomenologia de Husserl, mas na segunda aparecem as de Heidegger e Hegel, além de Kierkegaard, Nietzsche e outros. Este último livro, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, é uma admirável construção filosófica, realizada com absoluta perfeição técnica, a ponto de ser considerada uma obra clássica da filosofia atual. De leitura difícil, por sua complexidade e pela abundante terminologia empregada, chega a confundir os próprios especialistas, que confessam não terem certeza da boa interpretação deste ou daquele trecho. Sartre foge, assim, à característica de clareza do espírito francês, para aproximar-se da nebulosidade da metafísica alemã.

Enquanto Sartre fazia sua agitada carreira, combatido por esquerdistas e direitistas, condenado como um demônio que pretendia destruir todos os valores burgueses, Simone de Beauvoir, como acontecera com Engels no caso de Marx, voava timidamente ao seu redor, mas já se preparava para auxiliá-lo efetivamente. Cabe-lhe a glória de haver imposto um nome feminino na filosofia atual, com obras que realmente ficarão. Na História da Filosofia, os nomes femininos parecem ter sido riscados. Simone reivindica um lugar para a mulher moderna no concerto filosófico do seu tempo, e sabe conquistá-lo.

Curioso notar-se certa semelhança entre o seu papel perante Sartre e o papel de Engels perante Marx, a começar pelo episódio do nascimento. Lembremos de que Engels se incumbiu de levantar e expor o problema das *Origens da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, enquanto Marx traçava os longos e carregados panoramas de *O Capital*. Simone, enquanto Sartre cuida da construção gigantesca de *L'Être et le Néant*, preocupa-se com a posição da mulher na sociedade burguesa e traça um panorama da moral existencialista, em *Para Uma Moral da Ambigüidade*, já em tradução para a nossa língua.

Vimos aparecer em Sartre um elemento estranho: a viscosidade, que parece uma denúncia de situações interiores confusas, a pedir, como ele mesmo faz em *L'Être et le Néant*, uma explicação psicanalítica. Em Simone de Beauvoir vemos surgir também uma espécie de signo de emoções profundas e inconscientes, que devem ter determinado em sua vida, tanto a timidez dos seus primeiros tempos de *jeune fille rangée*, quanto a revolta que veio mais tarde.

Ela nos dá essa indicação em suas memórias, informando logo no primeiro capítulo: “Dos meus primeiros tempos ficou-me, por assim dizer, somente uma impressão confusa: algo vermelho, preto e quente. O apartamento era vermelho, como vermelhos eram o tapete de lã, a sala de jantar Henrique II, a seda estampada que disfarçava as portas de vidro, e no escritório de papai, as cortinas de veludo”. E termina essa confissão com estas palavras: “Assim passei minha primeira infância. Olhava, apalpava, e ia aprendendo o mundo, de dentro do meu abrigo”.

Até onde poderíamos afirmar que estas coisas sejam determinantes, ou apenas determinações do psiquismo, é problema da psicologia moderna. Mas não há dúvida que no problema do viscoso em Sartre, e do abrigo vermelho e quente em Simone, há sinais de problemas psíquicos profundos, revelando pelo menos uma atitude de desajuste, e conseqüentemente de defesa e de revolta diante do mundo. Quem sabe não estarão, nesses dois fatos, a explicação de parte, pelo menos, da posição existencialista sartreana?

O encontro de Simone de Beauvoir com Simone Weil, relatado nas memórias da primeira, é também significativo. Diz Beauvoir que desejava conhecê-la, pela fama dos “seus dons filosóficos” e da sua inteligência. Cursavam ambas a Sorbona. A fome havia devastado a China e Weil, segundo diziam, chorara ao saber do fato. Beauvoir conta que ela lhe declarou incisiva, logo no início da primeira conversa: “... somente uma coisa conta hoje na Terra: a revolução que daria de comer a todos”. Beauvoir respondeu, não menos peremptória: “... que o problema não consistia em fazer a felicidade dos homens, mas em dar-lhes o sentido à vida”. Weil a olhou dos pés à cabeça e disse: “Bem se vê que nunca teve fome”. Beauvoir declara: “Compreendi que me catalogara: uma pequena burguesa espiritualista...”

Vemos assim que o Existencialismo, na sua formulação sartreana, que é a mais completa e original, apresenta alguns característicos firmemente ligados a condições pessoais de seus formuladores. Não é apenas uma filosofia do desespero, surgida das circunstâncias de um mundo em decomposição. É também uma filosofia do conflito, que nasceu dos conflitos mais profundos dos próprios filósofos, quer em suas relações íntimas, ou auto-relações, quer em suas ligações exteriores. Essa natureza conflitiva tira ao Existencialismo sartreano a possibilidade de disputar com o Comunismo, como desejava Sartre, o domínio do mundo contra o Cristianismo.

Ambos os adversários, Comunismo e Cristianismo, possuem um conteúdo social que o Existencialismo não possui. Este se apresenta, segundo os próprios marxistas denunciaram, como uma filosofia intelectualista, de tipo burguês, tendendo à dissolução, como o próprio regime social a que pertence. As relações entre as criaturas não se processam no terreno do amor cristão ou da solidariedade marxista, mas da luta egoísta. O próximo não é mais próximo, nem irmão, nem camarada: é apenas “o outro”. O próprio amor sexual se transforma em luta de conquista.

Beigbeder assinalou que o Existencialismo e o Marxismo têm pontos fundamentais em comum, como o interesse exclusivo pelo Mundo e pelo Homem. Ambos destronam Deus para coroar a criatura. Mas não nos esqueçamos das divergências profundas. O Marxismo objetiva construir um mundo novo, com base nas leis da vida social, longamente observadas e estudadas através das lutas revolucionárias. O Existencialismo é um cerebralismo, uma construção *a priori*, que não se interessa pelo social, mas pelo individual.

O diálogo entre as duas Simones explica bem as divergências. Enquanto uma pensava na fome das multidões, a outra queria apenas dar aos famintos “um sentido para a vida”. Não há dúvida que tanto Sartre como Beauvoir evoluíram bastante nos rumos do interesse social. Mas já era muito tarde para modificarem os princípios assentes da sua filosofia. Os marxistas, em geral, interpretaram essa

evolução como simples manobra política, através da qual Sartre pretenderia conquistar as massas, inacessíveis ao Existencialismo.

Da ocupação alemã da França surgiram as mais estranhas ligações, forjadas entre forças contrárias, na luta contra ao inimigo comum. Não é de admirar que tenha havido uma tentativa de aproximação entre o Existencialismo e o Marxismo. Durou pouco, porém. Surgiram logo os motivos de divergência. Em fins de 1944, Sartre dirigiu-se aos comunistas, tentando colocar as coisas às claras, e dessa tentativa nasceu o seu opúsculo *O Existencialismo é um Humanismo*. Em 47, Kanapa, ex-discípulo de Sartre, replica o folheto com outro, dirigido aos militantes comunistas e intitulado: *O Existencialismo não é um Humanismo*.

Sartre, logo mais, fundou o seu *Ressementement Démocratique Révolutionnaire*, movimento político de pouca duração. Por outro lado, os cristãos atacaram o existencialismo sartreano com as suas próprias armas, criando um existencialismo cristão. Premido, assim, entre dois adversários poderosos, ambos capazes de dominar as massas que lhes são e continuam a ser inacessíveis, o existencialismo sartreano, apesar de sua perfeição formal, estiola-se numa solidão cerebrina. Sartre nunca publicou o tratado de moral que prometera, e o trabalho de Beauvoir não supriu essa falha, apesar de seu valor.

Apesar de tudo isso, o existencialismo sartreano permanecerá como expressão de uma época, e também pela contribuição que oferece para a revisão de princípios e valores, sobre os quais conseguiu lançar novas luzes. Canto de cisne da sociedade capitalista, a doutrina de Sartre, paradoxalmente contrária a essa mesma sociedade, em seus pronunciamentos, e tão entranhada nela pela sua absurdidade, pelo seu egoísmo e pelo seu hedonismo, nada pode oferecer para um futuro em que não crê, senão contribuições na ordem intelectual. Entre o Cristianismo, que oferece perspectivas de salvação no Além, e o Comunismo, que as oferece aqui mesmo, na terra, as massas não iriam preferir, como não preferiram, a metafísica de classe do existencialismo sartreano. Aliás, tamanhas são as suas sutilezas, que chegamos a pensar que essa doutrina não poderia surgir noutra língua: somente a habilidade do francês poderia permitir uma construção dessa ordem.

A DIALÉTICA DO SER

Depois do exame preliminar de algumas questões, necessárias à boa colocação dos problemas da ontologia fenomenológica, Sartre apresenta, a partir do capítulo quarto de *L'Être et le Néant*, ou *O Ser e o Nada*, aquilo que constitui a dialética existencialista do Ser. Dialética, aliás, que procede de Hegel. Lembremos dos momentos hegelianos do ser: primeiro o *em si*; depois, o *para si*; e, por último, a fusão dialética *em si e para si*. É exatamente esse o processo de desenvolvimento do Ser na filosofia de Sartre. O Ser de Hegel existe *em si*, como Ser *lógico* ou ideal; manifesta-se na Natureza, na objetivação, que é o *para si*; e volta a si no seu retorno ao absoluto, à pura natureza espiritual. Sartre, como o fizera Marx, adota a técnica de Hegel, mas esvaziada de seu conteúdo espiritual.

O *em si*, ou *l'em soi*, de Sartre, aparece como um ente fechado em si mesmo, existente por si, sem relação alguma, nem ativo nem passivo, sem nenhuma dependência. É um Ser que repousa em si mesmo, num mundo imóvel e imutável, que lembra a concepção eleática, como adverte Bochenski. No capítulo segundo da terceira parte do livro, a dialética sartreana do Ser adquire contornos nítidos. O filósofo readquire a clareza típica do pensamento francês para explicar:

Existe o meu corpo: essa é a sua primeira dimensão de Ser. Meu corpo é utilizado e conhecido por outro: essa a sua segunda dimensão. Mas enquanto eu sou para outro, o outro se revela a mim como o sujeito para o qual eu sou objeto. Trata-se, já o vimos, de uma relação fundamental com outro. Eu existo, portanto, para mim, como conhecido por outro, em particular na minha própria facticidade. Eu existo para mim como conhecido por outro a título de corpo. Essa é a terceira dimensão ontológica do meu corpo.

Vimos, assim, como o *em si* pode sair da sua imobilidade, do seu isolamento. É pela transformação no *para si*, *le pour soi*, o ser humano. Vem, então, mais uma vez, a dialética hegeliana, pois essa transformação só é possível por um processo de negação. Sartre, porém, não fala em negação como causa, e sim como consequência. A causa da transformação é o desejo, o anelo do Ser, que de ser *em si* anseia por se tornar um *ser no mundo*, segundo a expressão de Heidegger. Então o anelo determina a passagem do Ser *em si* para aquilo que Sartre chama o *para si*, e que é nada mais do que a criatura humana. Entretanto, não se veja aqui um espiritualismo confuso, pois o *em si* e o *para si* não constituem uma dualidade corpo-alma, mas apenas partes de uma estrutura única.

Consciência e corpo constituem um todo. Aliás, Sartre declara que a consciência “não é mesmo outra coisa senão o corpo”. Assim, como vemos, o *para si* quer dizer consciência. E ao mesmo tempo quer dizer nada. Porque a negação procede do anelo de ser, e o Homem como tal não é um Ser, mas sim um Não-Ser. Ora, o Não-Ser só pode ser o Nada. Com isso, porém, Sartre não nega a realidade concreta do Homem. Esta existe, é o *em si*, constituído por seu ego e seu corpo, seu modo de ser. O Nada é aquilo que consideramos especificamente humano, e que na realidade não existe.

Esta dialética do Ser é terrivelmente sutil e complexa. Há momentos em que nos lembramos das sutilezas gregas: dos argumentos de Zenão sobre o movimento ou das discussões sofísticas. A respeito da consciência, por exemplo, Sartre ainda afirma que ela é nada porque todo o mundo está ao seu redor, fora dela. Se tudo está fora, ela não contém coisa alguma. Mas é graças a ela que o mundo existe, que existem coisas. Porque a consciência tem de ser como não sendo, ou seja, pelo processo da negação, que Sartre deriva, assim, para uma consequência, como já frisamos acima.

De que maneira se dá isto? É pela diferenciação entre mim e as coisas que eu me torno alguma coisa. Mas essa alguma coisa que eu sou não é mais do que a negação de que eu não sou a outra coisa. Assim, diante de uma pedra, que existe na sua existência compacta como o *em si*, eu me identifico como não-pedra. Ao fazer essa identificação, sou um Ser no mundo, um Ser que se anuncia perante os objetos, mostrando o que não é.

Vejam um pequeno trecho de Sartre sobre isto, de *O Ser e o Nada*, no capítulo terceiro da segunda parte: “A relação original de presença, como fundamento do conhecimento, é negativa. Mas como a negação vem ao mundo pelo *para si*, e como a coisa é o que ela é, na sua indiferença absoluta de identidade, aquele não pode ser a coisa que se mostra como não sendo o *para si*. A negação vem do próprio *para si*”. E logo mais: “... pela negação original, é o *para si* que se constitui como não sendo a coisa”. E ainda, a seguir, esta definição que o leitor deverá ler e reler com muito cuidado: “O *para si* é um Ser para o qual se apresenta em seu Ser a questão do seu próprio Ser, enquanto este Ser é essencialmente uma

certa maneira de *Não-Ser*, um Ser, que ele põe ao mesmo tempo como outro que não ele”. Depois disso, conclui Sartre: “O conhecimento aparece, portanto, como um modo de Ser”.

Tentemos tornar tudo isto um pouco mais claro. O *em si* é um Ser em plenitude. Mas nessa plenitude não há consciência. Então o *em si* deseja transformar-se em alguma coisa que tenha consciência. Para isso, ele se transforma no ser humano, que é o *para si*, um Ser consciente, ou a própria consciência. Entretanto, ao fazer esta passagem, o *em si* desaparece para si mesmo, uma vez que passa a tomar conhecimento das coisas, dos demais *em si*, pelo processo de relação exterior que resulta na sua própria negação, ou seja: Vejo esta pedra, sei que não sou ela, e por isso sou.

Minha consciência do mundo resulta da compreensão de que eu não sou o mundo, eu não sou nada. Mas há também o processo de relação interna, pelo qual a consciência observa-se a si mesma. Quando eu digo: sou triste, identifiquei o *para si* num determinado momento, mas nesse mesmo momento ele deixou de ser, pois o *em si* teve de retirar-se dele para observá-lo, e com isso o *em si* também se negou.

Atentemos bem nisto: para tomar conhecimento de si, a consciência tem de se afastar, pois o conhecimento implica alguma distância entre sujeito e objeto. Essa distância é o que Sartre chama a fenda ou fissura que se abre no Ser. Essa fenda é uma falha, é o nada. A consciência de si, longe de ser plenitude do Ser, como querem os filósofos, é negação do Ser. Por isso, Sartre considera a consciência uma degradação. Ela é como “o verme no fruto”. Para nos livrarmos dela, só há um recurso: voltar ao *em si*, ou melhor, transitar para o *em si*, a fim de nos transformarmos no *em si para si*, entidade que é plena e autônoma, realização completa da dialética do Ser.

Vemos em tudo isto o mesmo processo hegeliano de tese, antítese, síntese. Sartre chama de *circuito da ipseidade* a relação do *para si* com a sua possibilidade de ser, e *mundo* a “totalidade do Ser enquanto é atravessado pelo *circuito da ipseidade*”, ou seja, o circuito do Ser que volta a si mesmo.

O *para si* se divide em três *ec-stasis*, que são: uma tendência para o Nada, uma tendência para o Outro, e uma tendência para o Ser. O primeiro *ec-stasis* é o da consciência e da liberdade, e já vimos que a consciência é o Nada. Quanto à liberdade, é a possibilidade de escolher que o Homem possui, em virtude de não estar determinado pelo seu passado, que ele aniquila. Mas a liberdade não é uma faculdade do *para si*, é ele mesmo. E assim aparece alguma coisa que o Homem é, embora continue a ser nada, pois a sua essência, a sua especificidade, aquilo que chamamos de humano, é a liberdade. E esta, por sua vez, nada mais é do que a indeterminação. Disso provém a angústia do Homem, a sua náusea de existir, que por último é o seu próprio existir.

No segundo *ec-stasis*, o Homem tende para o outro como para uma liberdade igual a ele, que ele deve conquistar. Daí o sexo, que é uma forma ilusória da posse do outro. No terceiro *ec-stasis* o Homem tende para o Ser, pois não quer continuar como *para si* nem voltar ao *em si*, que é uma viscosidade e lhe dá náusea. Esse é, pois, o momento da síntese, em que o Homem pretende tornar-se um deus, um Ser auto-suficiente no *em si para si*. Mas nos três *ec-stasis* o Homem fracassa, pois a finalidade de todos eles é contraditória, e, portanto impossível.

Sartre fecha a porta do *para si*, fecha o *circuito da ipseidade*, que se torna um círculo vicioso, um tormento maior que o de Tântalo: “uma paixão inútil”.

A dialética do Ser se completa com uma teoria do conhecimento que, como já vimos, está implícita no próprio desenvolvimento inútil do Ser. Para Sartre, só existem fenômenos. O *em-si*, que poderia ser tomado, quando mal compreendido, como uma espécie de *númeno* kantiano, não é nada disso. Como já vimos, ele está no próprio *para-si*. Não há, pois, nenhuma preocupação com a *coisa em si*. O conhecimento que temos das coisas é direto, imediato, exato, pois não é mais do que o postar-se do *para si* perante elas.

Sartre cai, aparentemente, na vulgaridade do conhecer direto do Marxismo, mas escapa ao vulgar por essa complexa teoria do Ser que examinamos rapidamente. O conhecer existencialista é simples na sua relação de sujeito e objeto, mas complexo quanto à possibilidade dessa relação que implica toda a dialética do Ser.

Vimos o *darma* budista às avessas. O Homem se dirige para o nirvana, mas este nada mais é do que o próprio Nada. Não o Nada mítico de Buda, onde o Ser não se inquieta e não se angustia, porque atingiu a beatitude, mas o Nada trágico de Sartre, em que o Ser encontra a angústia, o desespero, o fracasso e a náusea. O Homem é um circuito de tortura e dor. Não há esperança alguma para ele, na terra ou no céu. No trânsito do *em si* para o *para si* e na síntese impossível do *em si para si*, ele não é mais do que uma frustração permanente.

Descartes imagina um gênio maligno, que podia enganar-nos com a mentira de uma existência fictícia, para divertir-se à custa da nossa angústia. Mas esse foi apenas um recurso na sua marcha para Deus, um meio de esclarecimento dos problemas suscitados pelo *cogito*. Sartre, sem criar o gênio maligno, o implanta no mundo através do próprio existir. Essa a filosofia do desespero e do absurdo, que surge em nossa época como uma forma original e típica do pensamento contemporâneo. Esse o espetáculo atordoante que Sartre nos oferece: uma inteligência poderosa construindo no vácuo um mundo de estranhas contradições.

Jean Wahl adverte que não devemos considerar as filosofias da existência como sérias ou sistemas de dogmas filosóficos, mas como discussões do Homem. “O Homem é o Ser que põe em discussão a sua própria existência, que a põe em jogo e a joga, que a põe em perigo”. Isto se aplica particularmente à doutrina de Sartre. A existência humana é por assim dizer lançada sobre a mesa. Sartre a retira do emaranhado das concepções teológicas, místicas e religiosas, mas não permite que se emaranhe nos princípios da Ciência ou nas cogitações filosóficas aprioristas. Deseja ver a existência humana em sua naturalidade, em sua espontaneidade, em sua pureza, como uma coisa que não depende de outras e pode ser examinada em si. Por isso, ele corta ao mesmo tempo as ligações do Homem com Deus e com o Mundo, para encará-lo como um processo autônomo, e conseqüentemente solitário.

Compreende-se que Sartre tenha sido obrigado a pagar muito caro por esse capricho. Marx havia feito coisa semelhante, mas apenas de um lado. Comte tentara o mesmo, sempre com a necessária cautela. O Homem de Marx e de Comte foi desligado de Deus e do sobrenatural, mas continuou no Mundo e no natural. O Homem de Sartre é ao mesmo tempo desligado de Deus e do Mundo, e só lhe resta cair na angústia, no desespero, na náusea.

O próprio Kierkegaard não chegara a tanto, e por isso mesmo seu desespero não tem o sentido esmagador e absoluto da náusea sartreana. Essa audácia de Sartre é maior que a de Prometeu, e por isso mesmo o seu castigo é maior, atinge a toda a espécie. Entretanto, é preciso descobrir novas leis para esse homem sem Deus e sem ciência. É preciso dotar esse *para si* angustiado de uma nova moral, que possa suprir a perda da moral religiosa e da moral mundana.

UMA MORAL DA AMBIGÜIDADE

Não é Sartre quem vai construir, ou tentar construir essa nova moral. É sua companheira e discípula, Simone de Beauvoir. Aliás, ninguém melhor do que essa antiga *jeune fille rangée*, essa jovem criada no aconchego de um lar burguês da *Belle Époque*, essa mulher que viu partir-se em mil pedaços a moral que lhe haviam impingido na infância, para tentar a reconstrução necessária. Mas que moral pode oferecer o existencialismo sartreano? Já vimos que o Homem é para ele um simples movimento, um projeto, uma coisa em trânsito, e em trânsito para um alvo que nunca poderá atingir. Mas vimos também que o Homem é liberdade. Assim sendo, podemos admitir uma moral fundada no valor da liberdade, único bem que o Homem sartreano pode desfrutar, em seu trânsito inútil pelo Mundo.

Como conciliar, porém, o valor da liberdade, para uma construção moral, com o egotismo fatal do *para si*, que só vê nos outros adversidade e oposição? No Marxismo há luta de classes, jogo de interesses, dominação e exploração, mas há um ideal de igualdade e solidariedade humanas, que conclama os homens para uma vida fraterna. No existencialismo sartreano não há nada disso, só há isolamento e náusea.

Em *O Ser e o Nada* Sartre põe este problema em evidência quando estuda o encontro de duas pessoas num jardim. Chego primeiramente eu, contemplo o jardim, e ele me oferece o seu espetáculo de verdura e beleza. Mas, de repente, chega outro, e nesse mesmo instante o jardim me escapa e se oferece a ele, e mais que isso, eu também sou incluído nessa oferta, como um objeto de que ele se serve para sua satisfação ou como um estorvo à sua contemplação. O outro, pois, é sempre uma ameaça e me põe sempre em perigo.

Simone de Beauvoir tenta franquear esse abismo para construir a moral sartreana. Tarefa difícil, e que lhe oferece uma série de contradições para serem superadas. Mas o próprio Sartre encerrou *O Ser e o Nada* com um capítulo intitulado “Perspectivas Morais”. Deve ser possível, portanto, uma moral sartreana. Além do conflito entre o eu e o outro, teremos ainda que nos advertir de um elemento do existencialismo de Sartre, que é a ambigüidade. Este elemento constitui um entrave para o estabelecimento de uma nova moral, pois afirma que há sempre a possibilidade de interpretações diversas para as nossas ações.

Beauvoir enfrenta os problemas da nova moral com a mesma coragem de Sartre, e constrói o seu trabalho com o título de *Para Uma Moral da Ambigüidade*. Assim, o monstro é capturado logo no início e convertido em instrumento de ação. A técnica existencialista revela-se eficiente. A ambigüidade contempla o jardim sartreano. Beauvoir se aproxima e lhe rouba o espetáculo. O monstro se transforma aparentemente em obstáculo, em estorvo à sua contemplação e aos seus fins. Beauvoir o converte em elemento da paisagem, em simples objeto. O eu domou o outro. E o outro, subjugado, e por isso mesmo degradado, imerso na vergonha de ser objeto, como diz Sartre, nada mais pode fazer do que servir aos propósitos do eu. Essa primeira luta nos mostra o sentido e a natureza da moral da

ambigüidade. Todos os monstros serão dominados por um processo ambíguo, para que a nova moral seja construída.

Beauvoir compreende, por exemplo, o isolamento do *para si* ou da consciência, a sua agressividade fatal, a sua permanente atitude de defesa. Mas dominado o monstro da ambigüidade, tudo se torna fácil. É possível dar-se, também, uma interpretação ambígua a essa posição da consciência. Nesse processo, a náusea sartreana deixará o seu lugar à alegria. Beauvoir regressa ao Jardim de Epicuro, abre as portas do hedonismo e prega a alegria. Mas o epicurismo sartreano se apresenta como a contrafação popular do verdadeiro Epicurismo. E Beauvoir ensina que é preciso “adensar-se em prazer, em felicidade”, para que a liberdade possa assumir, no mundo, “a sua figura carnal e real”.

Por outro lado, essa alegria que subitamente vem lançar as suas luzes nas sombrias regiões da náusea não deve ser individualista, não deve reduzir-se à cabina secreta do *para si*, mas comunicar-se aos outros. Eis que se verifica um novo milagre, e o outro não é mais o inimigo, o adversário, contra o qual devemos defender-nos. A ambigüidade nos permite encará-lo também de outra maneira, interpretá-lo de outra forma, como o nosso semelhante, ao qual devemos oferecer a nossa alegria: “para que a idéia de libertação se torne concreta, é necessário que a alegria de existir se afirme em cada um”. Simone de Beauvoir, pelo milagre da ambigüidade, transforma em sorriso a carranca do Existencialismo.

O próprio Sartre, depois de seu incidente com os comunistas, passa a proclamar que *O Existencialismo é um Humanismo*, título que dá, como já vimos, a um folheto que precede a sua tentativa de organização política. Pouco lhe resta, no imenso edifício da sua doutrina, para que possa provar a tese. Mas o pouco que resta é enfim suficiente: ao conceito de liberdade como essência do humano.

Sartre se apega a esse princípio e ensina que a liberdade, como bem supremo, como a “única fonte de valor”, não pode ser privativa de um eu isolado, mas deve existir no plano social, comunicar-se e desdobrar-se, por assim dizer, em todos. A liberdade humana não conhece entraves, é absoluta, e o Homem é o único responsável por si mesmo, por seus atos e por suas escolhas. Deus não existe, não influi, não manda: o Homem está só diante do Mundo e pode escolher à vontade.

O REVERSO DA MEDALHA

Até aqui, tratamos de Sartre e Simone de Beauvoir, mas devemos lembrar outro teórico existencialista de importância, que é Merleau-Ponty, com seu livro *A Estrutura do Comportamento*, publicado em 1942, e com *Fenomenologia da Percepção*, de 1945. Rejeitando ao mesmo tempo a psicologia clássica moderna, o comportamentismo americano e a *gestalt* alemã, Ponty proclama a unidade do comportamento humano, como conjunto que nem pertence ao plano do psiquismo nem ao do simplesmente material. O comportamento, como estrutura, é apenas fenômeno, objeto de percepção. Maurice Merleau-Ponty não é um filósofo da angústia, mas um teórico da fenomenologia pura. Nele, o Existencialismo se torna bem mais apto a passar por um humanismo, do que em Sartre. Tentou uma conciliação do Existencialismo com o Marxismo, ao qual entretanto jamais aderiu.

Albert Camus, um dos maiores amigos de Sartre, é considerado o filósofo do absurdo. Em sua obra *O Mito de Sísifo*, publicado em 1943, considera o Homem um condenado a rolar eternamente a pedra pela encosta da montanha. A vida

e a História são absurdas, não têm sentido. O desaparecimento de Deus tirou o sentido à vida e às coisas. Mas, como temos de existir, como existimos apesar de tudo, devemos criar uma moral apropriada ao absurdo, para podermos suportá-lo. Essa moral se delineia no romance *A Peste*, publicado em 1947: é a moral da solidariedade humana, do serviço ao próximo, da caridade.

Camus rompeu com Sartre em agosto de 1952. Em Camus, ainda mais do que em Merleau-Ponty, o existencialismo negativista caminha para novos rumos, aproxima-se de uma compreensão menos fria do problema humano. Camus é ainda um revoltado, e proclama que só a revolta ou o suicídio podem libertar o Homem. Recorreu à revolta, mas a 4 de janeiro de 1960 encontrou uma espécie de suicídio involuntário, perecendo num desastre de automóvel a cem quilômetros de Paris, próximo a Sens.

Que dizermos de Georges Bataille, diretor da revista *Crítica*, poeta, amigo de Sartre, ex-cristão fervoroso, que passou a pregar a negação de Deus como única atitude viril? Em *A Experiência Interior* pretende ensinar a maneira de transformarmos a angústia em delírio. A princípio, isso parece mal, entretanto não é. Bataille está mais ou menos no caminho de volta. O delírio nos livra da angústia para nos proporcionar alegria absurda, que expandimos num riso selvagem, semelhante ao da loucura. Por esse estranho caminho, Bataille vai parar numa espécie de misticismo, como saudoso do seu ardor cristão do passado.

E assim, por etapas, na área do próprio existencialismo sartreano, encontramos os pontos de ligação com o reverso da medalha, ou seja, com a forma de existencialismo cristão, oposto ao existencialismo ateu. Já vimos, aliás, que a origem do Existencialismo é protestante. Ele começa com Kierkegaard, esse estranho pastor dinamarquês, para quem o Cristianismo autêntico era somente o de Cristo agonizante na cruz.

Espírito amargo e torturado, Kierkegaard nos mostra, em seus livros, que o Existencialismo é antes de tudo uma consequência do Cristianismo sombrio da Idade Média. Quando analisamos a figura de Kierkegaard e a sua obra, compreendemos que o cristianismo atual, ao se defrontar com o existencialismo ateu, se encontra na mesma posição do Capitalismo ao enfrentar o Comunismo: em luta com o monstro que ele mesmo gerou e criou em suas entranhas.

Desde os fins do Império Romano, o Cristianismo, sob a forma mística da crucificação, da efusão de sangue, do pecado, absorvia todo o trágico espírito grego para misturá-lo com a angústia do judeu subjugado e oferecer essa estranha mistura ao mundo em decadência. O remédio amargo, entretanto, prometia cura breve e anunciava a redenção do Homem num mundo melhor. Ainda se acreditava muito no Reino de Deus na Terra, na volta do Cristo redivivo, e dessa maneira, o trágico da nova mensagem se doirava de promessas futuras.

No correr da Idade Média, vimos acentuarem-se as cores trágicas do Cristianismo, que se afundou num milênio de cilícios e torturas voluntárias de toda a espécie, para resgate do pecado. A luta dessa concepção trágica da vida com o alegre hedonismo dos gregos e romanos é um dos mais estranhos capítulos da História, revelando profundezas abismais da alma humana.

Bastariam as imolações piedosas de hereges nas fogueiras, imolações que tinham por fim a salvação do herege, que eram, afinal, atos de pura caridade, para nos mostrarem a profundidade desses meandros. Não é de admirar que no século

XIX um cristão dinamarquês, dotado de estranha sensibilidade, de espantosa cerebração, retomasse o trágico dessa terrível impregnação histórica, para levantar novamente o problema da angústia e do desespero.

Da mesma maneira, não é de admirar que na França do século XX, país da mais densa impregnação medieval, e num período de tensão profunda, após duas conflagrações mundiais, alguns espíritos de formação cristã se lembrassem de proclamar de novo o reinado da angústia e do absurdo. Vítor Hugo, no prefácio de *Cromwell*, já notara a influência do Cristianismo na transformação romântica do mundo, transformação que não implicava apenas na introdução do romântico, mas também na do trágico, nas concepções humanas.

Sartre conserva em sua doutrina os resíduos dessa impregnação. O “verme no fruto”, que é a doença da consciência, ou a consciência considerada como um mal, é ainda o dogma da queda. A salvação como passagem para a síntese do *em si para si* é a promessa do céu, mas a frustração do Homem nesse ponto é a impotência da alma para vencer o pecado. A náusea da existência lembra a repugnância dos fanáticos pelas alegrias da vida humana.

Sartre, que nos oferece o *darma* budista às avessas, no plano cristão é um anacoreta ao reverso. Seu isolamento no *para si* é uma fuga ao mundo e às suas implicações. Não é à toa que o semelhante lhe aparece como inimigo. Também para os anacoretas, o próximo simbolizava, em geral, o Diabo, trazia consigo o pecado e as tentações do mundo, ameaçava roubar-lhe a visão da paisagem celeste.

Bataille tem razão, quando, aderindo a Sartre, procura a solução do riso selvagem. O ardoroso cristão, o penitente carregado de visões místicas, de trágicos signos oferecidos por uma educação de catequese, sente-se viril ao levantar-se contra Deus, mas ao mesmo tempo é tomado pelo terror íntimo que deveria levá-lo à loucura. Como esta não surge, Bataille a elabora intelectualmente, procurando a expansão do terror na forma selvagem do riso. Quem sabe se, com uma gargalhada impura, capaz de sacudir céus e terras, Deus fugirá para sempre e o deixará em paz, ou se revelará de uma vez, para condená-lo e puni-lo?

Gabriel Marcel, que é um homem dos fins do século passado, pois nasceu em 1889, aparece inicialmente como discípulo de Henri Bérghson, de cuja doutrina vai extrair a sua própria filosofia do Ser. Em 1914, quando explodiu a primeira conflagração mundial, encerrando com fumo e sangue a época moderna, Gabriel Marcel já contava 25 anos e publicava a sua primeira peça teatral, intitulada *La Grâce*. Nessa mesma época, sem ter lido Kierkegaard, iniciava o seu *Diário Metafísico*, no qual revela posições semelhantes às do pensador dinamarquês. Assim, por vias diversas, o Protestantismo e o Catolicismo, e locais diversos, a Dinamarca e a França, a herança medieval ressurgem em dois pensadores isolados dos fins da época moderna, projetando os primeiros sinais do Existencialismo.

No inverno de 1916 para 17, Marcel entrega-se a experiências metapsíquicas, de que Bérghson também participa. Admite a realidade dos fenômenos, mas espanta-se com o seu sentido sacrílego. Em *L'Iconoclaste*, peça dramática, escrita nesse período, revela a intensidade do choque sofrido. No *Journal de Métaphysique* escreverá mais tarde que não pode admitir a evocação dos mortos fora do plano divino, ou de intervenção divina. Embora admitindo a realidade dos fenômenos, afirma que eles só podem realizar-se, sem sacrilégio ou heresia, pela media-

ção de Deus. E está claro que Deus, nesse caso, é um Deus bem definido, que pertence à religião católica e deve agir através dos meios litúrgicos.

Este fato é importante para mostrar-nos a posição fideísta e sectária de Gabriel Marcel. Posição, aliás, que ele trazia consigo como uma forma de seu próprio ser, apesar de só haver ingressado no Catolicismo em 1929. Na realidade, Marcel era católico desde que começou a pensar. Apenas por motivos circunstanciais, como o agnosticismo paterno e a morte prematura da mãe, o haviam impedido de professar mais cedo a religião a que aspirava. Por isso o consideramos católico desde as primeiras anotações do *Diário Metafísico*.

Este homem nascido e formado no século passado, bem antes que as angústias contemporâneas invadissem o mundo, forma-se ao lado de Kierkegaard para demonstrar a tese de que o Existencialismo não pode ser encarado apenas como pensamento atual. Aliás, sua posição fideísta é também uma prova do que dissemos acima: o Existencialismo é consequência do sentido trágico do cristianismo medieval.

Gabriel Marcel se firma como o anti-Sartre, ou seja, a figura máxima do existencialismo cristão na França. Como Sartre, adota o método fenomenológico e põe em equação os problemas da relação eu-e-outrem, de existência e essência, de angústia e desespero. Seus livros: *Homo Viator* e *Ser e Ter* constituem uma dupla resposta cristã ao ateísmo desesperado de *O Ser e o Nada*, de Sartre.

No primeiro, proclama que o conceito de pessoa implica transcendência e que a sua divisa não é *sum*, mas *sursum*. O homem é um projeto, como em Heidegger e Sartre, mas destinado à realização e não ao fracasso, pois se projeta na direção de Deus. No segundo, estuda o problema das relações entre o Ser e o Ter, como o título indica, sustentando que o Ser nem sempre tem o que é e nem sempre é o que tem. Ele mesmo é um exemplo disso, pois teve de conquistar aos poucos o que era, ou seja, o que era antes de ter.

Marcel descobre uma diferença entre problema e mistério, que é antes de ordem teológica do que filosófica: um problema é o que está sempre à nossa frente, por inteiro, e que podemos apreciar de maneira direta, objetiva; um mistério é alguma coisa na qual somos envolvidos, ou à qual estamos ligados, e que portanto não pode ser visto no exterior, objetivamente. As relações eu-e-outrem aparecem como meio de compreensão do Homem, e não de disputa ou hostilidade. Essas relações se passam na forma verbal da segunda pessoa, e Marcel as chama *relações-tu*. São de duas espécies: as *relações-tu* com os homens, que podem objetivar-se, e as *Relações-Tu* com Deus, que não podem objetivar-se, pois se passam no plano da fé, e não da razão. Nas *relações-tu* Marcel descobre dois valores fundamentais, que são a fidelidade e a esperança. Mas a esperança é o principal, que substitui nesta filosofia cristã o desespero, a angústia e a náusea dos outros sistemas existenciais.

Restaria ainda tratarmos do russo Berdiaiev, para quem o absurdo da vida só existe fora da iluminação da fé, o que concorda com o pensamento de Camus, segundo o qual o desespero existencialista começou com a expulsão de Deus. Ou do alemão Karl Jaspers, um dos maiores sistematizadores do Existencialismo, que aparece como um discípulo de Kant aplicado à filosofia da existência, ao mesmo tempo que sob forte influência neoplatônica. Mas seria um nunca acabar, o que mostra ao leitor a riqueza do filão existencialista na filosofia contemporânea.

Nosso intuito foi apenas o de centralizar em Sartre, por sua importância no pensamento existencial, e, particularmente, por sua originalidade dramática, uma possível visão da filosofia contemporânea. Como acentua Bochenski, não devemos esquecer-nos de que o Existencialismo trata do Ser em seu nível humano, em seu sentido terreno, e reduz a problemática da Filosofia ao Homem e à Terra, à maneira marxista, mesmo quando escapa pela tangente da Metafísica ou pela espiral do Cristianismo. O Ser é encarado em face de um problema mais gritante: o da existência. Há correntes mais amplas e mais profundas na filosofia contemporânea, onde o Ser volta a tomar as proporções que atingira em Espinosa e Hegel, por exemplo, abrangendo a realidade cósmica.

*

Maurice Merleau-Ponty

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Maurice Merleau-Ponty (Rochefort-sur-Mer, 14 de março de 1908 — Paris, 4 de maio de 1961) foi um filósofo fenomenologista francês.

Estudou na École normale supérieure de Paris, graduando-se em filosofia em 1931. Lecionou em vários liceus antes da Segunda Guerra, durante a qual serviu como oficial do exército francês. Em 1945 foi nomeado professor de filosofia da Universidade de Lyon. Em 1949 foi chamado a lecionar na Universidade de Paris I (Panthéon-Sorbonne).

Em 1952 ganhou a cadeira de filosofia no Collège de France. De 1945 a 1952 foi co-editor (com Jean-Paul Sartre) da revista *Les Temps Modernes*.

Suas obras mais importantes de Filosofia foram de cunho psicológico: *La Structure du comportement* (1942) e *Phénoménologie de la perception* (1945). Apesar de grandemente influenciado pela obra de Edmund Husserl, Merleau-Ponty rejeitou sua teoria do conhecimento intencional, fundamentando sua própria teoria no comportamento corporal e na percepção. Sustentava que é necessário considerar o organismo como um todo para se descobrir o que se seguirá a um dado conjunto de estímulos.

Voltando sua atenção para as questões sociais e políticas, Merleau-Ponty publicou em 1947 um conjunto de ensaios marxistas - *Humanisme et terreur* ("Humanismo e Terror"), a mais elaborada defesa do comunismo soviético do final dos anos 1940. Contrário ao julgamento do terrorismo soviético, atacou o que considerava "hipocrisia ocidental". Porém a guerra da Coreia o desiluiu e o fez romper com Sartre, que apoiava os comunistas da Coreia do Norte.

Em 1955, Merleau-Ponty publicou mais ensaios marxistas, *Les Aventures de la dialectique* ("As Aventuras da Dialética"). Essa coleção, no entanto, indicava sua mudança de posição: o marxismo não aparece mais como a última palavra na História, mas apenas como uma metodologia heurística.

Segundo Merleau-Ponty, quando o ser humano se depara com algo que se apresenta diante de sua consciência, primeiro o nota e o percebe em total harmonia com sua forma, a partir de sua consciência perceptiva. Após perceber o objeto, este entra em sua consciência e passa a ser um fenômeno.

Com a intenção de percebê-lo, o ser humano intui algo sobre ele, imagina-o em toda sua plenitude, e será capaz de descrever o que ele realmente é. Dessa forma, o conhecimento do fenômeno é gerado em torno do próprio fenômeno.

Para Merleau-Ponty, o ser humano é o centro da discussão sobre o conhecimento. O conhecimento nasce e faz-se sensível em sua corporeidade.

*

Martin Heidegger

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Martin Heidegger (Meßkirch, 26 de Setembro de 1889 — Friburgo, 26 de Maio de 1976) foi um filósofo alemão.

É seguramente um dos pensadores fundamentais do século XX - ao lado de Bertrand Russell, Wittgenstein, Adorno e Foucault - quer pela recolocação do problema do ser e pela refundação da Ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural. Influenciou muitos outros filósofos, dentre os quais Jean-Paul Sartre.

Biografia

Nascido na pequena vila de Meßkirch (Messkirch), inicialmente quis ser padre e chegou mesmo a estudar em um seminário. Depois, estudou na Universidade de Friburgo, com Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, e tornou-se professor ali em 1928.

Em 1916, como tese de habilitação ao ensino universitário, publicou *A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Escoto*. Mais tarde descobriu-se que a obra de Escoto considerada por Heidegger, isto é, a *Gramática Especulativa* não era de Duns Escoto. Mas isso não tinha muita relevância no pensamento de Heidegger, já que o seu trabalho, com os interesses metafísicos e teológicos que dominam, é mais teórico do que histórico.

Nesse meio tempo Husserl foi chamado a ensinar em Freiburg e Heidegger o seguiu como assistente. Professor por alguns anos na Universidade de Harburgo, em 1929 Heidegger sucedeu Husserl na cátedra de filosofia em Friburgo, dando sua aula inaugural sobre *O que é a Metafísica?* Desse mesmo ano é o ensaio *Sobre a Essência do Fundamento*, bem como o livro *Kant e o Problema da Metafísica*.

Em 1927, porém, saíra o trabalho fundamental de Heidegger, *Ser e Tempo*. A obra seria seguida de uma segunda parte, que, no entanto, não apareceu, já que os resultados alcançados na primeira parte impediam o seu desenvolvimento. *Ser e Tempo* é dedicado a Husserl, que posteriormente não aprovou a obra, o que ocasionou o rompimento entre ambos. Heidegger, no entanto, afirmava trabalhar com o método fenomenológico.

Heidegger inscreveu-se no partido Nazi (NSDAP) em 1 de Maio de 1933 (ano da chegada ao poder de Adolf Hitler), tendo posteriormente sido nomeado reitor da Universidade de Freiburg, pronunciando o discurso *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*. Porém, pouco depois se demitiu do cargo de reitor, se colocando contra a perseguição, de cunho anti-semita, a professores da universidade.

Martin Heidegger teve como aluna a judia Hannah Arendt, com quem se envolveu amorosamente, cortando relações com esta posteriormente, fato devido ao seu envolvimento com o Nazismo.

Filosofia

Heidegger considerava o seu método fenomenológico e hermenêutico. Ambos os conceitos referem a intenção de dirigir a atenção (a circunvisão) para o trazer à luz daquilo que na maior parte das vezes se oculta naquilo que na maior parte das vezes se mostra, mas que é precisamente o que se manifesta nisso que se mostra. Assim, o trabalho hermenêutico visa *interpretar* o que se mostra pondo a lume isso que se manifesta aí mas que, no início e na maioria das vezes, não se deixa ver.

O método vai directamente ao fenómeno, procedendo à sua análise, pondo a claro o modo *como* da sua manifestação. Heidegger afirma que esta metodologia corresponde a um modelo kantiano, ou copernicano da colocação ou projecção da

perspectiva. Neste sentido, a sua metodologia operava uma *inflexão do ponto de vista*, na medida em que o foco deveria ser desviado do *dasein* para o ser. Esta inflexão focaliza os modos de ser do ente, correspondendo a uma inversão da ontologia tradicional.

Além da sua relação com a fenomenologia, a influência de Heidegger foi igualmente importante para o existencialismo e desconstrutivismo.

Conceitos fundamentais

É habitual dividir a produção filosófica de Heidegger em duas partes, uma até ao final da década de vinte, outra a partir daí. Por vezes considera-se também uma terceira anterior à produção de *O Conceito de Tempo* (conferência proferida em 1924, mas publicada apenas em 1983, em Francês). Assim é comum falar-se do *primeiro* ou do *segundo* Heidegger, conforme se faz referência às suas produções anteriores ou posteriores ao seu livro *Da essência da Verdade*, escrito em 1930, embora a publicação seja de 1943. Gianni Vattimo fala de três momentos da filosofia de Heidegger (ver *Introdução a Heidegger*, Tradução João Gama, Instituto Piaget, 10ed., 1996).

A divisão da filosofia de Heidegger em momentos não é pacífica. Há quem recuse a divisão, defendendo a continuidade do seu pensamento.

O ponto de partida do pensamento de Heidegger, principal representante alemão da filosofia existencial, é o problema do sentido do ser. Heidegger aborda a questão tomando como exemplo o ser humano, que se caracteriza precisamente por se interrogar a esse respeito. O homem está especialmente mediado por seu passado: o ser do homem é um "ser que caminha para a morte" e sua relação com o mundo concretiza-se a partir dos conceitos de preocupação, angústia, conhecimento e complexo de culpa. O homem deve tentar "saltar", fugindo de sua condição cotidiana para atingir seu verdadeiro "eu".

As bases de sua filosofia existencial foram expostas em 1927, na obra inacabada *O Ser e o Tempo*, 1927, publicada em Marburgo, que o tornou célebre fora dos meios universitários. Oriundo de uma família humilde, Heidegger pôde completar sua formação primária graças a uma bolsa eclesiástica, que lhe permitiu também iniciar estudos de teologia e de filosofia. Profundamente influenciado pelo estudioso de fenomenologia Edmund Husserl, de quem foi assistente após a Primeira Guerra Mundial (até 1923), começou então seus estudos no seio da corrente existencialista.

Embora sempre tenha vivido em Friburgo, exceto nos cinco anos em que foi professor em Marburgo (recusou uma proposta para Berlim), cedo se tornou um dos filósofos mais conhecidos e influentes, influência essa que se estendeu mesmo à moderna teologia de Karl Rahner ou Rudolf K. Bultman. Sua disponibilidade para colaborar com o regime nazista, após a tomada de poder por Hitler, em 1933, aceitando o lugar de reitor em substituição a outro vetado pelos nazistas, abalou seu prestígio. Também contribuiu para isso o fato de equiparar o "serviço do saber" na escola superior ao serviço militar e funcional. Em 1946, as autoridades francesas de ocupação retiraram-lhe a docência, que lhe foi restituída em 1951. Outras importantes obras suas são *Introdução à Metafísica*, 1953, *Que Significa Pensar?*, 1964, e *Fenomenologia e Teologia*, 1970. A obra completa de Heidegger foi editada na Alemanha em 70 volumes.

Dasein

Ainda assim, até ao final da década de trinta, a leitura da filosofia de Heidegger estrutura-se sobre conceitos como Dasein (o ser-aí ou o ser-no-mundo), morte, angústia ou decisão. Como entroncamento central de toda a sua fenomenologia encontra-se o conceito de *Jeweiligkeit*: ser-a-cada-momento ou de-cada-vez (Respectividade). Esta noção é fundamental para se compreender a de Dasein, que não deve ser sem mais vertida para Ser humano, homem, nem mesmo para Realidade Humana (ver, a este respeito, *A Carta sobre o Humanismo* para mais pormenores sobre a difícil tarefa da tradução do termo veja-se o artigo correspondente, Dasein).

O horizonte de fundo de toda a sua investigação é o do sentido de Ser, os modos e as maneiras de enunciação e expressão de ser. Nesta medida o importante está em alcançar a colocação correta da questão pelo sentido de ser. Assim, ele põe a claro a desvirtuação dessa investigação ao longo da tradição que sempre se prendeu a uma compreensão ôntica, dominada pelo ente, em vez de se dedicar adequadamente ao estudo do ser. Esta notificação deve indicar-nos que não apenas o ente é, mas que o ser tem modos: há modos de ser. E cada ente deve ser abordado a partir do modo adequado de o abordar, o que deve ser esclarecido a partir do modo de ser próprio do ente que em cada caso está em estudo.

O Dasein, pela sua especificidade, inicia qualquer interrogação. O Dasein é o ente que em cada caso propriamente questiona e investiga. É também o Dasein que detém a possibilidade de enunciar o ser, pois é ele que tem o poder da proposição em geral. Daí que na questão acerca do sentido de ser seja fundamental começar por abordar o ser deste ente particular. E tem que ser o próprio Dasein a fazer isso, tem que ser ele próprio a mostrá-lo, a partir duma análise fenomenológica esclarecida (hermenêutica).

*

Neokantismo

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

O **neokantismo** ou **neocriticismo** é uma corrente filosófica desenvolvida principalmente na Alemanha, a partir de meados do século XIX até os anos 1920. Preconizou o retorno aos princípios de Immanuel Kant, opondo-se ao idealismo objetivo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, então predominante, e a todo tipo de metafísica, mas também se colocava contra o cientificismo positivista e sua visão absoluta da ciência.

O neokantismo pretendia portanto recuperar a atividade filosófica como reflexão crítica acerca das condições que tornam válida a atividade cognitiva - principalmente a Ciência, mas também os demais campos do conhecimento - da Moral à Estética.

As principais vertentes do neocriticismo alemão foram a Escola de Baden, que tendia a enfatizar a lógica e a ciência, e a Escola de Marburgo, que influenciaram boa parte da filosofia alemã posterior, particularmente o Historicismo e a Fenomenologia.

Seus principais representantes são Hermann Cohen, o líder da Escola de Marburgo, Paul Natorp e Ernst Cassirer.

Zurück zu Kant! ("Retorno a Kant!") era a palavra de ordem dessa corrente de pensamento, que no entanto não pretendia um simples retorno mas o aprofundamento da filosofia kantiana, em duas linhas:

- em direção a uma racionalização da religião (Cohen, com referência ao judaísmo);
- em direção a uma teoria do conhecimento (Cassirer).

O século XIX foi marcado pela hegemonia do hegelianismo. Após a morte de Hegel, a filosofia caiu em descrédito. A partir dos anos 1850 alguns pretendiam mesmo o seu desaparecimento, alegando que não oferecia respostas aos problemas sociais, históricos e políticos .

O retorno a Kant parecia então o único modo possível de pensar a ciência e o lugar da razão. Assim, a maioria dos pensadores do fim do século XIX e do início do século XX é, em alguma medida, neokantiana. Michel Foucault, autor de uma tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, em uma ocasião declarou "Somos todos neokantianos".

Os aspectos éticos do neokantismo frequentemente o levaram para a órbita do socialismo. Os neokantianos tiveram grande influência sobre o marxismo austríaco (Max Adler) e sobre a social-democracia alemã, através do revisionismo de Eduard Bernstein.

*

Heidegger e o neokantismo

Algumas obras de Heidegger revestem-se de inspiração kantiana, quer pelo método crítico que os rege, quer pelos seus resultados, quer pela escolha dos temas. Regra geral considera-se que as obras anteriores a *Ser e Tempo* são de teor kantiano. Esta fase do seu pensamento constitui para alguns estudiosos o primeiro momento da sua filosofia, marcado pela influência de Kant e pela pujança feno-

menológica. Apesar das reservas dos seguidores da sua metodologia, Heidegger tende a ser aproximado ao movimento existencialista. Esta fase é aquela que mais facilmente se relaciona com este movimento.

A tese de doutoramento sobre *A teoria do juízo no psicologismo* (1913), a tese de docência acerca de *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto* (1916) e o tratado *A História do Conceito de Tempo*, também conhecido como *Conceito de Tempo em Historiografia* (1914), são consensualmente aceites como (neo)kantianas. Estas obras, dentro de uma terminologia e temática próprias do Neokantismo, abordam problemas que o extravazam e já não podem ser resolvidas nas estritas fronteiras kantianas.

A facticidade da existência, que viria a fazer parte da terminologia de *Ser e Tempo*, torna impraticável a posição de um sujeito do conhecimento como sujeito puro que se supõe na reflexão de tipo transcendental. A consciência implica uma temporalidade irreduzível ao tempo físico, estritamente *métrico* ou cronológico. Esta temática torna-se o cerne da sua lição inaugural, na Faculdade de Teologia da Universidade de Marburgo, *A História do Conceito de Tempo*.

*

Husserl e o neokantismo

Nos escritos de Husserl, na formulação conhecida até 1920, Heidegger podia encontrar já uma novidade radical relativamente ao Neokantismo. Este privilegiava a ciência e aspirava para a Filosofia uma linguagem igualmente rígida e estrita. Para Husserl, o ato de cognição resolvia-se na intuição eidética (*Anschauung*). O ato cognitivo não podia assim ser limitado ao conhecimento científico, pois trata-se dum encontrar as coisas.

O *ir às coisas elas mesmas* husserliano ficou conhecido para sempre: trata-se dum encontro com as coisas em carne e osso. Esta concepção já não entende o fenómeno em oposição à coisa em si ou ao númeno, mas como **manifestação positiva** da própria essência da coisa, por assim dizer (veja-se a este respeito H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* em *Philosophische Rundschau* 1963, pp. 19-20). Esta posição saía da matriz neokantiana e dos limites do transcendentalismo.

Fenomenologia e Heidegger

Heidegger encontra na fenomenologia, na forma que tinha à época, nas obras de Husserl até então publicadas, um mundo em pleno desenvolvimento. Husserl afirmava que "*a Fenomenologia somos eu e Heidegger*".

A Fenomenologia recebe assim influência de Heidegger que lhe inculca alguns dos seus problemas e temas centrais, tais como a *Lebenswelt*. A influência é, portanto, mútua. Nesta altura Heidegger recebe também vigorosas influências provenientes da segunda edição de Kierkegaard e de Dostoievski, ao mesmo tempo que vê surgir o interesse por Hegel e Schelling por todo o meio académico alemão. As poesias de Rilke e de Trakl são outras fontes de inspiração. Nietzsche, influência e preocupação maior dos anos que vão de 1935 a 1943, está ainda, entre 1910 e 1916, longe do seu pensamento.

A esta altura Heidegger encontra-se principalmente ocupado na interpretação de Dilthey e Kierkegaard.

Dilthey e Heidegger

Dilthey ocupará um lugar central em *Ser e Tempo*. O pensamento dele e o do conde de Yorck têm o sentido de mostrar que a historicidade só se pode fundamentar se fundeada numa recolocação do problema do ser. Em permanente diálogo com Duns Escoto começam-se a delinear em Heidegger as linhas mestras que haveriam de produzir *Ser e Tempo*: o problema da historicidade é um problema da *filosofia da vida*. São precisamente os fenómenos da historicidade e da vida que instam à recolocação do problema do ser.

Nesta envolvimento instala-se essa preocupação fundamental com a dinâmica existencial. É nesta perspectiva que Kierkegaard adquire uma relevância importante.

Kierkegaard e Heidegger

Para Heidegger, para os heideggereanos e, de fato, para a maior parte dos existencialistas, Kierkegaard é um pensador que enunciou explicitamente o problema da existência. Contudo, Heidegger considera que a colocação do problema não remanesceu existencialmente, mas que, pelo contrário, permaneceu geralmente a um nível existenciário ou ôntico.

Heidegger e São Paulo, Lutero, Calvino, Santo Agostinho

A formação do pensamento que levaria ao *Ser e Tempo* encontraria ainda contributos de São Paulo, de Lutero e de Calvino. No semestre de Inverno do ano escolar de 1919-1920, Heidegger profere uma dissertação em jeito de discurso sobre os *Fundamentos da mística medieval* e, no ano seguinte, um de *Introdução à fenomenologia da religião*.

No semestre de verão de 1921 surge um discurso intitulado *S. Agostinho e o neoplatonismo*. Isto numa época em que as suas preocupações estão centradas na problemática da temporalidade com o estudo de Kierkegaard a fornecer-lhe novos horizontes, e Heidegger traçava novos planos teóricos rasgando com o esquema da ontologia clássica que o próprio Kierkegaard havia deixado intacto, bem como com a estrutura metafísica helénica preservada pelo neoplatonismo e adoptada por Aurélio Agostinho.

*

Escola de Frankfurt

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

A **Escola de Frankfurt** é nome dado a um grupo de filósofos e cientistas sociais de tendências marxistas que se encontram no final dos anos 1920. A Escola de Frankfurt se associa diretamente à chamada Teoria Crítica da Sociedade. Deve-se à Escola de Frankfurt a criação de conceitos como "indústria cultural" e "cultura de massa".

Dados Biográficos

O grupo emergiu no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt (em alemão: *Institut für Sozialforschung*) da Universidade de Frankfurt-am-Main na Alemanha. O instituto tinha sido fundado com o apoio financeiro do mecenas judeu Felix Weil em 1923. Em 1931, Max Horkheimer, discípulo de Guile, tornou-se director do Instituto. É a partir da gestão de Horkheimer que se desenvolve aquilo que ficou conhecido como a Teoria Crítica da Sociedade, comumente associada à Escola de Frankfurt.

Com a chegada de Hitler ao poder na Alemanha, os membros do Instituto, na sua maioria judeus, migraram para Genebra, depois a Paris e finalmente, para a Universidade de Columbia, em Nova Iorque. A primeira obra coletiva dos frankfurtianos são os *Estudos sobre Autoridade e Família*, escritos em Paris, onde estes fazem um diagnóstico da estabilidade social e cultural das sociedades burguesas contemporâneas. Nestes estudos, os filósofos põem em questão a capacidade das classes trabalhadoras em levar a cabo transformações sociais importantes.

Esta desconfiança, que os afasta progressivamente do marxismo "operário", se consoma na *Dialética do Esclarecimento* de 1947, publicado em Amsterdã onde o termo marxismo já se encontra quase ausente. Em 1949-1950 publicam os *Estudos sobre o Preconceito* que representa uma inovação significativa nas metodologias de pesquisa social, embora de pouca significação teórica.

Com Erich Fromm e Herbert Marcuse inicia-se uma frente de trabalho que associa a Teoria Crítica da Sociedade à psicanálise. Fromm, precursor desta frente de trabalho, logo se distancia do núcleo da Escola, e este perde o interesse pela Psicanálise até o início dos trabalhos de Marcuse.

Marcuse, que permanece nos EUA após o retorno do Instituto para a Alemanha em 1948, foi o mais significativo dos frankfurtianos, do ponto de vista das repercussões práticas de seu trabalho teórico, já que teve influência notável nas insurreições anti-bélicas e nas revoltas estudantis de 1968 e 1969.

Adorno continuará o trabalho iniciado na *Dialética do Esclarecimento*, de reformulação dialética da razão ocidental, em sua *Dialética Negativa*, sendo considerado ainda hoje, o mais importante dos filósofos da Escola. Com a sua morte, começa o que alguns chamam de segundo período da Escola de Frankfurt, tendo como principal articulador o antes assistente de Adorno e, depois, seu crítico mais ferrenho: Jürgen Habermas.

A FILOSOFIA NO BRASIL

A História da Filosofia no Brasil

A História da Filosofia no Brasil

Aspectos Introdutórios

Aspectos Introdutórios

Custou para se desfazer a crença de que a gente brasileira seria infensa à meditação filosófica, limitando-se a informar-se sobre as doutrinas estrangeiras e a delas reproduzir conceitos e ideais. Chegou-se mesmo a proclamar, desconsoladamente, que a história da filosofia no Brasil não seria senão a história das influências recebidas, o que era afirmado por figuras das mais representativas de nossa intelectualidade.

Foi em meados deste século que se começou a reagir contra essa tendência, não no sentido do abandono do estudo das teorias universais, o que seria absurdo, mas, sim, para participarmos criadoramente do processo geral do pensamento filosófico, tal como já ocorria, não somente no plano literário, mas também em diversos campos das ciências.

Para tanto se tornou necessária uma mudança de atitude em face do problema, tendo contribuído de certa forma para essa nova tomada de posição, quer pregando a necessidade de uma revisão histórica, a partir da observação de que algo de próprio pode ser percebido no modo de ser influenciado, quer em razão do sentido que no País adquiriram as doutrinas alienígenas, em função de nossas específicas circunstâncias sociais.

Acolhida essa orientação, foi possível a vários estudiosos, de norte a sul do Brasil, revelar o valor real do pensamento, por exemplo, de Gonçalves Magalhães ou de Tobias Barreto, mostrando que o ecletismo espiritualista do primeiro se revestia de valores inspirados por sua condicionalidade histórica, contribuindo para a formação de nossa consciência nacional; assim como o kantismo do segundo vinha acompanhado de um sentido especial, ligado ao modo de ser da cultura do homem do Nordeste, onde, no dizer de José Américo de Almeida, a natureza é menos mãe do que madrastra.

Outra campanha em que me empenhei, ao lado de companheiros magníficos, como Vicente Ferreira da Silva Filho, Luis Washington Vita, Renato Cirell Czerna e Heraldo Barbuy, foi romper o cerco universitário que se constituía em torno da filosofia, a fim de que esta passasse a ser um bem comum da coletividade, cultivado em seus valores existenciais, e não reduzido, o mais das vezes, à fria análise dos textos dos grandes pensadores, sem a ousadia de criar algo de pessoal, ainda que de reduzido ou provisório alcance.

Foi essa mudança radical de atitude em face do problema do conhecimento filosófico que permitiu a criação, em 1949, do Instituto Brasileiro de Filosofia, como uma organização cultural não universitária, capaz de reunir quantos no Brasil se interessassem pelas questões da Filosofia, com o resultado, aliás, de projetar as universidades no plano existencial das idéias na amplitude do território nacional. Dia virá em que al-

guém, com isenção e apuro crítico, há de fazer a história desse movimento cultural, reconhecendo que com ele é que se passou a falar, não apenas em "filosofia no Brasil", mas também em "filosofia brasileira".

É essa uma das questões mais delicadas e difíceis, a da "filosofia nacional", uma vez que a filosofia é por sua própria natureza universal, mas não há quem não distinga, em virtude de certos característicos ou pelo predomínio de determinadas tendências, a filosofia alemã da francesa, da anglo-americana, da italiana, etc. É que, por mais universal que seja a filosofia, não pode esta deixar de sofrer a influência de diretrizes dominantes na linha existencial dos povos ou das nações, o que já fora possível observar na passagem do mundo grego para o mundo romano.

Pois bem, o que quero salientar, no presente artigo, é que com o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) se completou a fecunda iniciativa da criação das faculdades de filosofia no Brasil, por sinal que, de início, devido à reticente influência positivista, ligadas às de letras e, sobretudo, às de ciências positivas.

É por esses motivos que, ocorrendo este ano o cinquentenário do IBF, a sua diretoria julgou de bom alvitre promover o VI Congresso Brasileiro de Filosofia, contando com o patrocínio da benemérita Fundação Santista e o apoio da histórica Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, em cujas dependências se realizará o certame, significativamente na Semana da Pátria.

Assim é que, no próximo dia 6 de setembro, às 9 horas, no salão nobre dessa faculdade, com entrada franca, será instalado o mencionado congresso, em sessão solene, na qual pensadores brasileiros e estrangeiros terão oportunidade de se manifestar sobre a situação atual da filosofia no Brasil e suas perspectivas no século que se inicia.

Como parte do congresso terá lugar o Colóquio Antero de Quental, com a presença de vários filósofos portugueses, tendo por objeto o debate das idéias de Delfim Santos, António Sérgio e Vicente Ferreira da Silva. Vale a pena aduzir algo sobre esse evento.

Ele é da responsabilidade do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, cuja denominação já diz tudo, pois nasceu de um entendimento feliz entre pensadores brasileiros e portugueses no sentido de uma indagação conjunta sobre nosso passado mental, visando ao estudo da filosofia da língua portuguesa, o que não deve causar estranheza, pois a língua, como tantas vezes o acentuou Heidegger, é o solo natural da cultura, não podendo deixar de influir sobre os modos ou estilos do filosofar. Essa meditação comum ao Brasil e a Portugal tem caráter permanente, realizando-se alternadamente colóquios que, neste lado do Atlântico, tomam o nome de Antero de Quental e, no outro, o de Tobias Barreto, figuras escolhidas como símbolos de uma forma de pensar que, sem perda de seu sentido de universalidade, reflete algo de nosso ser nacional ou de nosso idioma.

A esta altura da vida, não podia ter tido oportunidade melhor do que esta de participar de um congresso que, em última análise, se destina a fazer o balanço do pensamento brasileiro, em busca de nossa identidade

cultural, pois a filosofia, entendida na plenitude de seus valores existenciais, é o fulcro dessa identidade.

Os Livros sobre o Assunto

Os Livros sobre o Assunto:

**A Filosofia Contemporânea no Brasil de Antônio Joaquim Se-
verino:** Este livro nasceu de um olhar sobre a prática da filosofia no atual momento cultural brasileiro, buscando perceber as tendências, os temas, os autores e as abordagens que o discurso filosófico vem assumindo. O autor toma como base o sentido do próprio filosofar no contexto de uma cultura como a brasileira, atravessada por tantos desafios histórico-sociais e revela o dinamismo e a multiplicidade das formas de expressão que a filosofia desenvolveu no Brasil, nestes tempos contemporâneos.



História da Filosofia no Brasil de Jorge Jaime em 4 Volumes:

Trata-se de uma coleção de quatro volumes, expondo com detalhes as correntes e os pensadores de filosofia na história brasileira. O objetivo da coleção é salvaguardar todo o cabedal filosófico brasileiro desde suas origens até hoje. Apresenta uma biobibliografia dos expoentes da área, em cada época, o conjunto de seu pensamento, as críticas que lhe foram dirigidas. Usa para isso trechos de jornais da época, de seus comentadores, dos próprios pensadores. Sua intenção não é tanto crítica, como narrativa.

Neste quarto e último volume, a História da filosofia no Brasil apresenta os mais recentes pensadores nacionais, nascidos a partir de 1925. São os que viveram, ou vivem, nos últimos três quartos do século 20. Para além do sucesso editorial que obteve esta obra, é irrefutável a oportunidade e a necessidade de tal pesquisa. As Avaliações e críticas surgidas após a publicação dos três primeiros volumes indicam a seriedade, amplitude e profundidade com este trabalho foi conduzido. Além do ensino de qualidade e do serviço direto à comunidade, a universidade, que deve insaciavelmente estar em estado de pesquisa, necessita da fundamentação filosófica para alicerçar suas buscas.

Partimos do pressuposto de que não existe em filosofia originalidade total. Os pensadores emergem do seio da milenária tradição filosófica ocidental, pensando problemas que são específicos da sua época e do seu meio. A originalidade filosófica deve ser procurada aí: nas peculiares condições histórico-culturais que influenciam na forma em que cada pen-

sador reflete, condicionado ele próprio pela carga de fatores subjetivos e subjetivo-objetivos presentes em todo ato humano: valores, sensibilidade, experiências, vivências etc. Levando em consideração esta observação, será utilizado neste trabalho o método de estudo da filosofia brasileira proposto por Miguel Reale (nasc. 1910) e Antônio Paim (nasc.1927). Este método consiste em identificar o problema ou os problemas aos que pretende responder o pensador, a fim de ver a sua peculiar contribuição no terreno da filosofia e poder traçar, posteriormente, um quadro dos elos e derivações da sua meditação, em relação a outros autores e correntes [cf. Reale, 1951; Paim, 1979].

A Filosofia no Brasil

por *Gilberto de Mello Kujawski* (O Estado de São Paulo de 17 de Abril de 2003)

Há 40 anos, aide quem se aventurasse a falar em "filosofia brasileira". Correria o mesmo ridículo de quem mencionasse, por exemplo, a "arquitetura gótica no Sião", conforme ouvi então de um ilustre catedrático da USP. Faz parte da nossa baixa auto-estima a crença generalizada de que o brasileiro não tem bossa para a filosofia. Desmentindo essa convicção tão arraigada, três livros recém-publicados acusam um salto qualitativo impressionante da pesquisa filosófica entre nós, comprovando que ela sempre existiu, porquanto o exercício da filosofia não se improvisa de uma hora para outra.

Luiz Alberto Cerqueira, carioca, professor-adjunto no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, batiza o seu livro, precisamente, com o nome de Filosofia Brasileira (Vozes\Faperj, 2002). Reconhecendo a contribuição do Iseb na compreensão crítica da historiografia filosófica brasileira, Cerqueira acompanha Antonio Paim ao incluir em nossa história da filosofia o período colonial, mas atribui a Miguel Reale os louros pela revolução na historiografia filosófica brasileira. Reportando-se ao "conhece-te a ti mesmo" socrático e ao "cogito" cartesiano, Cerqueira liga o desenvolvimento da filosofia à evolução da "consciência de si". Num lance certeiro, descobre a germinação da consciência de si ainda na fase colonial, localizada na obra do padre Antônio Vieira, sob o aspecto da conversão religiosa. Segue-se Gonçalves de Magalhães, que substituiu a antiga conversão religiosa pelo "cogito" cartesiano, renovando o princípio da autoconsciência e inserindo o Brasil mental no século 19. Na sequência surgem Tobias Barreto, o vulcânico pensador e poeta sergipano, "verdadeiro responsável pela definitiva superação do aristotelismo no Brasil", Farias Brito, o discípulo criativo de Bergson, e, finalmente, o próprio Miguel Reale, que, mais do que ninguém, insistiu na necessidade de vincular as idéias e doutrinas dos autores estrangeiros à "imanência de nossas circunstâncias".

Cerqueira atinge em cheio seu propósito, patenteando que a filosofia brasileira existe, sim, senhor, tem uma história que remonta aos tempos coloniais e inclui um projeto que consiste na modernização e no desenvolvimento da consciência de si. Maria Cristina Franco Ferraz desponta no panorama da filosofia brasileira como a intérprete ideal de Nietzsche. Não simples expositora ou comentadora, mas "intérprete" no

sentido musical da palavra, sonorizando magistralmente a partitura filosófica do autor de Assim Falava Zaratustra em todo o vigor, a riqueza de matizes e recônditos segredos que encerra, sem esquecer seu relampejante senso de humor, em que poucos reparam.

Maria Cristina é também do Rio, professora da Universidade Federal Fluminense, e autora de Nietzsche, o Bufão dos Deuses. Publica agora Nove Variações sobre Temas Nietzscheanos (Relume Dumará, 2002). Nenhum outro pensador é vítima de leitura tão apressada e superficial como Frederico Nietzsche. Em consequência, forjou-se dele uma figura torva de energúmeno cultural, perdendo-se de vista seu perfil filosófico de linhas clássicas e poderosa envergadura.

No primeiro ensaio do livro relembra a autora, precisamente, o questionamento de Nietzsche acerca da leitura, indagando que é "ler", tarefa que exige "dedos e olhos delicados", imersão demorada no texto, "ruminação" obstinada. Para quê? Não será para desvendar alguma "verdade" oculta no texto, nada disso. Não, a leitura ruminativa tem por finalidade entrar na "perspectiva" adotada pelo texto, adequar-se ao seu modo peculiar de ver as coisas. Nietzsche diverte-se com a dança variada das aparências em sua diversidade de matizes, ou, como dizia ele, emprestando a palavra da pintura, com seus diferentes "valeurs" (valores, tons mais ou menos escuros, mais ou menos saturados). Para Nietzsche, nada de dogmatismo e contraposições grosseiras (bem-mal, essência-aparência, verdadeiro-falso, etc.). Nada dessa fixação tosca do mundo em preto e branco, insensível à multiplicidade dos matizes.

Oportuna denúncia. É de perguntar se esta não constitui a melhor lição e a mais aguda advertência para nosso tempo maniqueísta, que desencadeia guerras do "bem" contra o "mal", só sabe falar em esquerda e direita, em id, ego e superego. Entretanto, dos três livros mencionados, a maior surpresa fica por conta do volume de 500 páginas Introdução à Filosofia da Razão Vital de Ortega y Gasset, (Ed. Cefil), da autoria de José Maurício de Carvalho. Mineiro de São João del Rei, o autor, que já publicou muitos títulos de filosofia, tem em comum com o mestre espanhol o dom da clareza, a limpidez coloquial da exposição, trazendo os grandes temas filosóficos ao alcance de qualquer leitor.

Que é a razão vital? Um ovo de Colombo. Para Ortega, viver já é entender.

Viver é, constantemente, ver-se vivendo. A vida humana ganha transparência consigo mesma nesse ver-se vivendo, de modo a dar conta da sucessão de seus passos e da direção que assumem. A transparência da vida consigo mesma a ilumina por dentro, e isso é entender. Entender uma coisa, na acepção mais primária e radical, significa ver como ela funciona dentro da minha vida em movimento. A razão vital é a vida mesma funcionando como razão. Pensamos com a vida. Esta é o órgão próprio do entendimento. E, à força de entender-se a cada passo, a vida constitui-se, necessariamente, em planejamento de si mesma. A vida humana é projeto, antecipação, futurição.

Se a razão constitui a forma e a função da vida, o irracionalismo fica desde logo descartado. Por outro lado, a razão vital ultrapassa de um

golpe todo intelectualismo e todo racionalismo: a razão não se limita a conceber a realidade "sub specie aeternitatis", nem como a réplica das idéias claras e distintas. Identificada com a vida, a razão acompanha seu fluxo sinuoso, em sua temporalidade, historicidade e singularidade. Chama-se razão a "apreensão da realidade em sua conexão" (J. Marías). Razão não consiste só em lidar com equações matemáticas, mas também em descobrir de César e São Francisco a equação histórica constitutiva e rigorosa.

Como assim? A razão vital é razão histórica. Ela não induz nem deduz, não calcula nem mede. A razão histórica narra, é razão narrativa, encadeia as coisas em sua gênese e sucessão temporal, "vê como se faz o fato".

O livro de José Maurício de Carvalho representa verdadeira façanha intelectual. Mostra domínio completo do pensamento orteguiano, que é integrado e sistemático, mas totalmente fragmentário. A visão mais abrangente e esclarecedora das idéias orteguianas em língua portuguesa, e a melhor depois dos estudos de Julián Marías.

Gilberto de Mello Kujawski, jornalista e escritor, é autor de O Ocidente e sua Sombra E-mail: gmkuj@ig.com.br

*

O Panorama da Filosofia Brasileira por Ricardo Vélez Rodríguez

1) A filosofia brasileira nos séculos XVII, XVIII e XIX

As mais importantes obras que estudaram o momento colonial e o desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro ao longo do século XIX são: a História das idéias filosóficas no Brasil de Antônio Paim [1967]; Contribuição à história das idéias no Brasil, de João Cruz Costa [1956]; Panorama da filosofia no Brasil, de Luís Washington Vita [1969]; Filosofia em São Paulo, de Miguel Reale [1976]; Antologia do pensamento social e político no Brasil, de Luís Washington Vita [1968]; As idéias filosóficas no Brasil: séculos XVIII e XIX, obra em colaboração organizada por Adolpho Crippa [1978a]; Acheugas à história da filosofia, de Alcides Bezerra [1936]; O humanismo brasileiro, de Vamireh Chacon [1980] e História da filosofia no Brasil, de Jorge Jaime [1997]. Entre os estudos realizados por autores estrangeiros, merecem destaque as seguintes obras: Filósofos brasileiros, do escritor boliviano Guillermo Francovich [1979]; Filosofia luso-brasileira, trabalho em colaboração organizado por Ricardo Vélez Rodríguez [1983] e Pensamento luso-brasileiro, de Eduardo Abranches de Soveral [1996]. No terreno do estudos bibliográficos, o mais importante é o de Antônio Paim [1982], intitulado Bibliografia filosófica brasileira: 1808-1930 .

A meditação filosófica brasileira durante o período colonial caracteriza-se pela sua inspiração nos temas tratados pela Segunda Escolástica portuguesa. O ponto central desta consistia na defesa da ortodoxia católica, a partir das disposições adotadas no Concílio de Trento (1545-1563) como reação contra a reforma protestante. A máxima expressão desse esforço foi a Ratio Studiorum, sistematizada definitivamente em 1599, e

que consistia num estrito regulamento que pautava as atividades acadêmicas da Companhia de Jesus em Portugal e na Espanha. Tal regulamento disciplinou o ensino no Colégio das Artes de Coimbra, na Universidade de Évora e nas demais escolas jesuíticas, que praticamente monopolizavam os estudos secundários em Portugal.

Dois aspectos típicos da *Ratio Studiorum* eram a subordinação do ensino superior à teologia e o dogmatismo, que se alicerçava na procura de uma ortodoxia definida pelos próprios jesuítas e que conduzia a expurgar os textos dos autores, inclusive os do próprio São Tomás de Aquino. Como acertadamente destacou Antônio José Saraiva [1955: 229-230], "Não é necessário colocar em evidência o caráter dogmático desse ensino, perfeitamente coerente com o sistema no qual se integra. O ensino da filosofia não visava a desenvolver a capacidade crítica do aluno, mas a incutir nele uma determinada doutrina, a prevenir os possíveis desvios em relação a ela e a prepará-lo para defendê-la".

O ambiente cultural ensejado em Portugal pela *Ratio Studiorum* não favoreceu a abertura às filosofias modernas formuladas na Europa durante os séculos XVI e XVII. Conseqüentemente, a meditação filosófica colonial correspondeu, no Brasil, à corrente chamada por Luís Washington Vita de "saber de salvação", cujos principais representantes foram Manuel da Nóbrega, Gomes Carneiro, Nuno Marques Pereira e Souza Nunes. Desse conjunto destaca-se a obra de Marques Pereira (1652-1735) intitulada *Compêndio narrativo do peregrino da América* [Pereira, 1939], que foi editada sucessivamente em 1728, 1731, 1752, 1760 e 1765. A obra respondia à problemática típica da espiritualidade monástica, centrada na idéia de que o homem não foi criado por Deus para esta vida, destacando-se, em conseqüência, o caráter negativo da corporeidade e das tarefas terrenas.

Na segunda metade do século XVIII, consolidou-se em Portugal a corrente do empirismo mitigado, que se caracterizava por uma forte crítica à Segunda Escolástica e ao papel monopolizador que exerciam os jesuítas no ensino, bem como pela tentativa de formular uma noção de filosofia que se reduzisse à ciência aplicada. Duas obras serviram de base a essa nova corrente: *Instituições lógicas* do italiano Antonio Genovesi (1713-1769) [1937] e o *Verdadeiro método de estudar*, do sacerdote oratoriano português Luís Antônio Verney (1713-1792) [1950]. O empirismo mitigado foi formulado e se desenvolveu no contexto mais amplo das reformas educacionais do marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), que pretendiam incorporar a ciência aplicada ao esforço de modernização despótica do Estado português. Contudo, ao responder a uma problemática formulada a partir das necessidades do Estado patrimonial e não a partir de uma perspectiva que tivesse como centro o homem, o empirismo mitigado não conseguiu dar uma resposta satisfatória aos problemas da consciência e da liberdade.

O empirismo mitigado inspirou, no entanto, a importantes segmentos da intelligentsia brasileira, a partir da mudança da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808. A geração de homens públicos que organizou as primeiras instituições de ensino superior era de formação cientificista-pombalina. Entre eles, cabe destacar a figura de dom Rodri-

go de Souza Coutinho (1755-1812), conde de Linhares, quem em 1810 organizou a Real Academia Militar do Rio de Janeiro.

O esforço em prol da superação do empirismo mitigado coube a Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Inspirado na filosofia de Leibniz (1646-1716) e, de outro lado, na lógica aristotélica e no empirismo lockeano, o pensador português, quem foi ministro da corte de dom João VI no Brasil, formulou um amplo sistema que abarcava três partes: a teoria do discurso e da linguagem, o saber do homem e o sistema do mundo. A sua mais importante contribuição ao pensamento brasileiro consistiu na tentativa de superação da filosofia até então vigente; a sua proposta teórica foi sistematizada principalmente nas Preleções filosóficas [Ferreira, 1970] e na formulação do liberalismo político e das bases do sistema representativo, no Manual do cidadão num governo representativo [In: Ferreira, 1976]. Graças à sua valiosa colaboração teórica, o Império brasileiro conseguiu superar os problemas do liberalismo radical e deitou as bases para a prática parlamentar. No entanto, a sua meditação não conseguiu formular de maneira completa uma explicação filosófica para o problema da liberdade.

Os temas da consciência e da liberdade ocuparam o foco do debate filosófico que se efetivou no Brasil ao longo do século XIX. A partir das bases colocadas pela meditação de Silvestre Pinheiro Ferreira, os pensadores ecléticos procuraram dar uma resposta de caráter espiritualista à problemática do homem. Sem dúvida que os filósofos brasileiros deste período inspiraram-se no ecletismo espiritualista francês formulado por Maine de Biran (1766-1824) e divulgado por Victor Cousin (1792-1867), que permitiu superar o extremado sensismo de Condillac (1715-1780). Mas o pensamento dos primeiros reveste-se da originalidade que tinham as circunstâncias históricas do Brasil no século XIX, relacionadas com o problema da construção do sentimento de nação e com a organização do Estado.

As duas figuras mais representativas do ecletismo brasileiro são Eduardo Ferreira França (1809-1857) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882). A obra do primeiro caracteriza-se por buscar uma fundamentação filosófica para o exercício da liberdade política. Apesar de ter formulado uma visão determinista do homem nos seus primeiros escritos, o seu pensamento evolui até uma concepção espiritualista na obra fundamental intitulada Investigações de psicologia [França, 1973], publicada em Paris em 1854. Sem abandonar a perspectiva empirista que tinha adotado desde o início da sua meditação filosófica, Ferreira França, graças à influência de Maine de Biran, consegue desenvolver o tema da introspeção, que lhe permitirá chegar, com o rigor da observação empírica, à constatação da existência do espírito. Na sua meditação, Ferreira França dará especial ênfase ao tema da vontade, a qual é concebida como o elemento capitalizador dos diversos poderes de que está dotado o homem, cabendo-lhe a função primordial de constituí-lo como pessoa.

Gonçalves de Magalhães expôs o seu pensamento filosófico na obra intitulada Fatos do espírito humano [Magalhães, 1865], publicada em Paris em 1859. O problema ao qual respondeu a filosofia do maior pensador romântico do Brasil foi o da construção da idéia de nação. Isso

fez com que a obra de Magalhães, como destaca o seu mais importante estudioso, Roque Spencer Maciel de Barros [1973], se formulasse no contexto de uma proposta pedagógica. Magalhães baseia a sua visão da liberdade e da moral numa análise filosófica inspirada em Victor Cousin e parcialmente em Malebranche (1638-1715) e Berkeley (1685-1753); formula uma explicação do homem em termos puramente espiritualistas, que negam qualquer valor substancial ao mundo material, inclusive ao próprio corpo, já que o universo sensível só existe intelectualmente em Deus, como pensamentos seus. O homem, preso ao corpo, é livre por ser espírito e adquire a conotação de ente moral justamente em virtude dessa "resistência do corpo". A moral de Magalhães, como a de Cousin, é uma moral do dever que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato. A inspiração romântica dessa filosofia aparece na importância conferida por Magalhães ao fator religioso como motor da nacionalidade, bem como no papel desempenhado pela poesia enquanto educadora do povo (ele foi o mais importante representante do romantismo literário no Brasil). Dessa forma, Magalhães desempenha, no contexto brasileiro, um papel semelhante ao representado em Portugal pelo primeiro romântico luso, Alexandre Herculano (1810-1877).

Outras figuras de menor importância na corrente eclética brasileira foram Salustiano José Pedrosa (falecido em 1858) e Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), quem traduziu ao português o Curso de história da filosofia moderna de Victor Cousin. O ocaso da corrente eclética dá-se ao longo do período de 1880 a 1900, em decorrência do fenômeno cultural denominado por Sílvio Romero (1851-1914) de "surto de idéias novas", e que se caracterizou pela entrada, nos meios acadêmicos, de filosofias contrárias ao espiritualismo eclético, como o darwinismo, o determinismo monista e o positivismo.

Sem dúvida alguma que, entre as correntes filosóficas em ascensão nas últimas décadas do século XIX, o positivismo foi a que mais repercussão teve no seio do pensamento brasileiro. A razão fundamental desse fato radica na pré-existente tradição cientificista que se iniciou com as reformas pombalinas, à luz das quais estruturou-se todo o sistema de ensino superior, em bases que privilegiavam a ciência aplicada e a instrução estritamente profissional. Isso explica a tardia aparição da idéia de universidade (entendida como instância de cultura superior e de pesquisa básica), no contexto cultural brasileiro. Efetivamente, só a partir da década de 1920 ganharia corpo a idéia de universidade, como reação contra o positivismo reinante.

O positivismo teve no Brasil quatro manifestações diferentes: a ortodoxa, a ilustrada, a política e a militar. A corrente ortodoxa teve como principais representantes Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927), os quais fundaram, em 1881, a Igreja Positivista Brasileira, com o propósito de fomentar o culto da "religião da humanidade", proposta por Comte (1798-1857), no seu Catecismo positivista.

A corrente ilustrada teve como principais representantes Luís Pereira Barreto (1840-1923), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921), Paulo Egydio (1842-1905) e Ivan Lins (1904-1975). Esta corrente defendia o plano proposto por Comte na primeira parte da sua

obra, até 1845, antes de formular a sua "religião da humanidade", e que poderia ser sintetizado assim: o positivismo constitui a última etapa (científica) da evolução do espírito humano, que já passou pelas etapas teológica e metafísica e que deve ser educado na ciência positiva, a fim de que surja, a partir desse esforço pedagógico, a verdadeira ordem social, que foi alterada pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII.

A corrente política do positivismo teve como maior expoente Júlio de Castilhos (1860-1903) [cf. Vélez, 1980], quem em 1891 redigiu a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, que entrou em vigor nesse mesmo ano. Segundo essa carta, as funções legislativas passavam às mãos do poder executivo, sendo os outros dois poderes públicos (legislativo e judiciário) tributários do executivo hipertrofiado. Para Castilhos, deveria se inverter o dogma comteano de que à educação moralizadora seguiria pacificamente a ordem social e política. O Estado forte deveria, ao contrário, impor coercitivamente a ordem social e política, para depois educar compulsoriamente o cidadão na nova mentalidade, ilustrada pela ciência positiva. Esta corrente ganhou maior repercussão do que as outras três, devido a que obedeceu à tendência cientificista de que já se tinha impregnado o modelo modernizador do Estado consolidado pelo marquês de Pombal. Assim, as reformas autoritárias de tipo modernizador que o Brasil iria experimentar ao longo do século XX, deram continuidade à mentalidade castilhista do Estado forte e tecnocrático. Este modelo consolidou-se na obra de um seguidor de Castilhos: Getúlio Vargas (1883-1954), como será detalhado mais adiante. Aconteceu com o castilhismo algo semelhante ao ocorrido no México com o porfirismo: ambas as doutrinas cooptaram a filosofia positivista como ideologia estatizante e reformista.

A corrente militar positivista teve como principal representante Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836-1891), professor da Academia Militar e um dos chefes do movimento castrense que derrubou a monarquia em 1889. Esta corrente estruturou-se paralelamente à ilustrada, projetando ao longo das últimas décadas do século XIX o ideário cientificista pombalino, conforme destacou Antônio Paim [1980: 259]: "A adesão às doutrinas de Comte por parte dos líderes da Academia Militar, deu-se no estreito limite em que contribuiu para desenvolver as premissas do ideário pombalino, quer dizer, a crença na possibilidade da moral e da política científicas. Para comprová-lo, basta comparar as funções às que Comte destinava às forças armadas e o papel que Benjamin Constant atribui ao Exército".

A filosofia positivista foi vigorosamente criticada pela corrente denominada de "Escola do Recife" [cf. Paim, 1966]. O fundador e mais destacado representante dessa corrente de pensamento foi Tobias Barreto (1839-1889). Outras figuras dignas de menção são Sílvio Romero (1851-1914), Clóvis Beviláqua (1859-1944), Artur Orlando (1858-1916), Martins Júnior (1860-1909), Faelante da Câmara (1862-1904), Fausto Cardoso (1864-1906), Tito Livio de Castro (1864-1890) e Graça Aranha (1868-1931).

Os pensadores da "Escola do Recife" protagonizaram uma clara reação contra as duas formas de pensamento que dominavam o panora-

ma filosófico nacional nas últimas décadas do século XIX: o ecletismo espiritualista e o positivismo. Apesar de que no início os seus principais expoentes tivessem tomado elementos do monismo de Haeckel (1834-1919) e da própria filosofia comteana, muito cedo superaram esses limitados pontos de vista para se abrirem às idéias que garantiriam a tematização da cultura, no contexto do neo-kantismo. Esse esforço teórico foi iniciado por Tobias Barreto e coroado por Artur Orlando. Rosa Mendonça de Brito [1980: 33] sintetizou assim a contribuição deste último: "A sua filosofia é uma meditação sobre as ciências e a crítica ou teoria do conhecimento. Esta é a parte da filosofia que lhe dá um objeto próprio, capaz de justificar-lhe a existência, representando, pois, o núcleo central do pensamento filosófico moderno e contemporâneo. A teoria do real e do ideal -- saber o que o nosso conhecimento possui de objetivo e de subjetivo -- é o seu problema fundamental".

A "Escola do Recife" foi, no contexto do pensamento filosófico brasileiro do século XIX, a mais clara manifestação da perspectiva transcendental kantiana, ao entender -- com Tobias Barreto e Artur Orlando -- a filosofia como epistemologia. Esses pensadores, sem dúvida, deitaram as bases para o ingresso e a discussão, no meio brasileiro, das idéias provenientes do neo-kantismo, nas primeiras décadas do século XX.

De outro lado, ao buscar uma fundamentação de tipo transcendental não só para o conhecimento, mas também para a ação humana, a "Escola do Recife", especialmente através da meditação dos dois autores mencionados anteriormente, desaguou na concepção da cultura como dimensão específica do humano, que se contrapõe ao mundo da natureza. Segundo o fundador da "Escola do Recife": "(...) a sociedade, que é o grande aparato da cultura humana, deixa-se figurar através da imagem de um emaranhado imenso de relações sinérgicas; é um sistema de regras, é uma rede de normas, que se não limitam ao mundo da ação, chegando até os domínios do pensamento. Moral, direito, gramática, lógica, civilidade, cortesia, etiqueta, etc., são outros tantos corpos de doutrina que têm de comum entre si o caráter normativo (...). E tudo isso é obra da cultura em luta com a natureza (...), luta na qual o direito é o fio vermelho e a moral o fio de ouro, que atravessam todo o tecido das relações sociais. Um direito natural possui tanto sentido quanto uma moral natural, uma gramática natural, uma ortografia natural, uma civilidade natural, pois todas essas normas são efeitos, invenções culturais" [Tobias Barreto, 1966: 331-332].

A "Escola do Recife", ao mesmo tempo que permitiu fazer uma crítica de fundo ao determinismo positivista, que ancorava na submissão naturista da liberdade e da consciência, reduzindo-as a efeitos da "física social", deitou também as bases para a corrente de pensamento que no século XX revelar-se-ia mais vital no contexto da meditação filosófica brasileira: o culturalismo.

Apesar de que a "Escola do Recife" foi a mais importante herdeira do kantismo ao longo do século XIX, não podemos ignorar o papel pioneiro que representaram os Cadernos de Filosofia [Feijó, 1967] do padre Diogo Antônio Feijó (1784-1843), que sintetizam o magistério do

regente do Império (1835-1837). Neles, encontramos viva a presença de Kant (1724-1804), tanto no que se refere à forma em que Feijó entende a razão humana, quanto no que diz relação ao exercício da liberdade. As seguintes palavras, que ilustram a idéia que o padre paulista tinha acerca da meditação filosófica, partem do pressuposto da "revolução copernicana" do filósofo de Königsberg, de enxergar a problemática do conhecimento sob uma perspectiva estritamente humana e transcendental: "Sendo o homem -- afirma Feijó em seus Cadernos -- a única substância conhecida por ele, é claro que toda ciência para ser verdadeira e não fenomenal, quer dizer, para ter um valor real em si, deve fundamentar-se no mesmo homem. É nas suas leis onde residem os princípios originais e primitivos de toda a ciência humana".

A meditação filosófica brasileira do século XIX não seria alheia à influência do krausismo. Miguel Reale destaca que o pensamento de Krause (1781-1832), apesar de ter entrado indiretamente no panorama brasileiro por intermédio do jurista português Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) e dos krausistas Ahrens (1808-1874) e Tiberghien (1819-1901), teve ampla repercussão na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, em São Paulo. Os principais representantes dessa tendência foram Galvão Bueno (1834-1883) e João Theodoro Xavier (1820-1878), cuja obra *Teoria transcendental do direito* (1876), segundo Reale, "compendia os princípios fundamentais do racionalismo harmônico de Krause, com freqüentes referências à doutrina de Kant". João Theodoro tentou superar o individualismo da concepção kantiana do direito, numa visão que desse lugar essencial ao papel social do mesmo, sendo assim um dos precursores do chamado "direito social", ou "direito trabalhista" no Brasil.

Uma corrente de filosofia política bastante cultuada durante o Império foi o denominado liberalismo doutrinário. O pensamento de autores como François Guizot (1787-1874), Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), Royer-Collard (1763-1843), etc., exerceu bastante influência na consolidação do sistema representativo. Os pensadores brasileiros que mais diretamente receberam essa influência foram Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai (1807-1866) e o publicista Pimenta Bueno (1803-1878). A visão liberal-conservadora legada pelos doutrinários sofreria, em terras brasileiras, uma análise crítica do ponto de vista do liberalismo democrático de Alexis de Tocqueville (1805-1859). Tavares Bastos (1839-1875) e José de Alencar (1829-1877) foram os pensadores que melhor realizaram essa revisão crítica, que serviu de bandeira ao Partido Liberal, notadamente ao longo das décadas de 1860 e 1870 [cf. Vélez, 1997a e 1997b].

Como reação ao pensamento liberal, o tradicionalismo teve bastante divulgação ao longo do século passado. Podemos citar, como representantes importantes dessa tendência, dom Romualdo Seixas (1787-1860), que foi arcebispo de Salvador-Bahia e recebeu do Imperador o título de Marquês de Santa Cruz, e José Soriano de Souza (1833-1895). Apesar de terem recebido a influência dos tradicionalistas franceses Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840), os brasileiros mostraram-se muito mais tolerantes do que aqueles e do que os

portugueses. Ubiratan Macedo [1981: 19] sintetizou assim o núcleo da filosofia tradicionalista brasileira: "Pode-se afirmar que os tradicionalistas brasileiros no século XIX tinham consciência clara de um conjunto de teses filosóficas, religiosas e de caráter social, ao redor das quais desenvolveram ensaios de certa magnitude. Tais teses consistiam no menosprezo pelo racionalismo e o liberalismo; na defesa da monarquia legítima; no empenho em prol da união da Igreja e do Estado e em prol da proscricção do matrimônio civil; na luta em defesa da liberdade de imprensa e de pensamento, em nome do direito à verdade. Passando ao nível político (...) e excetuando a preferência pela monarquia, não se observa maior claridade nas opções. A monarquia constitucional vigente era francamente tolerada, assim como o regalismo (...).E quanto a ter uma atenção política estruturada, como pretendia Soriano de Souza, esta não chegou a ser considerada. O grupo, apesar de ativo, era francamente minoritário e nunca teve maior proximidade com o poder".

2) A filosofia brasileira no século XX

As principais obras que têm estudado o desenvolvimento da filosofia brasileira ao longo do século XX, são: de Antônio Paim, História das idéias filosóficas no Brasil [1967], Problemática do culturalismo [1977] e O estudo do pensamento brasileiro [1979]; de João Cruz Costa, Contribuição à história das idéias no Brasil [1956]; de Fernando Arruda Campos, Tomismo e neo-tomismo no Brasil [1968]; de Luis Washington Vita, Panorama da filosofia no Brasil [1969b] e Filosofia contemporânea em São Paulo [1969a]; de Tarcísio Padilha (organizador), Filosofia e realidade brasileira 1976]; de Adolpho Crippa (organizador), As idéias filosóficas no Brasil: século XX [1978b]; de Stanislavs Ladusans, Rumos da filosofia atual no Brasil [1976]; de dom Odilão Moura, Idéias católicas no Brasil: direções do pensamento católico no Brasil no século XX [1978]; de Antônio Carlos Villaça, O pensamento católico no Brasil [1975]; de Aquiles Côrtes Guimarães, O tema da consciência na filosofia brasileira [1982]; de Tarcísio Padilha (organizador), Anais da VII Semana Internacional de Filosofia [1993]; de Roque Spencer Maciel de Barros, Estudos brasileiros [1997] e de José Maurício de Carvalho, Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira [1998]. No terreno dos estudos bibliográficos devem ser destacados os de Antônio Paim, intitulados: Bibliografia filosófica brasileira: período 1931-1980 [1987] e Bibliografia filosófica brasileira: período contemporâneo, 1981-1985 [1988]. É importante lembrar também a obra de Geraldo Pinheiro Machado (1918-1985) 1000 títulos de autores brasileiros de filosofia [1983].

A partir da queda do Império e da instauração da República em 1889, a preocupação com a busca de uma sociedade racional tornou-se meta prioritária da elite intelectual brasileira. O século XX começa sob a inspiração positivista, que deu ensejo às quatro correntes mencionadas anteriormente.

A vertente castilhista, consolidada, como já foi frisado, na Constituição política do Estado do Rio Grande do Sul, elaborada e promulgada por Castilhos em 1891, deu lugar à prática da "ditadura científica" no

mencionado Estado. As figuras de maior relevo do castilhismo não foram teóricos do positivismo, mas espíritos práticos que legislaram e que modelaram uma forma autoritária de governo. Consolidado o castilhismo no Rio Grande do Sul, a partir de 1930 converteu-se na doutrina predominante do autoritarismo republicano brasileiro.

Duas gerações podemos identificar no castilhismo: a primeira, correspondente ao surgimento e consolidação dessa tendência no Estado do Rio Grande do Sul, no período compreendido entre 1891 e 1930 e que teve, além de Castilhos, os seguintes representantes: Borges de Medeiros (1864-1961), José Gomes Pinheiro Machado (1851-1915) e Getúlio Vargas (1883-1954). A segunda geração castilhista foi integrada pela elite sul-riograndense que acompanhou Getúlio Vargas na tomada do poder em 1930 e a sua influência projetou-se diretamente no cenário nacional durante o longo período getuliano até 1945, voltando a exercer alguma influência durante o segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954). Os representantes mais destacados desta segunda geração foram Lindolfo Collor (1891-1942), João Neves da Fontoura (1889-1963), Firmino Paim Filho (1884-1971), João Batista Luzardo (1892-1982), Joaquim Maurício Cardoso (1888-1938) e outros.

Os dois traços doutrinários centrais do castilhismo [cf. Vélez, 1980] são a idéia da tutela do Estado sobre os cidadãos e a concentração de poderes no Executivo. Como doutrina regeneradora, o castilhismo revelou-se mais autoritário do que a própria ditadura científica comteana. Enquanto o filósofo de Montpellier considerava que da educação positiva dos vários agentes sociais emergiria a ordem social e política, os castilhistas, como já foi dito, inverteram a equação: primeiro deveria se consolidar um Estado mais forte do que a sociedade (mediante os expedientes do partido único e do terror policial que destruísse qualquer oposição) a fim de que, numa segunda etapa, o Estado educasse compulsoriamente os cidadãos. Como pode-se observar, este modelo incorporou muitos elementos do totalitarismo rousseauiano, particularmente a idéia de que ordem significa aniquilação de qualquer dissenso.

Em que pese o fato de os castilhistas da segunda geração (na qual se destacava a figura de Lindolfo Collor) terem elaborado uma plataforma modernizadora de governo que deitou os alicerces para a industrialização do Brasil, a sua proposta ensejou um modelo tecnocrático apto para funcionar unicamente num contexto autoritário. Essa tendência fez com que o longo regime de Vargas terminasse evoluindo até uma ditadura uni-pessoal, com alguns elementos emprestados do corporativismo fascista: o chamado Estado Novo (1937-1945).

Os positivistas ilustrados (cujos nomes já foram mencionados no item anterior) foram caracterizados assim por Antônio Paim [1967]: "(...) sendo partidários de Augusto Comte, no que se refere à possibilidade da organização racional da sociedade, preferiam os procedimentos da democracia liberal, ao contrário do totalitarismo castilhista". Especial menção deve ser feita a Ivan Lins, cuja obra principal *História do positivismo no Brasil* [1964] tornou-se um dos clássicos para o estudo deste tema, justamente por fazer um balanço objetivo e desapaixonado da con-

tribuição das várias manifestações do comtismo na cultura brasileira.

A vertente militar do positivismo teve um importante representante neste século: o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1956), quem foi o principal discípulo do ideólogo do positivismo no meio militar, Benjamin Constant Botelho de Magalhães. Inspirado no ideal positivista de incorporação do proletariado à sociedade, Rondon sempre insistiu na assimilação do índio à cultura ocidental, respeitando as populações silvícolas nas suas propriedades, nas suas pessoas e nas suas instituições políticas, sociais e religiosas. Essa atitude permitiu-lhe realizar importante trabalho de penetração nos longínquos confins da Amazônia e do Mato Grosso. Convém salientar que houve, no meio militar, um grupo de oficiais que seguiram o positivismo castilhisto, entre os quais cabe mencionar o general Pedro Aurélio de Góis Monteiro (1889-1956), quem teve papel destacado durante os dois governos de Getúlio Vargas.

Nas primeiras décadas do presente século a crítica ao positivismo foi realizada por Otto de Alencar (1874-1912) e Amoroso Costa (1885-1928), ambos professores da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e precursores da corrente neo-positivista. A crítica era simples: o comtismo não corresponde a uma autêntica filosofia da ciência devido à sua índole dogmática, sendo necessária uma abertura à evolução do conhecimento científico nas suas várias manifestações, especialmente no tocante à física-matemática. A finalidade essencial da filosofia seria a formulação de uma teoria do conhecimento que buscasse fundamentar uma linguagem elaborada com o máximo rigor e que se inspirasse na matemática. Os esforços de Otto de Alencar e Amoroso Costa conduziram à criação da Academia Brasileira de Ciências em 1916, que representou um espaço aberto ao pensamento científico, livre por completo do dogmatismo comteano.

Na atualidade, dois pensadores representam a tendência neo-positivista: Pontes de Miranda (1892-1979) e Leônidas Hegenberg (nasc. 1925). O primeiro caracteriza-se por ter aplicado os princípios fundamentais dessa corrente à ciência do direito, mas sem se restringir a ela, colocando-a num contexto mais amplo em que medita sobre a criação humana como um todo. O segundo é considerado por Antônio Paim como "o principal artífice do processo contemporâneo de superação do conceito oitocentista de ciência e do triunfo sobre o positivismo comteano por parte dos cultores das ciências exatas, interessados na correspondente problemática filosófica.

*

A mais fecunda corrente de pensamento filosófico, ao longo do presente século, é a culturalista.

Tal corrente identifica-se como herdeira do neo-kantismo e da tradição surgida a partir da crítica ao positivismo, desenvolvida pela "Escola do Recife", especialmente por Tobias Barreto. Os principais representantes do culturalismo brasileiro são Luís Washington Vita (1921-1968), Miguel Reale, Djacir Menezes (1907-1996), Antônio Paim, Paulo Mercadante (nasc. 1923) e Nelson Saldanha (nasc. 1931).

As teses fundamentais sustentadas pelos culturalistas poderiam ser sintetizadas da seguinte forma, segundo Antônio Paim [1977]: a) A filosofia implica multiplicidade de perspectivas, sendo que no interior destas existe a possibilidade de que surjam pontos de vista diversos. A escolha de uma perspectiva determinada não obedece a critérios uniformes. b) A ciência é a única forma de conhecimento capaz de efetivar um discurso com validade universal, mas para isso são estabelecidos objetos limitados, evita-se a busca da totalidade e elimina-se o valor. c) As ciências humanas experimentaram um processo de aproximação às ciências naturais, mas por outro lado observa-se uma subordinação de todas elas a esquemas filosóficos. d) Contudo, a elucidação acerca das relações entre ciência e filosofia, não chega a constituir objetivo primordial da corrente culturalista, que centra a atenção, melhor, numa meditação de tipo ontológico. e) O ser do homem constitui o objeto próprio dos pensadores culturalistas, que atendem sobretudo para o agir ou para as criações humanas. f) A criação humana, ou seja, a cultura, é entendida como "conjunto de bens objetivados pelo espírito humano na realização de seus fins específicos". g) É necessário atender, no terreno da cultura, ao âmbito da pura idealidade, que possui um desenvolvimento autônomo, apesar de ser influenciado pelo conjunto da atividade cultural. h) A autonomia da variável espiritual, no processo cultural, torna-se visível através da capacidade humana de refletir filosoficamente acerca dos problemas. i) Os problemas filosóficos são constituídos por questões controvertidas no seio da tradição cultural, desde o ponto de vista do sentido do ser e do agir humanos. j) Apesar de enfatizar a autonomia e a criatividade do espírito, os culturalistas não deixam de reconhecer que a atividade humana é orientada pelo interesse e pela necessidade. k) Contudo, interesse e necessidade humanos são subjetivos, apesar de que na sua concreção se referam a um determinado contexto histórico e cultural. l) Os ideais convertem-se em forças propulsoras da cultura humana, quando amadurecidos pelos valores morais. m) O curso histórico tomado na sua totalidade está longe de ser um processo racional, constituindo, melhor, a esfera da violência e da força. n) A filosofia política constitui uma espécie de tensa mediação entre as esferas da racionalidade e da violência. Esta forma de reflexão filosófica alimenta-se de determinada concepção de pessoa humana, situada no seu contexto histórico e aberta à problemática da moralidade.

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) é o mais importante pensador de tendência espiritualista no Brasil.

Discípulo da "Escola do Recife", combateu o positivismo não a partir do neo-kantismo, como Tobias Barreto, mas a partir do espiritualismo, que estava em ascensão na Europa graças à meditação de Henri Bergson (1859-1941). A influência de Farias Brito se fez sentir no pensamento do seu mais importante discípulo, Jackson de Figueiredo (1891-1928) quem, apesar de não ter formulado uma rigorosa proposta filosófica como seu mestre, teve o mérito de elaborar uma doutrina conservadora centrada nas idéias de ordem e de autoridade, que serviu de base teórica aos católicos para assimilar as instituições republicanas e estabelecer um diálogo fecundo com outras concepções políticas, superando destarte

o dogmatismo ultramontano, no qual a Igreja Católica tinha ancorado desde a proclamação da República em 1889.

O mais destacado representante desta última posição foi o padre Leonel Franca (1896-1948), da Companhia de Jesus, quem partiu do ponto de vista de defesa intransigente do catolicismo para uma classificação apologética dos filósofos. Outros pensadores de inspiração católica têm desenvolvido perspectivas mais abertas. Dentre os que receberam a influência de Jacques Maritain (1882-1973) cabe mencionar a Alceu Amoroso Lima (pseudônimo Tristão de Athayde) (1893-1983) e Leonardo van Acker (1896-1986). Amoroso Lima sistematizou na sua obra os princípios do que ele denominou de "humanismo cristão", contraposto ao marxismo e ao existencialismo. Alicerçado nessa concepção, formulou críticas a filósofos contemporâneos e lutou no Brasil pela defesa dos direitos humanos. Van Acker, belga de nascimento, adotou um ponto de vista neo-tomista para avaliar as filosofias contemporâneas e formulou uma concepção moderna do que seria o papel dessa corrente de pensamento no mundo de hoje, no sentido de que deveria se abrir à análise, sem preconceitos, de todas as tendências. Continuador desta esclarecida opção é hoje monsenhor Urbano Zilles (nasc. 1937).

Outros pensadores de inspiração católica são:

Tarcísio Meireles Padilha (nasc. 1928) quem, inspirado na meditação de Louis Lavelle (1883-1951), formula uma "filosofia da esperança"; Geraldo Pinheiro Machado quem se destacou como historiador das idéias filosóficas no Brasil; Ubiratan Macedo (nasc. 1937) e Gilberto de Mello Kujawski (nasc. 1925), os quais elaboraram a sua obra inspirando-se no pensador espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955); Fernando Arruda Campos, reconhecido estudioso do neo-tomismo brasileiro e o padre Stanislavs Ladusans (1912-1993), da Companhia de Jesus, autor da obra, já citada, Rumos da filosofia atual no Brasil.

Tentando dar uma resposta concreta ao problema da pobreza e das desigualdades sociais que afetam ao Brasil, alguns pensadores de formação cristã têm desenvolvido, ao longo das últimas décadas, o que poderia ser denominado de projeto imanentista de libertação, que acolhe elementos conceituais provindos das teologias católica e protestante, bem como do hegelianismo, dos messianismos políticos rousseauiano e saint-simoniano, do personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950) e do marxismo. As principais contribuições neste terreno pertencem ao padre jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz (nasc. 1921), inspirador do movimento chamado Ação Popular (que posteriormente converter-se-ia na Ação Popular Marxista-Leninista); a Hugo Assmann, destacado professor universitário; ao padre Leonardo Boff, autor de numerosa bibliografia nos terrenos teológico, político, filosófico e ecológico; e ao pedagogo Paulo Freire.

É importante destacar que, ao longo da última década, têm aparecido estudos que analisam a problemática da pobreza de outros ângulos, como por exemplo a partir da perspectiva liberal. A mais significativa contribuição nesse sentido é a obra de José Osvaldo de Meira Penna (nasc. 1917), intitulada Opção preferencial pela riqueza [Penna,

1991]. No terreno do pensamento tradicionalista sobressaem: José Pedro Galvão de Souza (1912-1993), quem profundizou na análise da teoria da representação (fato que o aproxima curiosamente do liberalismo lockeano); Alexandre Correia (1890-1984), quem realizou a tradução íntegra ao português da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino (1225-1274) e Gustavo Corção (1896-1978).

Os pensadores de inspiração marxista têm desenvolvido no Brasil amplo trabalho de análise, abordando especialmente os aspectos sócio-econômicos. Destaca-se nesse terreno Caio Prado Júnior (1907-1990), para quem seria infantil a pretensão comteana, adotada pela maior parte dos marxistas brasileiros, de enquadrar a explicação científica acerca da evolução social nos estreitos parâmetros de leis gerais e eternas. "Tal prefixação de etapas", escreve Prado Júnior [1966: 23], "através das quais evoluem ou devem evoluir as sociedades humanas, faz rir". Apesar da advertência crítica deste autor, a tendência que veio a prevalecer no chamado "marxismo acadêmico" brasileiro, foi a comteana ou cientificista. Os principais representantes desta vertente (que possui como preocupação fundamental a implantação da sociedade racional, em bases marxistas), foram Leônidas de Rezend (1899-1950), Hermes Lima (1902-1978), Edgardo de Castro Rebelo (1884-1970), João Cruz Costa (1904-1978), Alvaro Vieira Pinto (nasc. 1909) e Roland Corbisier (nasc. 1914).

Vale a pena destacar os nomes de alguns autores de inspiração marxista, desvinculados da opção comteana: Luiz Pinto Ferreira (nasc. 1918) e Gláucio Veiga (nasc. 1923), os quais fazem uma avaliação da problemática herdada da "Escola do Recife", notadamente no terreno do direito. Recentemente Leandro Konder (nasc. 1936) tem desenvolvido uma crítica sistemática à opção comteana seguida pelo marxismo brasileiro. Se apoiando em bases que remontam a Hegel (1770-1831) e a Marx (1818-1883), este autor atribui a "derrota da dialética", sofrida pelo marxismo brasileiro, à versão positivista já anotada [Konder, 1988]. Leandro Konder situa-se, assim, nos dias atuais, como o continuador da atitude crítica anteriormente sustentada por Caio Prado Júnior.

No que tange à fenomenologia, a trajetória do pensamento brasileiro é bastante rica.

Ao longo das décadas de cinquenta e sessenta, a filosofia de Edmund Husserl (1859-1938) foi divulgada por Evaldo Pauli (nasc. 1924) e Luís Washington Vita. Interpretações da obra husserliana projetada sobre a meditação brasileira foram realizadas por Miguel Reale no seu livro *Experiência e cultura* [1977], por Antônio Luiz Machado Neto (1930-1977) na sua obra *Para uma eidética sociológica* [1977] e pelo já mencionado pensador católico Leonardo van Acker, no seu livro *A filosofia contemporânea* [1981].

Especial contribuição, no terreno dos estudos fenomenológicos, tem sido dada por Creusa Capalbo (nasc. 1934), para quem a meditação husserliana, longe de constituir um sistema, é mais um método que não se pode reduzir a uma teoria intuitiva do conhecimento, mas que se desenvolve no seio de uma hermenêutica e de uma dialética. Sobressaem ainda no terreno dos estudos fenomenológicos, Aquilles Côrtes Guima-

rães, quem aplica a perspectiva husserliana à historiografia da filosofia brasileira e Beneval de Oliveira (1916-1986), quem realiza um balanço da evolução desta corrente na sua obra *A fenomenologia no Brasil* [1983]. Alguns estudiosos utilizam fenomenologia como método de pesquisa no terreno das epistemologias regionais. Tal é o caso, por exemplo, de Nilton Campos (1898-1963), Isaias Paim e João Alberto Leivas Job.

A filosofia existencialista,

no sentir de Antônio Paim [1967], teve dois momentos no período contemporâneo. O primeiro corresponde à entrada das idéias de Jean-Paul Sartre (1905-1982) no panorama cultural brasileiro, imediatamente depois da Segunda Guerra Mundial. O segundo corresponde à influência deixada pelo pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), a partir da década de sessenta.

As idéias de Sartre foram divulgadas inicialmente por Roland Corbisier e Alvaro Vieira Pinto. A influência do filósofo francês no meio brasileiro consolidou-se com a série de conferências que Sartre pronunciou no Rio de Janeiro em 1961. A entrada do existencialismo sartreano produziu uma forte reação dos pensadores católicos, que passaram a criticar especialmente o ateísmo do pensador francês. O autor que mais definitivamente sofreu a influência de Sartre foi Otávio de Mello Alvarenga [cf. Mourão, 1986]. À luz do existencialismo sartreano foram discutidas questões sociais relativas ao desenvolvimento, ao colonialismo e outras, no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB).

Pelo fato de se ajustar melhor à tradição espiritualista brasileira, a filosofia heideggeriana contou com mais seguidores. Dentre os pensadores que sofreram a influência de Heidegger podem ser mencionados os nomes de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Emmanuel Carneiro Leão, Gerd Bornheim (nasc. 1929), Ernildo Stein, Wilson Chagas (nasc. 1921), Eduardo Portella e Benedito Nunes.

No seio dos existencialistas brasileiros mencionados, deve ser destacada a figura de Vicente Ferreira da Silva, cujas Obras completas [1964] abrem um caminho profundamente rico e original, que une a problemática existencialista à melhor tradição do espiritualismo de origem portuguesa. Referindo-se à peculiaríssima contribuição de Ferreira da Silva, Miguel Reale [in: Silva, 1964: I, 13] afirmou: "A sua preocupação pelas origens e pelo valor do infra-estrutural, já na raiz da personalidade (...), já no evoluir das idéias, como revela a sua nota sobre Heráclito ou o estudo sobre a origem religiosa da cultura, tem, efetivamente, o alcance de uma historicidade transcendente, de um regresso às origens, para dar início a um ciclo diverso da história, diferente deste em que o homem estaria divorciado da natureza e das fontes do divino; para um retorno, em suma, ao ponto original onde emergem todas as possibilidades naturais espontâneas, liberadas das crostas opacas do experimentalismo tecnológico, bem como das objetivações extrínsecas platônico-cristãs".

Adolpho Crippa (nasc. 1929) desenvolveu a vertente espiritualista trabalhada por Ferreira da Silva, aprofundando no tema do mito como gerador da cultura. Uma perspectiva de análise semelhante foi desenvol-

vida pelo filósofo português Eudoro de Sousa (1911-1989), quem criou na Universidade de Brasília o Centro de Estudos Clássicos.

Vale a pena mencionar os nomes de alguns autores não filiados a correntes determinadas e que se têm caracterizado pela sua ativa participação no debate filosófico, se aproximando, em alguns aspectos, da corrente culturalista. Tal é o caso, por exemplo, de Vamireh Chacon (nasc. 1934), Renato Cirell Czerna (nasc. 1922), Silvio de Macedo (nasc. 1920), Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. 1927) Evaristo de Moraes Filho (nasc. 1914), Alcântara Nogueira (nasc. 1918), Jessy Santos (nasc. 1901) e Tércio Sampaio Ferraz (nasc. 1941). O mais importante representante do espiritualismo no momento atual é João de Scantimburgo (nasc. 1915), quem se inspira no pensamento de Maurice Blondel (1861-1949).

A cultura filosófica brasileira no século XX tem sido canalizada por um número crescente de pensadores, em direção a um estudo sistemático dos principais autores e correntes, a partir de determinadas instituições não universitárias. As mais destacadas entidades são: o Centro dom Vital (criado em 1922, no Rio de Janeiro, por Jackson de Figueiredo); o Instituto Brasileiro de Filosofia (criado em 1949, em São Paulo, por Miguel Reale); a Sociedade Brasileira de Cultura Convívio (criada em 1962 em São Paulo, por Adolpho Crippa); o Conjunto de Pesquisa Filosófica (organizado em 1967 em São Paulo pelo padre Stanislavs Ladusans); a Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos (com sede no Rio de Janeiro e presidida desde 1973 por Tarcísio Padilha); o Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (organizado em Salvador-Bahia em 1983 por Antônio Paim e que possui, hoje, o mais importante acervo na área do pensamento brasileiro); a sociedade Tocqueville (criada no Rio de Janeiro, em 1986, por José Osvaldo de Meira Penna e um grupo de intelectuais liberais); o Centro de Estudos Luso-Brasileiros (criado em 1986, no Rio de Janeiro, por Anna Maria Moog Rodrigues, Italo Joia e Gisela Bandeira Pereira); o Instituto de Humanidades (com sede em Londrina, Paraná, e criado em 1987 por Leonardo Prota, Antônio Paim e Ricardo Vélez Rodríguez); a Academia Brasileira de Filosofia (criada em 1989 no Rio de Janeiro por iniciativa de Jorge Jaime, e presidida atualmente por João Ricardo Moderno); o Centro de Estudos Filosóficos de Londrina (criado em 1988 por Leonardo Prota); o Centro de Estudos Filosóficos de Juiz de Fora (criado em 1991 pelos ex-alunos do Curso de Mestrado em Pensamento Brasileiro da Universidade Federal local), etc.

Nas últimas décadas também têm surgido em várias universidades programas de pós-graduação orientados ao estudo da história das idéias filosóficas no Brasil. As principais iniciativas têm sido tomadas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pela Universidade Gama Filho (do Rio de Janeiro), pela Universidade Estadual de Londrina e pela Universidade Federal de Juiz de Fora. De outro lado, em aproximadamente 25 universidades é ensinada regularmente a disciplina "filosofia brasileira". Esse crescente interesse pelo estudo do pensamento brasileiro levou o Centro de Estudos Filosóficos de Londrina a realizar a cada dois anos (a partir de 1989) os Encontros Nacionais de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira.

No terreno documental, sobressai a iniciativa do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro de Salvador-Bahia, que sob a orientação de Antônio Paim publica, desde 1983, bibliografias e estudos críticos acerca de pensadores e publicações periódicas. A nível internacional, é digno de menção o Anuario del Pensamiento Ibero e Iberoamericano, que a Universidade da Geórgia, nos Estados Unidos, publica desde 1989 sob a direção de José Luis Gómez-Martínez, com uma seção dedicada ao estudo do pensamento brasileiro. Esta publicação constitui, na atualidade, o mais completo instrumento bibliográfico no seu gênero, a nível mundial, somente comparável ao Handbook of Latin-American Studies, que é publicado, sob a coordenação de Juan Carlos Torchia Estrada, pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos.

Por último, cabe mencionar o importante trabalho de difusão da filosofia brasileira que Luiz Antônio Barreto realiza em Aracajú (Sergipe), a partir da Fundação Augusto Franco. As suas duas mais recentes contribuições são a edição das Obras Completas de Tobias Barreto [1991] e a promoção anual, a partir de 1989, dos Colóquios Luso-Brasileiros de Filosofia, que são realizados alternadamente em Portugal e no Brasil, com a colaboração do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, com sede em Lisboa, (sob a presidência de José Esteves Pereira). O fruto mais importante da cooperação luso-brasileira é a Enciclopédia Lógos, que desde 1989 publica em Lisboa a Editorial Verbo, sob a direção de Francisco da Gama Caeiro (1928-1993), Antônio Paim e outros, com o patrocínio da Universidade Católica Portuguesa.

A presença da filosofia francesa é, destarte, marcante em momentos significativos do pensamento brasileiro.

ir : Home ou Filosofia: Geral - Introdução - Origem - Antiga - Medieval - Cristã - Moderna - Contemporânea - Paidéia - Frankfurt - Os Sofistas - Introdução- Estética - Lógica - Metafísica - Círculo de Viena - Filosofia no Ensino Médio

*

Tobias Barreto

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Tobias Barreto de Meneses (Vila de Campos do Rio Real, 7 de junho de 1839 — Recife, 26 de junho de 1889) foi um filósofo, poeta, crítico e jurista brasileiro e fervoroso integrante da Escola do Recife (movimento filosófico de grande força calcado no monismo e evolucionismo europeu). Foi o fundador do condoreirismo brasileiro e patrono da cadeira nº 38 da Academia Brasileira de Letras.

Em 1882, Barreto foi selecionado, por meio de concurso público, para uma cátedra na Faculdade de Direito do Recife. Hoje, em sua homenagem, a Faculdade de Direito do Recife é carinhosamente chamada de "A Casa de Tobias".

Germanismo

Inicialmente influenciado pelo espiritualismo francês, passa para o naturalismo de Haeckel e Noiré em 1869 com o artigo *Sobre a religião natural de Jules Simon*. Em 1870, Tobias Barreto, passa a defender o germanismo contra o predomínio da cultura francesa no Brasil. Nesta época começa, autodidaticamente, a estudar a língua alemã e alguns de seus autores tomando como objetivo reformar as idéias filosóficas, políticas e literárias influenciado pelos alemães.

Fundou na cidade de Escada, próxima ao Recife, onde morou por 10 anos, o periódico *Deutscher Kämpfer* (em português, *Lutador Alemão*) que teve pouca repercussão e existência curta.

Tobias Barreto escreveu ainda *Estudos Alemães*, importante trabalho para a difusão de suas idéias germanistas, mas que foi duramente criticado por se tratar apenas, segundo alguns, da paráfrase de autores alemães.

Ele também iniciou o movimento condoreirismo hugoano na poesia brasileira.

*

Raimundo de Farias Brito

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Farias Brito (1862-1917), escritor e filósofo brasileiro.

Raimundo de Farias Brito (São Benedito-CE, Brasil, 24 de julho de 1862 — Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1917) foi um escritor e filósofo brasileiro, sendo considerado como um dos maiores nomes do pensamento filosófico do país e autor de uma das mais completas obras filosóficas produzidas originalmente no Brasil, onde identificou os planos do conhecimento e do ser, voltando dogmaticamente à metafísica tradicional, de caráter espiritualista.

Filho de Marcolino José de Brito e Eugênia Alves de Farias, fez seus primeiros estudos na cidade de Sobral, todavia, devido à seca, teve de mudar-se com a família para Fortaleza, onde completou o curso secundário no Liceu Cearense. Formou-se em direito na Faculdade de Direito do Recife, onde foi aluno de Tobias Barreto, obtendo o título de Bacharel em 1884.

Atuou como promotor e, por duas vezes, como secretário no governo do estado do Ceará. Mais tarde transferiu-se para o estado do Pará, onde lecionou na Faculdade de Direito de Belém do Pará (1902-1909) e trabalhou como advogado e promotor. Tido como autor de prestígio, mudou-se para o Rio de Janeiro (1909) e venceu o concurso para a cátedra de lógica do Colégio Pedro II, cargo no qual exerceu pelo resto da vida. É patrono da cadeira número 31 (trinta e um) da Academia Cearense de Letras.

Filosofia

Muito religioso, em suas primeiras obras criticou a filosofia da época, a seu ver dissolvente, propondo-se a combater o materialismo, a teoria da evolução e o relativismo, pregando um Deus como um princípio que explica a natureza e serve de base ao mecanismo da ordem moral na sociedade. Nas obras seguintes evoluiu para um espiritualismo mais pronunciado, abandonando o naturalismo inicial.

O pensamento do filósofo poderia ser resumido nas seguintes palavras:

Há pois a luz, há a natureza e há a consciência.

A natureza é Deus representado, a luz é Deus em sua essência e a consciência é Deus percebido.

A obra filosófica de Farias Brito compõe-se de duas trilogias:

- *Finalidade do mundo*

A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito (1895)

A Filosofia Moderna (1899)

Evolução e Relatividade (1905)

• ***Ensaio sobre a Filosofia do Espírito***

A Verdade como Regra das Ações (1905)

A Base Física do Espírito (1912)

O Mundo Interior (1914)

Curiosidades

• Para homenageá-lo, a cidade cearense de Quixerá passou a ser denominada Farias Brito [1].

• Na capital cearense, há a rede de ensino particular Farias Brito [2], denominação que é igualmente um tributo ao filósofo, que atua no ramo dos ensinos fundamental, médio e superior, mas tendo o seu foco na preparação para vestibulares.

*

Biografia de Raimundo de Farias Brito

O Pensamento Transcedente de Raimundo de Farias Brito

Luís Gustavo S. Esteves

Aproveitando-me mais uma vez do espaço cedido pelo amigo Marcos Cappella, fundador desta revista, venho com a intenção de suscitar um dos maiores expoentes da filosofia brasileira, Raimundo de Faria Brito. Poderíamos até, sem reservas, considerá-lo um dos maiores pensadores do mundo em sua época, dada a riqueza e profundidade de idéias reveladas em suas obras.

Raimundo de Farias Brito, escritor e filósofo brasileiro, nasceu em São Benedito, Estado do Ceará, em 1862; entre várias de suas obras destacamos "A Filosofia Como Atividade Permanente do Espírito Humano" e "Finalidade do Mundo", onde notamos acentuado esforço pela busca da verdade.

Como se nasce com o poder para as artes, para a medicina ou matemática, Farias Brito nasceu com o pendor para a filosofia, cultivando essa inclinação apesar do meio adverso, onde poderíamos dizer, sem exagero, que sua voz clamava no deserto, dado a escassez de leitores de assuntos filosóficos em sua época.

A Filosofia, segundo o autor, é um trabalho perene que o espírito assume no sentido de ver, com progressiva clareza, o mundo com totalidade dentro da qual a consciência desenvolve sua atividade. Consciência e espírito se identificam em Farias Brito. Trazer à luz aquilo que está encoberto e se apresenta ao homem como enigma é a missão essencial da Filosofia, por isso mesmo, trata-se de uma atividade permanente e aberta ao infinito. Jamais esclareceremos toda a realidade, mas é nosso dever buscar essa clareza.

O direcionamento principal que o autor dá aos seus estudos é, sem dúvida, no campo da consciência; onde consiste em se entender, através do método de introspecção, o composto humano e o seu lugar no conjunto da natureza e da existência cósmica.

Partimos, pois, para uma breve síntese de seu pensamento, onde escolhemos duas atividades principais, "O Homem e o Mundo" e a "Finalidade do Mundo", atividades estas que, segundo Farias Brito, revelam a busca de um estado maior da consciência humana.

"O HOMEM E O MUNDO"

Colocado no mundo, sem saber de onde vem, nem para onde vai, o homem conhece o peso da existência principalmente por essas duas necessidades em torno das quais se reúnem todas as outras: a necessidade de alimentar-se que se faz sentir por intermédio da fome, e a necessidade de aprender, menos ativa, porém mais elevada, resultante das funções intelectuais. Assim pode-se admitir duas vidas distintas na existência humana: a vida do corpo que é sua face externa e a vida do espírito que é sua face interna subjetiva.

A reconstrução do corpo se opera por meio da nutrição; a do espírito por meio do conhecimento, de modo que o trabalho que garante o desenvolvimento material e o estudo que garante o desenvolvimento da vida do espírito, são as condições de todo o progresso.

Ora, o conhecimento adquire-se mediante esforços contínuos. A humanidade encontra dificuldades enormes em sua marcha ascendente e é só depois de mil tentativas inúteis e não rara vez com grandes sacrifícios que vai conseguindo aumentar o tesouro de seus conhecimentos; e ainda assim a verdade que lhe serve de guia, acha-se ordinariamente cercada de uma infinidade de erros.

Daí lutas contínuas, por tal modo que a história, pelo menos no que tem relação com o movimento intelectual, não é mais que a história das lutas constantes da verdade contra a superstição e o erro. Resulta-se, portanto, o visível mal estar geral refletido no estado de perturbação e ansiedade que se acham presentemente reduzidos todos os povos.

Mas, todavia, não pode o homem, em virtude desse fato, esmorecer e julgar que para si mesmo e o mundo não há salvação e que a humanidade caminha em direção a um fim caótico e sem volta; mas, ao contrário, o homem tem o direito e o dever de buscar uma solução para os embates da vida, percebendo que se veio ao mundo desconhecido de si, é causa disso somente do estado de ignorância em que se encontra.

"A FINALIDADE DO MUNDO"

A natureza tem o seu maior enigma no próprio homem, pois para o homem ela existe, como também é voltado para ele a sua própria finalidade; finalidade esta, que deve ser encontrada na indagação do significado real da imensidão que o cerca, como também, na interrogação dos segredos da consciência, de maneira que possa o homem, compreender a parte que está representando no mundo.

Pelo aspecto físico ou materialista, entendemos o mundo como ele nos representa fisicamente, o que compreende sua natureza externa, palpável, em cuja face abriga a humanidade e onde essa realiza sua luta pela sobrevivência. Já pelo aspecto subjetivo, que é o aspecto fundamental a ser estudado; compreende-se basicamente na função de trazer à luz da consciência, a finalidade mesma do mundo e da função ao qual o homem está predestinado a cumprir.

Entendemos, pois, que o destino do homem, como o destino do espírito em geral, é aperfeiçoar-se, e dar maior extensão possível às suas energias, e alcançar

em todas as manifestações de sua atividade, o mais alto grau de desenvolvimento; numa palavra é dominar; mas é preciso distinguir duas espécies de domínio: o domínio do homem sobre a natureza e o domínio do homem sobre si mesmo.

O primeiro alcança-se pelas ciências da matéria, o segundo, pela ciência do espírito. Logo, podemos seguramente conceber, à luz da razão, que a finalidade primordial do homem no mundo é conhecer, e que, por conseguinte, a finalidade do mundo que o abriga é existir para o conhecimento.

Para finalizar despeço-me com umas das principais meditações de Farias Brito:

"Há pois a luz, há a natureza e há a consciência. A natureza é Deus representado, a luz é Deus em sua essência e a consciência é Deus percebido".

*

FARIAS BRITO

Do livro: "A Educação Como Direito e Dever À Luz da Filosofia e do Direito Natural", págs. 68 a 70. José Fleurí Queiroz. Editora Mundo Jurídico. 1ª. edição, 2.003.

Farias Brito. A vida corporal de Farias Brito foi uma peregrinação contínua: partiu do pequeno povoado de São Benedito e parou na então capital da República. Também a sua especulação filosófica foi uma peregrinação contínua no campo do espírito em busca da verdade. Farias Brito será sempre na história da filosofia brasileira um grande espírito a caminho da verdade. Para ele, a filosofia é atividade permanente do espírito humano para chegar ao conhecimento da verdade, que deve tornar-se a regra das ações humanas. A filosofia, pois, tem o fim supremo de resolver o problema da vida, do sofrimento e da morte e proporcionar ao homem a verdade. *"A moral é o fim da filosofia"*, escreveu Farias Brito no seu primeiro livro - *A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*, pág. 35 e "o ideal que me impulsiona é a ordem moral", escreveu em *A Base Física do Espírito*, pág. 72. "Considerando a dolorosa contingência a que estão sujeitas todas as nossas condições existenciais, quanto há de ilusório em todas as nossas aspirações, a quanta desgraça estamos sujeitos todos nós que vivemos, condenados irremediavelmente à morte: considerando o nada de todas as grandezas humanas, quero indagar da significação real desta natureza imensa que nos cerca, quero indagar que relação tem a minha existência com a existência universal, quero, numa palavra, interrogar os segredos da consciência de modo a explicar a cada um a necessidade em que está de compreender o papel que representa no mundo. Tudo passa, tudo se aniquila. Pois bem: eu quero saber se do que passa e se aniquila alguma coisa fica, em virtude da qual se possa ter amor ao que já não existe ou deixará de existir; se do que passa e se aniquila alguma coisa fica que não há de passar nem aniquilar-se: quero estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates; quero ensinar aos que padecem como é que se pode esperar com serenidade o desenlace da morte; quero dirigir aos pequenos e humildes palavras de conforto; quero levantar contra os tiranos a espada da justiça; quero, em uma palavra, mostrar para todos que antes de tudo e acima de tudo existe a lei moral, e que é somente para quem se põe fora desta mesma lei que a vida termina" (*A Filosofia em Atividade*, págs. 21,22).

Examinando o pensamento moderno cético e materialista, nota Farias Brito uma grande confusão e desordem, devidas ao fato de que os filósofos materialistas destruíram o Deus sobrenatural e invisível, mas nada conceberam em condições de substituí-lo e servir de princípio de explicação para a existência universal.

Diante das conseqüências trágicas da filosofia da demolição e do desespero é preciso agir. O espírito novo da filosofia levanta-se contra essas aberrações “e um ideal novo anuncia as proximidades de sua entrada no mundo... a reação começa, e tudo, como por encanto, se transforma... Despertam energias ocultas que dormiam ignoradas no fundo da consciência. E como se a humanidade acordasse do pesadelo de uma longa noite de delírios e de trabalhos insanos... é com verdadeiro deslumbramento que contempla a luz que desponta no horizonte, anunciando a claridade do dia” (O Mundo Interior, pp. 43-44). “Uma reforma, pois, se faz necessária... mas isto é o que só deve e só pode ser feito em nome de um grande princípio, de uma grande idéia moral capaz de regenerar o mundo” (A Filosofia Moderna, p.46). Esse grande princípio só pode ser encontrado na filosofia, que, portanto, tem a missão de regenerar a sociedade.

A filosofia divide-se em duas fases, a *pré-científica* - que é o esforço do espírito humano elaborando o conhecimento, e se distingue da ciência que é conhecimento feito e organizado; e a *super-científica* - que é a interpretação da realidade pelas causas primeiras e corresponde à metafísica. A existência universal tem duas formas fundamentais: uma objetiva (a realidade exterior, a eterna fenomenalidade do mundo, conhecida pela observação exterior), outra subjetiva (o espírito representando interiormente a realidade objetiva, conhecida pela introspecção). A realidade suprema e única é “a coisa em si”, o espírito conhecendo a realidade externa. Donde o *pampsiquismo universal*. Para Farias Brito, o mundo é Deus pensado e emana da própria Divindade.

A *moral* é a norma de conduta estabelecida pela própria consciência humana, e a sua sanção consiste na condenação da própria consciência e na execração da consciência pública. O *direito* é a norma estabelecida pelo poder público e assegurada coativamente pela força. A *religião* é a moral organizada, isto é, a sociedade organizada pela razão. Julga que a anarquia social contemporânea só poderá ser superada mediante uma profunda renovação religiosa da sociedade. A religião da Humanidade que o positivismo pretendeu instaurar, só pode aumentar os males da sociedade, como é demonstrado pela “influência detestável que chegou a exercer sobre o nosso país”. É preciso, pois, renovar a fé. Mas a fé pregada por Cristo hoje em dia está morta (A Física do Espírito, pg.81), e, por isso, não se pode apelar para o que já não existe. “Todas as religiões atuais estão mortas... Há de ser criada uma religião nova sem o que não poderá ser mantida a civilização contemporânea que terá fatalmente de dissolver-se e morrer.” “Na elaboração do meu pensamento parto do seguinte fato: todas as religiões atuais estão mortas... eis uma verdade dolorosa, mas incontestável” (A Filosofia como Atividade... pp.121,122). Que é a religião segundo Farias Brito? “A meu ver, a religião pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão” (O Mundo Interior, pp.99-102). Lemos ainda em *A verdade como regra das ações*: “A filosofia se confunde com a religião. A religião, de fato, é a filosofia mesma, considerada em sua função prática... A religião é a filosofia mesma passando do mundo das abstrações para o mundo da realidade... é a filosofia deduzindo as leis da conduta... numa palavra: a religião é a moral organizada” (A Verdade Como Regra das Ações, p.10).

No entanto, a religião é a maior “e a mais grave preocupação do espírito humano. E agora, mais do que nunca, foi que a religião se tornou o mais formidável de todos os problemas e a questão das questões. E - coisa singular! - foi exatamente nesta época em que os sábios proclamaram a morte das religiões... que foi criada a ciência das religiões... O problema religioso só poderá ser resolvido pelo estabelecimento de uma religião nova que esteja em condições de satisfazer as aspirações atuais do espírito humano. Em todos os povos, como em todos os momentos da história, a religião foi e será sempre a mais alta manifestação da intelectualidade: a religião é o veículo espiritual da sociedade; é o espírito regulando as suas forças, organizando as suas energias, introduzindo a unidade na multiplicidade; numa palavra: a religião é o império da razão” (O Mundo Interior, p.115).

*

Herculano Pires

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

José Herculano Pires (Avaré, SP, 25 de setembro de 1914, — São Paulo, SP, 9 de março de 1979) foi um jornalista, filósofo, educador e escritor brasileiro.

Biografia

Destacou-se como um dos mais ativos continuadores do espiritismo no Brasil. Traduziu os escritos de Allan Kardec e escreveu tanto estudos filosóficos quanto obras literárias inspirados na doutrina espírita.

A maior característica do conjunto de suas obras é a luta por demonstrar a consistência do pensamento espírita e defender a valorização dos aspectos crítico e investigativo da proposta sistematizada por Kardec. Escreveu 81 livros.

Em seus ensaios nota-se a preocupação em combater interpretações e traduções deturpadas das obras de Kardec, inclusive aquelas que surgiram no seio do movimento espírita brasileiro ao longo do século XX.

Ele defendia o conceito de *pureza doutrinária*, segundo o qual era preciso preservar a doutrina de todo tipo de influência mística, esotérica ou meramente cultural religiosa.

Em monografias filosóficas, a exemplo de *Introdução à Filosofia Espírita*, Herculano Pires se propõe a esclarecer a contribuição do espiritismo para o desenvolvimento da Filosofia, em especial no tocante ao sentido da existência humana. Contrapõe-se frontalmente ao niilismo e ao existencialismo materialista.

A maioria das obras de autoria de Herculano Pires é atualmente publicada pela Editora Paidéia (da família de Herculano Pires), fundada pelo filósofo paulista na década de 1970 para publicar suas obras.

A sua tradução dos livros de Kardec tem sido editada por várias editoras, a exemplo da Livraria Allan Kardec Editora, da Editora Argentina e da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP).

Bibliografia

• RIZZINI, Jorge. *J. Herculano Pires, o apóstolo de Kardec*. São Paulo: Paideia, 2000. 282p. ISBN 0000035491

*

Leonel Franca

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Leonel Edgard da Silveira Franca (São Gabriel, 6 de janeiro de 1893 — Rio de Janeiro, 3 de setembro de 1948) foi um sacerdote católico e professor brasileiro.

Entrou para a Companhia de Jesus em 1908, ordenando-se sacerdote em 1923. Foi então para Roma, onde doutorou-se em teologia e filosofia na Universidade Gregoriana.

De volta ao Brasil, foi professor do Colégio Santo Inácio (Rio de Janeiro). Lecionou história da filosofia, psicologia experimental e química no Colégio Anchieta, em Nova Friburgo.

Foi membro do Conselho Nacional de Educação em 1931 e vice-reitor do Colégio Santo Inácio (Rio de Janeiro). Teve papel destacado na fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e foi, também, seu primeiro reitor. Em 1947 recebeu o Prêmio Machado de Assis.

Algumas de suas obras são:

- *Noções de história da filosofia*, de 1918;
- *Apontamentos de química geral*, de 1919;
- *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, de 1922;
- *Pensamentos espirituais*, publicada postumamente em 1949.

Obtido em "http://pt.wikipedia.org/wiki/Leonel_Franca"

O Jesuíta Leonel Franca

Fundador e primeiro reitor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Padre Leonel Edgard da Silveira Franca S.J. nasceu em 06 de janeiro de 1893, em São Gabriel, Rio Grande do Sul, de família baiana. Homem de profunda influência cultural e religiosa no Brasil, Padre Leonel Franca dedicou cerca de seus últimos dez anos à fundação e consolidação da primeira universidade particular do país. Conferencista de cultura profunda e vasta, suas palestras representavam acontecimento intelectual de primeiro plano. Nessas ocasiões levava a auditórios lotados figuras ilustres como Epitácio Pessoa, Pandiá Calógeras, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto e Murilo Mendes.

Ingressou na Companhia de Jesus em 1908, depois de completados os estudos no Colégio Anchieta em Nova Friburgo, RJ. Já se manifestava então a insuficiência cardíaca que o acompanharia por toda a vida. Em 1910 iniciou o curso de letras, próprio da formação dos jesuítas e em 1912 seguiu para Roma onde cursou o triênio de Filosofia na Universidade Gregoriana. Voltou ao Rio em 1915 e iniciou o magistério no Colégio Santo Inácio. Seu primeiro livro, "Noções de História da Filosofia" surgiu como prolongamento das aulas que ministrava, texto que se tornaria um "best seller", sendo lido, citado e usado em cursos de Filosofia até os dias de hoje.

Em 1920 retornou a Roma para o curso de Teologia de quatro anos tendo sido ordenado Sacerdote em 1923, ano em que publicou uma obra de grande fôlego, também um "best seller", "A Igreja, a Reforma e a Civilização". No ano se-

guinte doutorou-se em Filosofia e Teologia e em novembro de 1925 completou, em Oya na Espanha, o último ano da formação jesuítica, a chamada "Terceira Provação".

De volta ao Brasil, Leonel Franca ensinou aos estudantes jesuítas no Colégio Anchieta, em Nova Friburgo, onde estudara anos antes. Transferiu-se definitivamente para o Rio de Janeiro em 1927, onde publicou suas obras mais importantes como "O Divórcio" e "A Psicologia da Fé" e foi nomeado para o Conselho Nacional de Educação, do qual foi um dos fundadores em 1931. De volta ao Brasil, Leonel Franca ensinou Filosofia durante um ano aos estudantes jesuítas, em Nova Friburgo. Transferiu-se definitivamente para o Rio de Janeiro em 1927, onde publicou várias obras importantes, entre as quais "A Psicologia da Fé", "O Divórcio", "O Problema de Deus" e, talvez a mais notável delas, "A Crise do Mundo Moderno". Em 1939 o Concílio Plenário dos Bispos do Brasil decidiu criar a Universidade Católica do Brasil, no Rio de Janeiro. Dom Sebastião Leme, Cardeal Arcebispo do Rio encarregou seu conselheiro, Pe. Franca, de incumbir-se desta missão. Em outubro de 1940 decreto Presidencial criava as "Faculdades Católicas", que começaram a funcionar no ano seguinte, tendo como seu Reitor o próprio Pe. Franca. Em 1945 as "Faculdades Católicas" passariam a ser Universidade e dois anos depois, Pontifícia, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio. Apesar da sua saúde extremamente debilitada, Pe. Franca continuou dirigindo a Universidade, dada sua liderança incontestada, provavelmente o mais ilustre Padre no país, tanto pela sua cultura, como pela santidade de vida, até sua morte a 03 de setembro de 1948.

*

Marilena Chaui

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Marilena Chaui durante palestra na Semana do Conhecimento UFMG

Marilena de Sousa Chaui (São Paulo, 4 de setembro de 1941) é uma historiadora de filosofia brasileira, uma das maiores intelectuais do país^[*carece de fontes?*] e respeitada por seus estudos à filosofia (em destaque a da Grécia antiga. Professora de Filosofia Política e História da Filosofia Moderna da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). É casada com o historiador Michael Hall.

Chaui é autora de vários livros, dentre os quais destacam-se: "*Repressão Sexual*", "*Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo*", "*Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*", "*Professoras na Cozinha*", "*Introdução à História da Filosofia*", "*Experiência do Pensamento*", "*Escritos Sobre a Universidade*", "*Filosofia: Volume Único*", "*Convite à Filosofia*", "O que é Ideologia", "*Política em Espinosa*" , "*A Nervura do Real*", "*Espinosa: Uma Filosofia de Liberdade*". Obteve o seu doutorado com uma tese sobre o filósofo Baruch de Espinosa. É reconhecida, não só pela sua produção acadêmica, mas pela participação efetiva no contexto do pensamento e da política brasileira. Já foi secretária municipal da Cultura na cidade de São Paulo durante o mandato da ex-prefeita Luiza Erundina (1988-1992).

A obra escrita, caracterizada pelo didatismo, obtém um sucesso apreciável. O best-seller "*O que é Ideologia*" (Ed. Brasiliense, Coleção *Primeiros Passos*) já vendeu mais de cem mil exemplares^[*carece de fontes?*], bastante acima da média de vendas dos livros no Brasil.

Chaui abandonou nos últimos anos a militância política que mantinha desde a juventude, justificando o abandono pela necessidade de dedicar mais tempo à reflexão e à participação no debate público.^[*carece de fontes?*]

Continua ligada ao Partido dos Trabalhadores (PT) e considera que a experiência à frente da Secretaria da Cultura do Município de São Paulo foi de extrema importância para tornar o trabalho ainda mais sintonizado com a realidade e os problemas nacionais.^[*carece de fontes?*]

• Esta página foi modificada pela última vez às 13h42min de 29 de Outubro de 2008.

Miguel Reale

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Miguel Reale (São Bento do Sapucaí, 6 de novembro de 1910 — São Paulo, 14 de abril de 2006) foi um filósofo, jurista, educador e poeta brasileiro e um dos líderes do integralismo no Brasil. É pai do também jurista Miguel Reale Júnior.

Conhecido como formulador da Teoria Tridimensional do Direito, onde a tríade fato, valor e norma jurídica compõe o conceito de Direito. Em linhas muito simples, um determinado fato é desvalorado ou valorado através de uma norma jurídica. Autor, entre outros, de *Filosofia do Direito* e de *Lições Preliminares do Direito*, obras clássicas do pensamento filosófico-jurídico brasileiro.

Filho do médico italiano Brás Reale e de Felicidade da Rosa Góis Chiariada, ocupava a cadeira número 14 da Academia Brasileira de Letras desde 16 de janeiro de 1975. Foi um dos ideólogos da Ação Integralista Brasileira.

Em 1969 foi nomeado pelo presidente Artur da Costa e Silva para a “Comissão de Alto Nível”, incumbida de rever a Constituição de 1967. Resultou desse trabalho parte do texto da Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969, que consolidou o Regime Militar no Brasil.

Foi supervisor da comissão elaboradora do Código Civil brasileiro de 2002, cujo projeto foi posteriormente sancionado pelo presidente da República Fernando Henrique Cardoso, tornando-se a Lei nº 10.406 de 2002, novo Código Civil, que entrou em vigor em 10 de janeiro de 2003. Participou de diversas conferências de Filosofia e de Direito no Brasil inteiro e no exterior. Na coluna quinzenal no jornal O Estado de S. Paulo tratou de questões filosóficas, jurídicas, políticas e sociais da atualidade.

Co-fundador do Instituto de Filosofia Brasileira de Lisboa, Portugal. Organizador de sete Congressos Brasileiros de Filosofia (1950 a 2002) e do VIII Congresso Interamericano de Filosofia (Brasília, 1972). Relator especial nos XII, XIII e XIV Congressos Internacionais de Filosofia (Veneza, 1958, Cidade do México, 1963, e Viena, 1968). Conferencista especialmente convidado pelo XVI Congresso Internacional (Düsseldorf, Alemanha, 1978) e XVIII (Brighton, Reino Unido, 1988). Organizador e presidente do II Congresso Brasileiro de Filosofia Jurídica e Social (São Paulo, 1986) e dos III e IV Congressos (João Pessoa, Paraíba, 1988/1990).

Cronologia

- 1932

Inaugura, ao lado de Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira, movimento cultural a princípio, mas que se tornaria político, sendo um de seus principais dirigentes.

- 1934

◦ Bacharela-se em Direito. No mesmo ano publica o primeiro livro, *O Estado Moderno*.

- 1940

○ Lança sua tese *Fundamentos do Direito* (1940), onde monta as bases da sua versão da *Teoria Tridimensional do Direito*, que se tornaria internacionalmente conhecida.

- 1941

○ Obtém grau de Doutor em Direito, tornando-se catedrático de Filosofia do Direito, em face de concurso realizado em setembro de 1940.

- 1942-1944

○ Membro do Conselho Administrativo do Estado.

- 1947

○ Secretário da Justiça do Estado de São Paulo. Cria a primeira Assessoria Técnico-Legislativa do Brasil.

- 1949

○ Nomeado Reitor da Universidade de São Paulo. Instala os primeiros Institutos Oficiais de Ensino Superior no Interior do Estado de São Paulo.

- 1949

○ Funda o Instituto Brasileiro de Filosofia, o qual presidiu até sua morte em 2006.

- 1951

○ Chefia a Delegação Brasileira junto à Organização Internacional do Trabalho (OIT) em Genebra. Consegue que prevaleça o ponto de vista do Brasil acerca do salário mínimo nas plantações.

- 1953

○ Publica o tratado *Filosofia do Direito*, depois traduzido para o italiano por Luigi Bogolini.

- 1954

○ Funda a Sociedade Interamericana de Filosofia, da qual foi duas vezes presidente.

- 1957/1959/1961

○ Chefia a Delegação Brasileira aos Congressos Interamericanos de Filosofia realizados em Santiago (Chile), Washington (Estados Unidos) e Buenos Aires (Argentina), respectivamente, das quais foi vice-presidente.

- 1963

○ Novamente nomeado Secretário da Justiça do Estado de São Paulo.

- 1967

• Eleito Vice-Presidente do Congresso Interamericano de Filosofia realizado em Quebec (Canadá), em 1967.

- 1969

○ Nomeado pelo Presidente da República Artur da Costa e Silva para a Comissão de Alto Nível revisora da Constituição brasileira de 1967. Desse traba-

lho resulta, em parte, o texto da Emenda Constitucional número 1 à Constituição de 1967.

- 1972

- Presidente do VIII Congresso Interamericano de Filosofia, ocorrido em Brasília (DF) em 1972.

- Participa da elaboração do tratado e documentos relativos à criação da I-taipu Binacional, tornando-a sua estrutura de *empresa internacional*.

- 1969-1973

- Novamente, Reitor da USP. Implanta a Reforma Universitária. Proporciona estrutura definitiva aos campi da Capital e do Interior, com edifícios de área superior a 200.000 m²

- 1974-89

- Torna-se membro do Conselho Federal de Cultura.

- 1996

- Pensamento de Miguel Reale debatido no Colóquio Tobias Barreto (Portugal - Porto e Viana do Castelo).

- 1999

- Pensamento de Miguel Reale debatido no I Colóquio Luso-Brasileiro de Pesquisa Filosófica, no Rio de Janeiro (RJ)

- 1998-

- Profere palestras sobre o Projeto de Código Civil e o Novo Código Civil em todo o País.

- 2003

- Novo Código Civil Brasileiro entra em vigor. Miguel Reale é considerado o Pai deste código.

- 2006

- Morre devido a um enfarte do miocárdio enquanto dormia. Foi velado em sua casa e sepultado no Cemitério São Paulo.

Atividades profissionais e empresariais

- Advogado militante de 1934 a 2006, com a publicação de dezenas de pareceres e razões forenses.

- Consultor Geral da Light – Serviços de Eletricidade S.A. de 1958 a 1974.

- Diretor de Coordenação São Paulo da Light - Serviços de Eletricidade S.A. de 1974 a 1979.

- Consultor Jurídico da Presidência da Light - Serviços de Eletricidade S.A., posteriormente Eletropaulo – Eletricidade de São Paulo S.A., de 1979 até 2006.

- Membro do Conselho de Administração da Eletropaulo – Eletricidade de São Paulo S.A., de abril de 1981 a abril de 1985.

- Ex-vice-presidente da Fundação Armando Álvares Penteado.

- Ex-presidente da Fundação Moinho Santista.
- Ex-membro do Conselho de Administração da Itaipu Binacional, de 1982 a 1997.
- Ex-presidente do Conselho Deliberativo da S.A. Moinho Santista – Indústrias Gerais.

Obras

Filosofia geral

- *Atualidades de um mundo antigo* (1936)
- *A doutrina de Kant no Brasil* (1949)
- *Filosofia em São Paulo* (1962)
- *Horizontes do Direito e da História* (1956)
- *Introdução e Notas aos Cadernos de Filosofia de Diogo Antonio Feijó* (1967)
- *Experiência e Cultura* (1977)
- *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito* (1978)
- *O Homem e seus Horizontes* (1980)
- *A Filosofia na Obra de Machado de Assis* (1982)
- *Verdade e Conjetura* (1983)
- *Introdução à Filosofia* (1988)
- *O Belo e Outros Valores* (1989)
- *Estudos de Filosofia Brasileira* (1994)
- *Paradíguas da Cultura contemporânea* (1996)

Filosofia do Direito

- *Fundamentos do Direito* (1938)
- *Filosofia do Direito* (1953)
- *Teoria Tridimensional do Direito* (1968)
- *O Direito como experiência* (1968)
- *Lições preliminares de Direito* (1973)
- *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito* (1978)
- *Direito Natural/Direito Positivo* (1984)
- *Nova fase do Direito moderno* (1990)
- *Fontes e modelos do Direito* (1994)

Ciência Política e Teoria do Estado

- *O Estado Moderno* (1933)
- *A Política Burguesa* (1934);
- *Formação da Política Burguesa* (1935)

- *O capitalismo internacional* (1935)
- *ABC do Integralismo*(1935);
- *O Estado Moderno* (1935);
- *Perspectivas Integralistas* (1935);
- *Atualidades Brasileiras* (1936).
- *Teoria do Direito e do Estado* (1940)
- *Parlamentarismo brasileiro* (1962)
- *Pluralismo e Liberdade* (1963)
- *Expressão e Cultura; Imperativos da Revolução de Março* (1965)
- *Da Revolução à Democracia* (1969)
- *Política de ontem e de hoje* (1978)
- *Liberdade e Democracia* (1987)
- *O Estado de Direito e o conflito das ideologias* (1998)

Direito Positivo

- *Nos Quadrantes do Direito Positivo* (1960)
- *Revogação e Anulamento do Ato Administrativo* (1968)
- *Direito Administrativo* (1969)
- *Cem Anos de Ciência do Direito no Brasil* (1993)
- *Questões de Direito* (1981)
- *Teoria e Prática do Direito* (1984)
- *Por uma Constituição Brasileira* (1985)
- *O Projeto de Código Civil* (1986)
- *Aplicações da Constituição de 1988* (1990)
- *Temas de Direito Positivo* (1992)
- *Questões de Direito Público* (1997)
- *Questões de Direito Privado* (1997)

Literárias (prosa e poesia)

- *Poemas do Amor e do Tempo* (1965)
- *Poemas da Noite* (1980)
- *Figuras da Inteligência Brasileira* (1984)
- *Tempo Brasileiro* (1997)
- *Sonetos da Verdade* (1984)
- *Vida Oculta* (1990)
- *Face Oculta de Euclides da Cunha* (1993)
- *Das Letras à Filosofia* (1998)

Outras

- *Atualidades Brasileiras: problemas de nosso tempo* (1969)
- *Reforma universitária* (1985)
- *Convívio: Miguel Reale na UNB* (1981)
- *Memórias* (1986-87)
- *De Tancredo a Collor* (1992)
- *De olhos no Brasil e no mundo* (1997)

Principais obras traduzidas

- *Filosofia del Diritto* (1956)
- *Il Diritto come Esperienza* (1973)
- *Teoria Tridimensional del Derecho* (1973)
- *Fundamentos del Derecho* (1976)
- *Filosofia del Derecho* (1979)
- *Expérience et Culture* (1990)

Títulos acadêmicos

- Catedrático de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (1941)
- Professor Emérito da mesma Faculdade (1980)
- Doutor honoris causa da Universidade de Gênova
- Doutor honoris causa da Universidade de Coimbra
- Doutor honoris causa da Universidade de Lisboa
- Doutor honoris causa da Universidade Kennedy de Buenos Aires
- Doutor honoris causa da Universidade Federal de Pernambuco
- Doutor honoris causa da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP)
- Doutor honoris causa da Universidade Católica de Goiânia
- Doutor honoris causa da Universidade Federal do Paraná
- Doutor honoris causa da Universidade Federal de Goiás
- Doutor honoris causa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
- Professor honoris causa da Universidade do Chile (Valparaíso)
- Professor honoris causa da Universidade Federal da Paraíba
- Professor honoris causa da Faculdade de Direito de Caruaru (PE)
- Professor honoris causa da Universidade de Lima
- Professor honoris causa do Centro de Estudos Unificados de Brasília–CEUB

Instituições a que pertenceu

- Associado Emérito do Instituto dos Advogados de São Paulo
- Conselheiro efetivo da Academia Interamericana de Direito Internacional e Comparado
 - Do Conselho do *Internationales Jahrbuch für Interdisziplinäre Forschung* – Munique (Alemanha)
 - Do Conselho Editorial dos *Archives de Philosophie du Droit*, Paris
 - Ex-Membro do Conselho Diretor do *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* da Alemanha Ocidental
 - Ex-vice-presidente da mesma Associação, da qual foi Relator em vários de seus Congressos Internacionais, como os de Bruxelas, Basileia e México
 - Membro correspondente do Instituto de Derecho Parlamentario do Senado da República – Argentina
 - Membro da Academia Interamericana de Direito Internacional e Comparado
 - Membro da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais
 - Membro da Academia Brasileira de Letras (Cadeira número 14 – maio de 1975)
 - Membro da Academia Brasileira de Letras Jurídicas (Cadeira Pedro Lessa)
 - Membro da Academia Paulista de História
 - Membro da Academia Paulista de Letras (Cadeira número 27 – outubro de 1977)
 - Membro da Associação Internacional de Direito Comparado, com sede em Paris
 - Membro de Honra da Associação Latino-americana de Estudos Germanísticos (ALEG)
 - Membro do Conselho Diretor de *Darshana International* – Moradabad (Índia)
 - Membro do Conselho Federal de Cultura (1974 a 1989)
 - Membro honorário da Sociedade dos Filósofos Católicos
 - Membro honorário do Conselho Editorial do *The Journal of Value Inquiry*, com sede na *Pennsylvania State University*
 - Membro titular do *Instituto Latinoamericano de Derecho Del Trabajo y de la Seguridad Social*
 - Presidente de Honra da Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito (ABRAFI)
 - Presidente do Instituto Brasileiro de Altos Estudos (IBRAE)
 - Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia e Diretor da Revista Brasileira de Filosofia.

- Presidente honorário da *International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy* (IVR)

- Presidente honorário do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, com sede em Lisboa

- Sócio correspondente da Academia das Ciências do Instituto de Bolonha

- Sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa

- Sócio correspondente da Academia de Coimbra

- Sócio correspondente da Academia Nacional de Ciências de Buenos Aires

- Sócio correspondente da Associação Argentina de Filosofia

- Sócio honorário da Associação Italiana de Filosofia do Direito

- Sócio honorário da Sociedade Espanhola de Filosofia Social e Jurídica

- Sócio honorário da Sociedade Mexicana de Filosofia

Prêmios e condecorações

- Colar da Ordem do Mérito do Tribunal de Contas de São Paulo

- Colar do Mérito Judiciário, conferido pelo Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo

- Comendador da Ordem do Condor dos Andes, da Bolívia

- Comendador da Ordem do Mérito da Costa do Marfim

- Comendador da Ordem do Mérito da Educação Nacional

- Comendador da Ordem do Mérito de Brasília

- Comendador da Ordem do Mérito Naval

- Diploma de Benemérito da Cultura Brasileira, conferido pelo IV Congresso Nacional de Filosofia em 1962

- Diploma de Jubileu de Prata da Escola Superior de Guerra

- Estrela da Solidariedade, da Itália

- Grã-Cruz da Ordem do Mérito Nacional

- Grã-Cruz da Ordem do Rio Branco

- Grande Oficial da Ordem do Ipiranga, do Estado de São Paulo

- Grande Oficial da Ordem do Mérito da República da Itália

- Grande Oficial da Ordem do Mérito Judiciário do Trabalho

- Grande Oficial da Ordem Oficial do Trabalho

- Medalha Couto de Magalhães

- Medalha de Professor Visitante Ilustre da Universidade Federal de Pernambuco

- Medalha Martin Afonso

- Medalha Pedro II

- Medalha Rui Barbosa
- Medalha Silvio Romero
- Medalha Teixeira de Freitas, do Instituto dos Advogados Brasileiros
- Medalha Tobias Barreto
- Oficial da Ordem do Mérito da República da França
- Ordem do Sol Nascente, do Japão, no 3º Grau
- Prêmio “Guerreiro da Educação” – Professor do Ano 1998, conferido pelo Centro de Integração Empresa-Escola – CIEE, em parceria com o Estado de São Paulo
- Prêmio Barão de Ramalho do Instituto dos Advogados de São Paulo
- Prêmio de Prosador do Ano (1987) conferido pelo PEN Center de São Paulo
- Prêmio Moinho Santista em Ciências Jurídicas e Sociais
- Prêmio Pontes de Miranda (do Instituto dos Advogados de Brasília)
- Esta página foi modificada pela última vez às 03h27min de 11 de Outubro de 2008.
- O texto desta página está sob a GNU Free Documentation License. Os direitos autorais de todas as contribuições para a Wikipédia pertencem aos seus respectivos autores (mais informações em direitos autorais).

*

Benjamin Constant Botelho de Magalhães

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Benjamin Constant Botelho de Magalhães (Niterói, 1836 — Rio de Janeiro, 1891) foi um militar, professor e estadista brasileiro.

Formado em engenharia pela Escola Militar, participou da Guerra do Paraguai (1865 - 1870) como engenheiro civil e militar. Como professor, lecionou nas escolas Militar (predecessora do Instituto Militar de Engenharia), Politécnica, Normal e Superior de Guerra, entre outras. Foi o terceiro diretor do *Imperial Instituto dos Meninos Cegos*, localizado no município do Rio de Janeiro, hoje chamado Instituto Benjamin Constant em sua homenagem.

Adepto do positivismo, em suas vertentes filosófica e religiosa - cujas idéias difundiu entre a jovem oficialidade do Exército brasileiro -, foi um dos principais articuladores do levante republicano de 1889, foi nomeado Ministro da Guerra e, depois, Ministro da Instrução Pública no governo provisório. Na última função, promoveu uma importante reforma curricular.

As disposições transitórias da Constituição de 1891 consagraram-no como *fundador da República* brasileira.

Ação no governo provisório

A despeito de ter sido militar e ter sido condecorado como tal devido a sua participação na Guerra do Paraguai, era pacifista, pregando o fim das forças armadas em um futuro mais ou menos distante, reduzidas à mera atuação policial para manutenção da ordem pública. Esta opinião, calcada nas idéias de Auguste Comte (fundador do Positivismo), foi o que lhe permitiu criar a doutrina do Soldado-Cidadão, segundo a qual, antes de serem soldados, os membros das forças armadas eram cidadãos e como tais deveriam comportar-se.

Por outro lado, foi em reação à "civilização" (no sentido de reforço do papel civil, em oposição à atuação propriamente militar) iniciada na gestão de Benjamin Constant à frente da pasta da Guerra que, a partir da I Guerra Mundial, surgiu uma nova geração de militares e de intelectuais militares que propôs a profissionalização do Exército. Essa geração era a dos "jovens turcos" brasileiros e, procurando referências para suas doutrinas militares na Alemanha, constituiu o

germe tanto do tenentismo quanto dos militares que chegaram, de uma maneira ou de outra, ao poder no Brasil a partir de 1930 até 1985.

*

Miguel Lemos

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Miguel Lemos (Niterói, 1854 — Petrópolis, 1917) foi um filósofo brasileiro.

Estudou na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e, nesta época, aderiu ao positivismo. Juntamente com Teixeira Mendes e Benjamin Constant fundou, em 1876, a Sociedade Positivista Brasileira, a primeira do Brasil.

Viajou à Paris onde conheceu Emile Littré e Pierre Laffitte, os quais exerceram grande influência sobre suas idéias, mesmo tendo, mais tarde, rompido com o "vazio do littréismo" e com o "sofista Pierre Laffitte". Escolheu a Religião da Humanidade, de Auguste Comte, sendo contra a corrente leiga da filosofia comtiana.

Obras

- *O apostolado positivista no Brasil* (com Teixeira Mendes)
- *O positivismo e a escravidão moderna*, 1884
- *Pequenos ensaios positivistas*
- *Luís de Camões*
- *A questão de limites entre o Brasil e a Argentina*
- *Ortografia positivista*

*

Luís Pereira Barreto

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Luís Pereira Barreto (Resende, Rio de Janeiro, 11 de janeiro de 1840 — São Paulo, 1923) foi um médico brasileiro formado pela Faculdade de Medicina da Universidade de Bruxelas, doutor em ciências naturais, medicina cirúrgica e partos. Cientista, filósofo e biólogo. Pioneiro em estudos do fruto do guaraná.

Foi presidente da Assembléia Constituinte de São Paulo e deputado à Assembléia Constituinte Republicana.

Colaborou com o jornal A Província de S. Paulo, mais tarde veio a chamar-se O Estado de S. Paulo.

Obras

- *Teoria das Gastralgias e das Nevroses em Geral*
- *As Três Filosofias*
- *Filosofia Metafísica*
- *Positivismo e Teologia*
- *Soluções Positivas da Política Brasileira*

- *La viticulture à Saint Paul*
- *A Vinha e a Civilização*
- *O Século XX sob o ponto de vista Brasileiro*
- *II Processo Longaretti e la difesa del Dr. L. P. Barreto*
- *A Arte de Fabricar o Vinho* (Manual do Viticultor) Editora da Revista Agrícola - (São Paulo/1900)

Referências

"A Evolução do Pensamento de Pereira Barreto" (Prof. Roque Spencer Maciel de Barros -Ed.Grijalbo/USP/ 1966 - SP)

• Esta página foi modificada pela última vez às 07h31min de 1 de Agosto de 2008.

*

Raimundo Teixeira Mendes

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Raimundo Teixeira Mendes (Caxias, 5 de janeiro de 1855 — Rio de Janeiro, 1927) foi um filósofo e matemático brasileiro, autor do lema da bandeira nacional "Ordem e Progresso".

A importância de Teixeira Mendes reside em sua adesão à obra do filósofo francês Augusto Comte, isto é, ao Positivismo, em sua versão religiosa (a Religião da Humanidade). Assim como o companheiro, amigo e, a partir de certa altura, cunhado Miguel Lemos, Teixeira Mendes inicialmente aderiu à obra estritamente filosófica de Comte, ou seja, ao "Sistema de Filosofia Positiva", recusando o "Sistema de Política Positiva". Todavia, a partir de uma viagem de estudos que Miguel Lemos empreendeu a Paris, em que se converteu à Religião da Humanidade, Teixeira Mendes foi convencido pelo amigo da correção da obra religiosa de Comte e a partir daí iniciou uma longa e importante carreira apostólica e política, influenciando os eventos sociais no Brasil, a partir de sua atuação na Igreja Positivista do Brasil, sediada no Rio de Janeiro (então capital do Império e, depois, da República). Enquanto Miguel Lemos era o Diretor da Igreja, Teixeira Mendes tornou-se seu vice-Diretor.

Ao longo da década de 1880 Miguel Lemos e Teixeira Mendes empreenderam uma atividade de propaganda do Positivismo e de interpretação da realidade sócio-político-econômica brasileira à luz da doutrina comtiana, o que, em termos práticos, significou, naquele momento, na defesa da abolição da escravatura, da proclamação da república, na separação entre a Igreja e o Estado e na instituição geral de reformas que permitissem a "incorporação do proletariado à sociedade" (ou seja, a inclusão social, no jargão comtiano).

Em 1888 a abolição da escravatura veio coroar de êxito parcial seus esforços, juntamente com diversos outros líderes e agitadores abolicionistas. Todavia, sua importância tornou-se realmente grande em 1889, quando o também positivista religioso Benjamin Constant Botelho de Magalhães liderou o movimento que destituiu o Gabinete do Visconde de Ouro Preto e proclamou a República, no amanhecer do dia 15 de novembro.

Imediatamente após a proclamação da República, Miguel Lemos e Teixeira Mendes reuniram-se com Benjamin Constant para avaliar o movimento e a situação e apoiar ou não o novo regime. Embora preferissem outra direção para os acontecimentos, a nova república tinha o apoio da Igreja Positivista.

Quatro dias após a proclamação, no dia 19 de novembro, Teixeira Mendes apresentou ao governo provisório, por meio do Ministro da Agricultura, o também positivista Demétrio Ribeiro, um projeto de bandeira nacional republicana, em substituição ao projeto anterior, cópia servil da bandeira estadunidense (apenas com as cores trocadas). Esse projeto atualizou a bandeira imperial, mantendo o verde e o amarelo - indicando com isso a permanência da sociedade brasileira - e substituindo o brasão imperial pela esfera armilar com uma idealização do céu do dia 15 de novembro e o dístico "Ordem e Progresso" (da autoria de Augusto Comte) - indicando a evolução para um regime político aperfeiçoado e o espírito que deveria animar esse novo regime. O projeto foi prontamente aceito.

Nas décadas seguintes a atuação de Teixeira Mendes fez somente crescer, com a participação nos mais importantes eventos políticos da nova república: a separação entre a Igreja e o Estado, a revolta da vacina, a negociação dos limites territoriais (por obra do Barão do Rio Branco), a participação do Brasil na I Guerra Mundial, a legislação trabalhista (então inexistente), o respeito às mulheres, a proteção dos animais e inúmeros outros.

Embora desde 1905 Teixeira Mendes tenha assumido a liderança da Igreja Positivista, em substituição a Miguel Lemos, que se encontrava enfermo, não abandonou o título de "vice-Diretor" do Apostolado, mesmo em 1917, quando Lemos faleceu.

Sua morte, em 1927, parece pressagiar igualmente o fim de uma etapa do regime que ajudou a criar: aquilo que os historiadores posteriores chamariam de "República Velha" deixaria de existir três anos depois. Enterrado no cemitério S. João Batista, no Rio de Janeiro, seu cortejo fúnebre parou a cidade do Rio.

• Esta página foi modificada pela última vez às 19h11min de 17 de Outubro de 2008.

*

Sílvio Romero

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.



Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero (Vila do Lagarto, 21 de abril de 1851 — Rio de Janeiro, 18 de junho de 1914) foi um crítico literário, ensaísta, poeta, filósofo, professor e político brasileiro.

Biografia

Sílvio Romero cursou a Faculdade de Direito do Recife, entre 1868 e 1873. Na década de 1870 colaborou, como crítico literário, em vários periódicos pernambucanos e cariocas.

Em 1875, foi eleito deputado provincial por Estância, em Sergipe. Seu primeiro livro de poesia, *Cantos do fim do século*, foi publicado em 1878. Em 1879 mudou-se para o Rio de Janeiro, tendo lecionado Filosofia no Colégio Pedro II entre 1881 e 1910.

Como resultado de pesquisas sobre o folclore brasileiro escreve *O elemento popular na literatura do Brasil* e *Cantos populares do Brasil*, tendo realizado para este, em 1883, uma viagem para Lisboa a fim de publicizá-lo. Em 1891 produziu artigos sobre ensino para o jornal carioca Diário de Notícias, dirigido por Rui Barbosa. No mesmo ano, foi nomeado membro do Conselho de Instrução Superior por Benjamim Constant.

Foi um dos primeiros pensadores a se interessar por Antônio Conselheiro, o qual via como missionário vulgar que agregara em torno de si fanáticos depreadores. Seu amigo Euclides da Cunha, tendo sido enviado para Canudos, foi responsável pelo esclarecimento dos fatos ainda nebulosos para muitos intelectuais da época.

Entre 1900 e 1902 foi deputado federal pelo Partido Republicano, trabalhando na comissão encarregada de rever o Código Civil na função de relator-geral.

Entre 1911 e 1912 residiu em Juiz de Fora, participando da vida intelectual da cidade, publicando poemas e outros escritos nos jornais locais, prefaciando livros, ministrando aulas no ensino superior e proferindo discursos.

Sua poesia vincula-se à terceira geração do Romantismo, influenciada pela obra de Victor Hugo.

Obras

Poesia

- *Cantos do fim do século*, 1878
- *Cantos populares do Brasil*, 1883
- *Últimos harpejos*, 1883
- *Uma esperteza*, 1887
- *Parnaso Sergipano*, 1889
- *Folclore brasileiro*, 1897

Outros

- *A filosofia no Brasil*, ensaio, 1878
- *Interpretação filosófica dos fatos históricos*, tese, 1880
- *Introdução à história da literatura brasileira*, 1882

- *O naturalismo em literatura*, 1882
- *Ensaio de crítica parlamentar*, 1883
- *Estudos de literatura contemporânea*, 1885
- *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, 1888
- *Etnografia brasileira*, 1888
- *História da literatura brasileira* (2 volumes), 1888
- *A filosofia e o ensino secundário*, 1889
- *A história do Brasil ensinada pela biografia de seus heróis*, didático, 1890
- *Os novos partidos políticos no Brasil e o grupo positivista entre eles*, 1892
- *Parlamentarismo e presidencialismo na República: Cartas ao conselheiro Rui Barbosa*, 1893
- *Ensaio de Filosofia do Direito*, 1895
- *Machado de Assis*, 1897
- *Novos estudos de literatura contemporânea*, 1898
- *Ensaio de sociologia e literatura*, 1901
- *Martins Pena*, 1901
- *Parnaso sergipano* (2 volumes — 1500-1900 e 1899-1904), 1904
- *Evolução do lirismo brasileiro*, 1905
- *Evolução da literatura brasileira*, 1905
- *Compêndio de história da literatura brasileira* (em colaboração com João Ribeiro), 1906
- *Discurso recebendo Euclides da Cunha na ABL*, 1907
- *Zeverissimações ineptas da crítica*, 1909
- *Da crítica e sua exata definição*, 1909
- *Provocações e debates*, 1910
- *Quadro sintético da evolução dos gêneros na literatura brasileira*, 1911
- *Minhas contradições* (com prefácio de Almáquio Dinis), 1914

Sílvio Romero foi um dos membros-fundadores da Academia Brasileira de Letras, tendo ocupado a cadeira de número 17.

Precedido por Criação da Academia Brasileira de Letras	Cadeira 17 da Academia Brasileira de Letras 1897 - 1914	Sucedido por Osório Duque-Estrada
--	---	---

Juan Francesco Maria de la Salud Donoso Cortés
(1809 - 1853) pensador católico espanhol tradicionalista

TRADICIONALISMO

O tradicionalismo foi um movimento de reação aos acontecimentos que tiveram lugar a partir do ano 1789, quando ocorre a eclosão da Grande Revolução, e que levaram a França a se apropriar dos bens da Igreja, prender e matar sacerdotes, forçar o juramento da Constituição civil pelos clérigos, negar a verdade contida na doutrina revelada e a autoridade do magistério supremo da Igreja. Os pensadores tradicionalistas interpretavam a revolução francesa como um castigo divino pelos pecados dos homens; e, simultaneamente, uma forma de corrigir esses erros. Por essa razão advogavam a submissão do poder civil ao poder religioso nos moldes de uma teocracia, e rejeitavam as formulações filosóficas dos liberais e iluministas. Eram monarquistas e também inimigos fiados da doutrina protestante e do entendimento ecumênico com grupos apartados da fé católica. Entendiam que pelo fato de Israel ter sido uma sociedade patriarcal e uma monarquia e por Jesus ter sido enviado como descendente do Rei Davi, o regime monárquico seria o regime político desejado por Deus para a organização política das sociedades humanas.

Joseph de Maistre (1754-1821), Louis Bonald (1754-1840) e Juan Donoso Cortés são autores classificados como tradicionalistas. O Padre Felicité Lammenais também é tratado como tradicionalista porque durante uma importante fase de sua vida abraçou estas idéias, rompendo com o tradicionalismo, posteriormente, quando passa a adotar posturas liberais e modernistas.

Tratamos de cada um destes autores no texto que segue.

Louis Bonald

Louis Bonald ou Louis-Gabriel-Ambroise, Visconde de Bonald, estadista francês, escritor e filósofo, expoente intelectual da Contra-Revolução - monarquista ultramontano - defendia, a partir de seus estudos das Sagradas Escrituras, e, particularmente, das epístolas de São Paulo, o respeito a toda autoridade constituída, como expressão da vontade divina e a submissão dos governos civis à autoridade do Romano Pontífice. Para Louis Bonald, quando um monarca é deposto, ele conserva o direito de governar, porque permanece sob a graça conferida por Deus para o desempenho de suas altas atribuições como homem de Estado. O rei, como ministro de Deus, não pode perder a sua autoridade diante de seus inimigos pelo uso arbitrário da força. A sucessão do soberano deve ser feita segundo as leis do próprio regime monárquico.

Suas principais obras, através das quais manifestou seu extremo conservadorismo social e político, são: *A Teoria do poder político e religioso* (1796) e *A legislação primitiva* (1802).

Bonald aplaudiu a restauração dos Bourbons em França, com a queda de Napoleão Bonaparte. Em 1810 foi nomeado membro do conselho das universidades e em 1816 acadêmico por ordem real.

De Maistre

Joseph de Maistre em 1819, com a obra "Du Pape", na linha de Louis Bonald, procurou demonstrar que, na Igreja, o Papa é soberano e que a característica essencial de toda soberania é o fato de que as suas decisões não podem ser objeto de apelo e recurso. As declarações doutrinárias do Romano Pontífice obrigam todos os homens. A soberania papal e sua infalibilidade deveriam ser uma proteção contra todo governo injusto e tirânico; a soberania derradeira, tal como se verificava na Idade Média. A tendência das religiões cismáticas seria a queda no protestantismo e do protestantismo no indiferentismo religioso. Somente a verdadeira fé, presente apenas na Igreja católica, poderia resistir ao avanço do racionalismo e do agnosticismo.

A solução para a crise era a submissão da nação ao rei e do rei ao Papa, em conformidade com a ordem desejada por Deus para o mundo!

De Maistre integrou, por algum tempo, a maçonaria martinista que afirmava a legitimidade de todo governo monárquico pelo simples fato de ser uma monarquia. Entre seus críticos, há quem identifique alguma influência maçônica persistente em sua defesa da infalibilidade de governo do Romano Pontífice, e não uma doutrina de inspiração puramente cristã; repudiando a interpretação de De Maistre quanto ao fato dos jacobinos serem instrumentos da Providência divina para punir a França por seus erros e ao mesmo tempo salvá-la! De Maistre considerava a Grande Revolução de 1789, obra de satã, permitida por Deus, como forma de punição pelos pecados dos homens. A nobreza e o clero pagavam por seus vícios, sofrendo as punições permitidas pela Providência Divina, em Seus desígnios insondáveis. Mereciam repúdio também as idéias contratualistas e subversivas de Locke e Rousseau, que teriam contaminado intelectuais e populares na França pré-revolucionária. Esses autores seguiam influências protestantes, anglicanas e calvinistas, respectivamente. O agnosticismo e o deísmo associados ao movimento iluminista era uma afronta a Deus, a tentativa de abandonar a teologia como fundamento da sociedade era algo irreversivelmente destrutivo. A verdade política e social era, portanto, o respeito ao regime monárquico e à tradição histórica, expressões da vontade de Deus.

Reflexões sobre o pensamento tradicionalista

Os tradicionalistas sacralizavam todos os aspectos da tradição, o que implicava em petrificar a doutrina católica. Nem tudo que vem da tradição é dogma ou é regra imutável. Como notório, a Igreja reconhece dogmaticamente o poder do sagrado magistério para enriquecer a sua doutrina, com a autoridade confiada pelo Cristo, sob o auxílio infalível do Espírito Santo -- definindo dogmas e verdades de fé para serem reverenciados por toda a Igreja. Da mesma forma, a doutrina católica nega a possibilidade de mudança nas definições dogmáticas. Dogmas são verdades reveladas, definitivas e imutáveis, de crença obrigatória para todos os cristãos.

Os tradicionalistas, como todos os católicos, negavam poder exclusivo à razão para alcançar a verdade; acreditavam na verdade revelada presente nos textos sagrados e no magistério vivo da Igreja, ou seja, acreditavam na tradição.

As obras dos autores tradicionalistas, infelizmente, sofreram nefastas influências provenientes, principalmente, do 'subjetivismo' e do 'fideísmo'.

Para enfrentar o 'racionalismo' do século XVIII, os autores tradicionalistas adotaram a posição inversa, o 'fideísmo', que nega a possibilidade de compatibili-

zar a fé e a razão. É dogma da Igreja a compatibilidade entre a fé e a razão. O homem é um ser racional dotado de uma alma de natureza espiritual; feito, portanto, para amar, louvar, e conhecer a ordem natural e a realidade espiritual transcendente.

A razão sem a fé, não nos permite um entendimento pleno da transcendência; -- e, por outro lado, a fé sem a razão é a tentativa de contrariar um dom divino posto na alma humana visando o seu bem natural e sobrenatural. A tradição é a transmissão da revelação divina feita pela autoridade designada pelo Cristo, ou seja, a Igreja, na pessoa do Papa em comunhão com o Colégio Episcopal. A autoridade suprema da Igreja possui o poder para reconhecer o dogma presente na doutrina revelada quando ainda pairam dúvidas sobre ele.

O problema central em relação aos pensadores tradicionalistas não era, portanto, o culto à tradição e à reverência ao poder e à autoridade do magistério supremo da Igreja, mas sim, a forma de realizar essa obediência.

No que concerne à infalibilidade papal e do magistério eclesiástico; a Igreja ensina que o Papa realiza magistério infalível, quando se manifesta de modo solene, *ex cathedra*, sobre fé e moral, em sentenças definitivas, aplicadas a toda a Igreja. O Colégio Episcopal realiza magistério infalível, quando em comunhão com o Santo Padre, em reuniões solenes, concorda em emitir juízos definitivos sobre fé e moral aplicáveis a toda a Igreja - geralmente em Concílios Ecumênicos.

Não obstante, na condução do magistério ordinário ou no trato de assuntos meramente pastorais e administrativos o Santo Padre pode errar.

Além dos autores citados anteriormente, merecem registro os nomes de Louis Bautain (1796-1867), Augustin Bonnetty (1798-1879), J. Ventura (1792-1861), Gerhardt Casimir Ubaghs (1800-1875), Reynaud, Rivarol (1753-1801), Chateaubriand (1768-1848), Ferrand, Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880) e Jaime Balmes (1810-1848), entre os pensadores representativos do pensamento tradicionalista.

Donoso Cortês

Político, diplomata e intelectual espanhol, nascido no Vale de La Serena, Badajoz, Extremadura, em 6 de Maio de 1809, estudou direito em Sevilha e ingressou na política, como um liberal, admirador de Rousseau e sob a influência de Quintana. Com a morte do rei Ferdinand, defendeu a presença no trono da rainha Maria Cristina, e da infanta Isabella contra Dom Carlos, que reivindicava a sucessão com base na Lei Sálica, que impedia as mulheres da realeza de ocuparem a titularidade da Coroa.

Em 1840, com a revolução liderada por Espartero, Duque de Vitória, seguiu para o exílio em Paris, com Maria Cristina. Secretário da Rainha Regente, parlamentar centrista, na linha de Narváez, Donoso começou a mudar sua visão política, tornando-se progressivamente conservador, por temer o avanço do radicalismo liberal, tal como verificado em França na primeira metade do século XIX, principalmente em relação aos fatos ocorridos no ano 1848. Suas opiniões estão registradas nas *Lecciones de derecho político* de 1837.

Diretor de estudos da jovem rainha Isabella foi feito Marquês de Valdegamas e ingressou no Senado. Na França, entrou em contato com autores ultramontanos como Bonald e De Maistre, o que reforçou suas posições conservado-

ras. Na obra 'Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo', Donoso considerou essas doutrinas em seus princípios fundamentais, recusando o racionalismo e o liberalismo como inimigos da civilização cristã, causadores das revoluções e da ira de Deus para com os homens. Embaixador em Paris, faleceu a 3 de Maio de 1853.

Donoso Cortês notabilizou-se por defender o absolutismo monárquico; como notório, a doutrina da Igreja jamais afirmou que o monarca desfruta de um poder arbitrário e ilimitado. Ele só exerce um poder soberano, precisamente, quando atua em conformidade com as leis de Deus, as leis naturais e as leis civis.

Sobre os erros ou as ambigüidades doutrinárias de Donoso Cortês, basta ler o estudo, abaixo, dedicado à obra "Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo". São idéias teológicas expressas com elevado grau de imprecisão, para dizer o mínimo.

O Padre Gaudel, Vigário-Geral de Orleans, em uma série de artigos publicados em "Ami de La Religion", atacou duramente a obra de Juan Francesco Donoso Cortês, que foi defendida por seu amigo Louis Veuillot em "L Univers ". O Abade Gaudel apontou diversas heresias no famoso " Ensayo sobre El Catolicismo, El Liberalismo y El Socialismo ". Donoso Cortês submeteu, então, sua obra à Santa Sé que não a suspendeu; esta, contudo, passou a ser editada com uma complementação explicativa, para evitar leituras errôneas, tal como sugeridas pela autoridade eclesiástica.

Erros de Donoso apontados pelo Abade Gaudel

1- Comparar a Santíssima Trindade com a família do homem primevo - Adão e Eva e seus filhos; -- em termos de identidade real e não em termos analógicos. A geração humana não é idêntica à geração divina.

Donoso afirma que o homem -- criado à imagem e semelhança, Daquele que é tese, antítese e síntese --, guardaria em si a dialética trinitária. E Cortês descobre que, como Deus, o gênero humano também é uno e trino.

A filiação e paternidades divinas , ao contrário do que afirma Donoso , são analógicas. Deus não tem filiação como os homens , seres criados , têm . A Santíssima Trindade possui uma única substância ; as pessoas da Trindade não são três substâncias específicas , mas relações imanentes a Deus . Adão é uma pessoa , uma unidade corpo e alma , Eva é outra unidade corpo e alma , e seus filhos são outras pessoas ; - como unidades corpo e alma distintas. Cada pessoa humana , portanto, é uma substância diferente (Cfr. pag 80 do Ensayo) . Se a Trindade divina fosse idêntica à família humana , deveriam existir três deuses e não um único Deus

Cristo não é um ser criado , mesmo tendo nascido como homem e tendo uma dimensão humana ; ele é um desdobramento de Deus - uma união misteriosa do humano ao divino - , na qual Deus não se torna humano , nem a natureza humana se torna divina.

Toda a Pessoa de Cristo é divina , as suas duas naturezas estão eternamente unidas , mas a diferença entre as substâncias é mantida.

2- Afirmar a existência de dogmas degenerados da revelação divina entre os povos pagãos . " (Cfr. pag. 63 do Ensayo) . Entre os pagãos , como notório , existia apenas a lei natural e não traços da revelação divina desfigurados . Seus

deuses eram , acima de tudo , temidos e não eram deuses virtuosos , mas deuses cheios de vícios comuns aos vícios humanos. Segundo a doutrina católica , eram todos demônios !

3- Defender a compatibilidade do socialismo e do liberalismo com a doutrina da Igreja " (Cfr. pag 272 do Ensayo)

O socialismo não é compatível com a doutrina da Igreja , sendo , muito ao contrário , motivo de anátema ; e o liberalismo é parcialmente compatível ! A propriedade privada , a existência do Estado e das classes sociais são verdades afirmadas pela doutrina da Igreja.

4- Afirmar que mesmo aqueles que não foram batizados , e vivem fora do grêmio visível da igreja , são católicos.

Quem pode ser batizado , quem conhece a doutrina católica e não a acolhe , não é católico , e não integra a Igreja ; excetuando os casos de ' batismo de sangue ' e de ' batismo de desejo '.

5- Afirmar que as coisas físicas não têm existência independente , mas são de origem e possuidoras de fim espiritual ; por isso todos os males do corpo são reflexos de males espirituais. " (Cfr. pag. 136/137 do Ensayo). Essa afirmação , evidentemente , é errônea ; os males físicos independem dos males espirituais. É possível alguém em perfeita santidade , sofrer fisicamente -- e algum pecador , não sofrer males físicos. Somente no fim dos tempos , o mal será definitivamente expulso da terra. O mal físico deve ser tratado pela ciência médica e pela participação na vida sacramental.

Continuação da análise sobre o pensamento de Donoso Cortês

TRADICIONALISMO

Nem todo ' pensamento tradicionalista ' possui heresia e gnose . Muito pelo contrário , zelar pela tradição é uma obrigação dos cristãos . Existem , sim , autores desse movimento que apresentaram teses heréticas.

O Padre Lammenais abandonou a Igreja tornando-se deputado em 1841.

É público e notório que autores desse movimento apresentaram teses que foram rejeitadas pela Igreja , tanto em documentos papais como nos documentos do Concílio Vaticano I.

As teses de Lammenais foram condenadas pelo papa Gregório XVI , em 1832 , na Encíclica Mirari vos . Lamennais defendeu suas posições no livro Palavras de um Crente (1834). Mas com a Encíclica papal 'Singulari nos' , veio uma nova condenação .

As obras do Padre Lammenais foram para o Index dos livros proibidos. Qualquer biografia de Lammenais comprova essas afirmações.

Padre Felicité de Lammenais

Segundo Lammenais , o critério para a definição da objetividade do conhecimento ou da própria verdade é o consenso universal . A razão é insuficiente para alcançar a verdade , sendo a fé , portanto , necessária . Somente ela nos leva a verdades seguras , sendo preservada e transmitida pela tradição . Mas a fé , na definição de Lammenais , nada mais é do que o conjunto de crenças de um grupo de pessoas . O ceticismo do autor não se limita ao conhecimento racional -- individu-

al e coletivo -- , mas inclui também a própria fé , entendida a partir de uma perspectiva subjetivista. A objetividade do conhecimento racional era substituído pela vontade humana . O conhecimento era assim um produto da vontade , e não uma imposição da realidade à mente humana. A doutrina da Igreja afirma , por seu turno , que a razão pode alcançar a objetividade no âmbito do conhecimento natural , e também pode atingir a objetividade do conhecimento sobrenatural através dos dogmas revelados livremente por Deus e confirmados pela autoridade do supremo magistério eclesiástico. O homem crê em verdades objetivas reveladas como dogmas por Deus e confirmadas pela Igreja. E nelas encontra a certeza fundamental do conhecimento.

Lammenais era inicialmente um tradicionalista , combateu o galicanismo, mas acabou por se tornar um liberal , advogando a separação entre a Igreja e o Estado , defendendo a democracia liberal , o ensino laico nas escolas e outras reformas ' modernizantes ' na hierarquia da Igreja . Talvez o seu tradicionalismo tenha andado tanto para trás que passou a defender idéias , paradoxalmente , modernistas. Como , por exemplo , a colegialidade no governo da Igreja.

Os escritos do Padre Felicité de Lammenais, de Montalembert e de Lacordaire foram condenados nas Encíclicas *Mirari Vos* e *Singulari Nos* (Sobre os erros de Lammenais) do Papa Gregório XVI e o Concílio Vaticano I considerou heréticos diversos escritos dos autores tradicionalistas . A principal condenação foi contra o ' subjetivismo ' e o ' fideísmo ' , e não contra o fato desses autores defenderem a tradição e a autoridade papal.

Muitos desses autores opunham a fé à razão , de forma irreduzível ; a doutrina da Igreja , como notório , não aceita essa postura.

A razão é um dom de Deus , atribuído à alma humana no ato da criação . Não podemos abandonar a razão na defesa da fé ; pois ela efetivamente não se choca com a fé . A fé e a graça só são possíveis num ser racional . A doutrina católica afirma a conciliação , possível e necessária , entre a fé e a razão.

A Igreja condena tanto o ' fideísmo ' , quanto o ' racionalismo ' , que é a doutrina que afirma a exclusividade da razão sem o auxílio necessário da fé ; como também condena o ' irracionalismo ' , que é a tentativa de algumas correntes filosóficas de abandonar completamente a razão e a fé.

A inteligência humana criada e corrompida pelo ' pecado original ' não pode elevar-se , plenamente , ao entedimento de determinadas verdades de fé. O fato de não entendermos os ' mistérios da fé ' não significa que estes sejam contrários à razão , significa que possuem uma razão que será revelada aos homens no fim dos tempos.

A doutrina católica possui uma compreensão racional , tal como elaborada pelo sagrado magistério , e não pode ser tratada de forma ' fideísta '.

Exemplo de tradicionalismo não-cismático e não herético : os padres da Administração Apostólica São João Maria Vianney , eles aceitam a autoridade do Papa e dos concílios da Igreja , reservando-se o direito de viverem na antiga organização litúrgica do sacramento da ordem e de celebrar a missa conforme o missal de Pio V.

GALICANISMO

Movimento político religioso do século XVII que defendia a ampla autonomia da Igreja francesa diante da autoridade central da Santa Sé e a figura do monarca como de origem divina. Luís XIV em 19 de Maio de 1692 convoca a assembléia extraordinária do clero que, inspirada por Bossuet, declara as liberdades da Igreja Galicana. Durante o regime da Restauração, Mathieu de Barrel, arcebispo de Tours, publica, em 1818, uma *Défense des Libertés de l'Église Gallicane*. Em 1853, o Papa coloca no Index as obras galicanas. Monsenhor Dupanloup e cerca de sessenta bispos não subscrevem no Concílio do Vaticano I o dogma da infalibilidade papal. Ainda nos tempos do rei Luis XIV e do Papa Inocêncio XII, ocorreu a reconciliação e o congelamento das reivindicações francesas. Mas somente no século XIX o galicanismo seria definitivamente derrotado.

O Carlismo (Tradicionalismo)

Movimento de apoio ao absolutismo real, à manutenção do Antigo Regime e dos privilégios da Nobreza e da Igreja. Seu lema: "Deus, Patria, Fueros, Rey". Propunha o pretendente Carlos, irmão de Fernando VII, para a sucessão do trono. Restrito a zonas geográficas concretas (Navarra, P. Vasco, Aragón, Cataluña, Maestrazgo), nas regiões rurais; seu apoio provinha da população rural e do povo simples, de certos elementos clericais e da pequena nobreza camponesa, em oposição à população urbana, majoritariamente liberal e burguesa.

Exército bem organizado, sob Zumalacárregui e Cabrera, mas com graves dissensões internas, sofreram uma gravíssima derrota em Luchana (1836). A I Guerra Carlista acaba com o abraço de Vergara entre Espartero e Cabrera (1839). O Carlismo volta a tomar as armas em 1840; 1860 (II e III Guerras Carlistas) e 1936 (Guerra Civil, apoiando Franco).

Liberalismo Católico

A organização interna da Igreja e a sua relação com o Estado, foram pensadas em termos liberais por autores como Benjamin Constant, com antecedentes que remetiam ao Galicanismo, ao Febronianismo e ao Josefinismo. O liberalismo foi proposto inicialmente pelo Padre Lamennais em 1828; tal sistema foi defendido também por Lacordaire, Montalembert, Parisi, Dupanloup e Falloux. Os papas Pio IX, Gregório XVI, Leão XIII e Pio X, condenaram o liberalismo e o modernismo reiteradamente como heresia.

Prof Everton Jobim

Bibliografia :

- Bonald, Louis - La teoría del poder político y religioso, 1796
- La legislación primitiva a las solas luces de la razón, 1802.
- Corrêa de Oliveira, Plínio - Revolução e Contra Revolução, 1959.
- De Maistre, Joseph - Considerações sobre a França - 1797
- Essay on the Generative Principle of Political Constitutions, 1810.
- Donoso Cortês, Juan - Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, 1855.

*

Beneval: Tradicionalismo e Ideologia, Sua Repercussão no Brasil

Posted on Sat 28 Apr 2007 by mccaastro (1068 reads)

Tradicionalismo e Ideologia, Sua Repercussão no Brasil
A rigor, o tradicionalismo constitui uma corrente de pensamento antiliberal, de caráter autoritário, que menosprezava a razão como fonte de conhecimento, que rejeitava o racionalismo puro da filosofia moderna para se dirigir no sentido da salvaguarda ou da redescoberta das verdades tradicionais consagradas pela sociedade.

A temática posta em evidência pelo tradicionalismo consistia na exaltação das idéias de Deus e da alma, nas revelações religiosas. Como se sabe, esse movimento surgiu na França, logo após o advento da Revolução Francesa elaborada nas bases do liberalismo, e conseqüentemente, no individualismo econômico, no liberalismo político, na religião, no absentéismo do Estado que ficava juridicamente à mercê do *laissez aller*, *laissez passer*.

A razão fora erigida em bem supremo, em verdade absoluta. Era preciso, segundo os tradicionalistas subordiná-la à fé, a outros valores considerados supremos e eternos. Pretendia-se buscar a inspiração da patrística e da primeira fase da filosofia medieval que estabelecia a filosofia como ancilla da teologia. Entretanto, isto não quer dizer que o tradicionalismo tenha sido um movimento católico.

Segundo F. J. Thonnard, A.A. em seu *Précis d'Histoire de la Philosophie*, dois grupos podem ser considerados como precursores e continuadores deste movimento: o tradicionalismo católico e o ecletismo racionalista com Maine de Biran e Vitor Cousin. Inegavelmente, o tradicionalismo católico deu maior personalidade ao movimento que via a razão humana como incapaz de atingir a verdade por suas próprias forças ao invés da evidência objetiva, critério interno da verdade, eles procuravam um critério externo na Revelação, na Tradição.

Joseph de Maistre (1754/1821) que é considerado o iniciador desse movimento, seguido de De Bonald e Lamennais reproduziram sempre o mesmo argumento: toda filosofia deve começar por um ato de fé e certas verdades fundamentais vindas do mundo exterior.

De Bonald (1754/1840) trabalhou no sentido de restabelecer o sentido da autoridade salientando que o homem pensa sua palavra antes de exprimir seu pensamento. Ana Maria Moog Rodrigues em bem elaborado trabalho A pesquisa do tradicionalismo (MOOG RODRIGUES, Ana Maria — A pesquisa do tradicionalismo. In *CIÊNCIAS HUMANAS*, vol. IV n. 12 — Rio de Janeiro — Março de 1980) mostrou que o homem é um ser ensinado primeiro através da linguagem que foi a Revelação primitiva de Deus aos homens e depois transmitida pelas autoridades competentes, principalmente, os ensinamentos da Igreja, os quais deve, portanto, aceitar com docilidade." Com efeito, diz De Bonald, "a experiência confirma esta prova: todas as verdades mesmo matemáticas têm necessidade de ser conhecidas e ensinadas para significar alguma coisa para nós. Mas, isto é verdade,

sobretudo, (referindo-se às verdades morais e sociais) que deve por sob a fé todas as questões fundamentais" porque todos os filósofos confiantes em sua razão têm cometido erros e ficam aquém daquela autoridade suficiente para impor a autoridade necessária às exigências de ordem social" [DE BONALD, Apud-Thonnard, A.A. F.J. — Précis d'Histoire de la Philosophie — Paris — Desclée & CIE — Editeurs p. 684].

Outro tradicionalista destacado foi Felix de Lamennais (1782/1854), educado desde cedo em princípios voltaireanos e depois em Jean Jacques Rousseau. Convertido à fé, ensaia, em colaboração com seu irmão Jean, sua obra *Essai sur l'indifference en matière de religion* — 1817/1823. Propugna seu Sistema do senso comum. Diz ele que para se convencer basta constatar três fatos:

1) A razão individual abandonada a ela mesma não pode chegar senão a um ceticismo absoluto: descobre fortes razões para duvidar do testemunho dos sentidos, o raciocínio que demonstra o pró ou o contra, da evidência mesmo que é o estado subjetivo variável com os indivíduos por uma mesma proposição: é-se arrastado a duvidar mesmo de sua existência.

2) Todo homem crê não menos invencivelmente em um grande número de verdades (por exemplo, que existe corpos tendo úteis propriedades nutritivas) porque ela deve viver todas estas verdades que são indispensáveis a toda vida social, moral e mesmo física. A natureza não impede assim de aquiescer às conclusões de sua débil razão;

3) Enfim, assevera ele, constata-se que cada um para distinguir certas verdades de verdades falsas toma naturalmente por regra o consentimento universal. Assim, chamamos de louco aquele que fala e pensa contrariamente ao senso comum, e um espírito refletido e prudente, vendo-se solitário e apenas com o contributo de seu eu, começa a duvidar disto que lhe parecia evidente. É preciso, com efeito, em caso de contestação, um juiz, um crítico, um árbitro que esteja fora e acima de qualquer suspeição que poderá decidir sobre isto que é verdadeiro, mas esta será a razão geral ou o sentido comum expresso e concretizado pela autoridade".

Partindo destas constatações, demonstra-se a existência de Deus pelo consentimento unânime dos povos e esta prova tem uma tal força que isto seria renúncia à razão e toda a vida humana que a recusar. Ora, esta verdade "Deus existe" esclarece admiravelmente os três fatos constatados, de sorte que Deus vem a ser a base especulativa de toda filosofia:

1) a razão individual não pode encontrar em si toda verdade (como o quer Descartes em seu Cogito), porque a verdade não é outra coisa que a razão de ser disto que é, ora o homem não tem razão em si sua razão de ser, mas em Deus seu criador; a razão isolada não pode ser senão um movimento contra a natureza e ela deve tender ao ceticismo, que é a sua destruição;

2) Entretanto, a razão não pode destruir-se, sendo espiritual. Ora, a essência da inteligência é a de possuir a verdade (uma razão sem conhecimento seria inexistente). Assim, Deus criador lhe dá um conjunto de verdades primordiais com as palavras destinadas a lhes exprimir e a lhes transmitir. E eis aí porque cada pessoa a elas adere naturalmente por uma crença invencível. Enfim, compreende-se que o consentimento universal seja a regra suprema de certeza infalível,

porque «Deus criou todos os homens semelhantes e para redescobrir este elemento primordial de verdade, é preciso tomar isto que há de comum na razão, descartando-se isto que o sentido privado pôde nela ajuntar». [LAMMENAIS, Felix de — Ibid p. 686]

Fica, desse modo, demonstrada a tese de que a filosofia deve começar por um ato de fé às verdades primitivas recebidas da Tradição pela linguagem ou o consentimento de todos. Gregório XVI numa encíclica *Mirari-vos* (1832), opôs reparos às teses de Lammenais que após acatá-las, entretanto, descambou para o panteísmo.

Entre outros divulgadores do tradicionalismo podem ser citados: Louis Bautain, Veuillot; os italianos Ventura de Raulica, Taparelli, e os espanhóis Donoso Cortês, Balmes e Vasquez de Mello. O assunto relacionado com o tradicionalismo suscitou, como era de esperar-se controvérsias a respeito do racionalismo vinculado com a fé, prevalecendo a posição tomista ou escolasticista, que foi reforçada nas encíclicas de Leão XIII.

De qualquer modo, o tradicionalismo teve intensa repercussão no Brasil que aqui encontrou raízes profundas a partir de uma posição anti liberal amadurecida com as teses do Concílio tridentino.

O escolasticismo português, também, tinha um posicionamento autoritário e conservadorista, ainda que divergências surgissem no âmbito do pouco caso que o tradicionalismo se conjugava com o escolasticismo, colocando a razão subordinada à fé, a verdade manda que se diga, tanto o tradicionalismo como o escolasticismo se tornaram aliados contra as posições liberais adotadas em várias fases do Império.

Esse fato é reconhecido tanto em Luiz Washington Vita, *Panorama da Filosofia do Brasil*, como um Ubiratan Borges de Macedo que escreveu *A Liberdade no Império* e ainda em Ana Maria Moog Rodrigues que escreveu "A Pesquisa do Tradicionalismo", em local já citado Citando Ubiratan Borges de Macedo, assevera Ana Maria "que o que é mais importante compreender acerca do tradicionalismo é que além de ser uma filosofia, trata-se de uma ideologia, fato que levou Silvio Romero a referir-se a esta ideologia como "Reação Católica" pela característica reacionária, insurgindo-se contra todo o pensamento liberal que dominou o Império.

Não padece dúvida de que Ubiratan Borges de Macedo em seu livro acima citado [BORGES DE MACEDO, Ubiratan — *A Liberdade no Império*, 1977. Editora Convívio — São Paulo. 215 pp], insistindo na tese de que o tradicionalismo não passa de um movimento ideológico, já que o catolicismo conservador teria estruturado como reação ao movimento cientificista de Pombal, e que tanta repercussão encontrou aqui nos primórdios do Brasil Reinado e posteriormente no Brasil Imperial e nos albores da República e mesmo depois dela (veja-se, por exemplo, o castilhismo fruto do positivismo (Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros, Pinheiro Machado e Getúlio Vargas) preferiu considerar o tradicionalismo como ideologia substituindo o conceito de Roque Spencer Maciel de Barros de católico conservador, para não correr o risco de identificar uma ideologia como uma religião.

Afirma Macedo, prossegue Ana Maria Moog Rodrigues, que o tradicionalismo como ideologia política quase se identifica com seu homônimo filosófico,

mas a identificação não é total. Além da característica primordial do tradicionalismo que é a defesa da tradição como fonte de verdade política em oposição ao liberalismo, aponta Ubiratan, as seguintes características: "Anti-racionalismo; 2) Nacionalismo; 3) Apologia da hierarquia social; 4) Defesa das estruturas sociais; 5) Hostilidade com o sufrágio universal; 6) Defesa da autoridade; 7) Defesa do Direito Natural, distinto do direito iluminista; 8) Crença em valores superiores à vida humana; 9) Anti-individualismo que sem ser coletivismo é antes um transpersonalismo; 10) Hostilidade contra o liberalismo, a Reforma, a Revolução Francesa, o Capitalismo, a Tecnologia, a Ciência Moderna, o Progresso, e paradoxalmente o Romantismo posto que é uma atitude tipicamente Romântica; 11) Admissão do uso da violência em certas ocasiões; 12) Defesa da comunidade local; 13) Insistência no concreto, nas liberdades concretas; 14) Atitude favorável à religião como força social". [MOOG RODRIGUES, Ana Maria — op. cit.]

Prosseguindo em seu trabalho, Ana Maria Moog Rodrigues, citando, ainda, Ubiratan Borges de Macedo, aponta como tradicionalistas que se opuseram ao ecletismo os seguintes personagens:

1) D. Romualdo de Seixas, Arcebispo primaz da Bahia, de grande influência entre o clero baiano e estimulador da imprensa católica para fazer frente à influência do ecletismo.

2) Frei Mariano de Santa Rosa de Lima, tradutor de um curioso opúsculo francês anônimo contra a filosofia de Cousin e publicado na Bahia.

3) Frei A. Itaparica, que foi mestre de Tobias Barreto e autor do *Compêndio da Filosofia Elementar* realizado em oposição às doutrinas ecléticas.

4) D. José Affonso de Moraes Torres, bispo do Pará e autor de um *Compêndio de Filosofia Racional* para uso do seu seminário o qual apregoa ter a vantagem de apresentar uma doutrina "expurgada dos princípios do sistema eclético".

5) Frei Firmino de Centelhas, frade capuchinho espanhol que foi trazido para o Brasil pelo bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello. Centelhas era um discípulo de Ventura de Raulica, de De Bonald, de De Maistre e Balmes.

6) Braz Florentino Henriques de Souza, tradutor de Santo Tomás de Aquino e autor da obra em defesa *Do Poder Moderador* de inspiração tradicionalista antes que tomista o qual invoca desde as primeiras páginas Bonald, De Maistre e Donoso Cortês.

Sobre o acima mencionado Frei Firmino de Centelhas, foi publicado no n. 29 da *Revista da Academia Paulista de Letras*, em 1945, um estudo de Castro Nery, no qual o autor afirma ter o frade capuchinho escrito seu *Compêndio de Filosofia* em 1864 para desmascarar a insuficiência da razão humana e "mostrar com toda a evidência e a tão exaltada filosofia não inventou verdade alguma importante, mas ainda alterou e quase perdeu completamente todas as verdades essenciais conhecidas desde a origem do mundo".

Na Bahia, a pesquisa organizada pelo Professor Francisco Pinheiro Lima Júnior e realizada por ele e pela Profa Dinorah Berbert de Castro, vem desvendando interessantíssimos aspectos da produção filosófica no Estado.

O Prof. Lima Júnior localizou o *Compêndio de Filosofia* de Frei Itaparica que havia sido mencionado por Sílvio Romero, mas que estava desaparecido. Ao localizá-lo, o Prof. Pinheiro provocou renovado interesse pelo estudo da influên-

cia do tradicionalismo. Foi graças a descoberta do Prof. Pinheiro que Ubiratan Macedo teve sua atenção voltada para a figura de D. Romualdo Seixas, figura que se revela exponencial no combate ao ecletismo na centúria passada e a quem está dedicado o compêndio de Frei Itaparica. A obra de D. Romualdo Seixas que foi primaz do Brasil até 1860 está em parte reunida em livro nos seis tomos das Obras Completas.

O Prof. Antônio Paim pôde conseqüentemente afirmar que "agora, Francisco Pinheiro e Ubiratan de Macedo começam a desvendar o segredo dessa que é sem dúvida uma parcela importante da meditação brasileira". O próprio Prof. Antônio Paim, além de ter procedido ao levantamento da bibliografia filosófica brasileira dos anos de 1808 a 1890, que deixa clara a relevância da bibliografia tradicionalista, em estudo recente procurou apontar a característica essencial do tradicionalismo brasileiro chegando à conclusão de que consiste no espírito restaurador. Este espírito, no entender do Prof. Paim, seria o de buscar o restabelecimento da situação da Igreja Católica ao que era em Portugal no período anterior a Pombal, isto é, o restabelecimento do domínio da Igreja sobre o Estado. Mas "certamente", adiciona Paim, "o curso da história posterior faria surgir o entendimento dessa restauração como dizendo respeito, sobretudo, ao plano espiritual. Entretanto, a nota dominante continua sendo a de aproximar-se da tradição portuguesa, isto é, a busca da intimidade com o poder". [Em 1564, escreve Luís Washington Vita, "Portugal adota a ortodoxia firmada pelo Concílio de Trento e os professores de Filosofia são obrigados a jurar periodicamente, com toda solenidade, sua obediência à fé católica. A ação fiscalizadora do Santo Ofício, a catequese da Companhia de Jesus e a vigilância do Paço fixaram balizas ao ambiente do pensamento. O Concílio de Trento estipulou as invariâncias da doutrina, como sistema religioso, moral e metafísico. Para além deles não se podia ir. Os livros eram inspecionados pelo Desembargo do Paço, por uma autoridade eclesiástica e pelo Santo Ofício, para lograrem ser impressos". E mais adiante: "Graças a essa cortina de incenso espargida entre homílias pelos executores do Concílio de Trento, o mundo luso entrou em colapso. Escreve, ainda, Washington Vita no seu Panorama da Filosofia no Brasil: "Todos os esforços foram mobilizados para o fiel cumprimento das recomendações tridentinas, com agentes do Santo Ofício varejando palácios ou simples vivendas e indagando aos comandantes dos galeões que entrassem Torre dei Belém adentro se traziam livros suspeitos e prejudiciais à religião cristã".]

Ana Maria chama a atenção para o fato de que o tradicionalismo pela importância que sensibilizou várias camadas intelectuais está merecendo mais aprofundadas pesquisas, sobretudo, nisto que procura distinguir a filosofia antirracionalista do tradicionalismo e o pensamento escolástico católico, propriamente falando.

Outro aspecto que convém ser enfatizado é o caráter estático e reacionário dessa ideologia que empolgou, além das figuras citadas acima, polemistas como Jackson de Figueiredo, Gustavo Corção, Plínio de Oliveira, presidente da T.F.P., que se opuseram aos chamados católicos progressistas e liberais como Alceu Amoroso Lima, Dom Helder Câmara, Cardeal Paulo Evaristo Arns, D. Cândido Padim e tantos outros integrantes da Confederação Nacional dos Bispos Brasileiros.

Assim, decorridos tantos anos, a respeito da presença do tradicionalismo

no Brasil, persiste a velha questão da identificação, ou melhor, da diferenciação existente entre a corrente irracionalista desse movimento e a outra que reconhece a razão como capaz de se vincular à fé. Ambas as correntes tradicionalistas como escolasticistas não pretendem desvincular-se dos chamados dogmas da Igreja, permanecem, como se nota ainda hoje, atuantes na vigilância e na preservação dos ideais religiosos defendidos pela Santa Sé.

IDEOLOGIA

Sobre a temática da ideologia tão debatida em nosso tempo, vejamos o que escreve, entre outros, dois filósofos brasileiros: Tarcísio M. Padilha (Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira), Ernildo Stein (História e Ideologia) e o filósofo francês Paul Ricoeur (Interpretação e Ideologias).

Assim ensina Padilha: "Entendemos por ideologia um sistema apriorístico e acrítico e portanto dogmático de idéias, de deficiente logicidade, a que se atribuiu um valor absoluto e que visa a inspirar o processo de transformação da sociedade ou à manutenção do "status quo", lastreando-se operacionalmente em suas formas extremadas de passionalismo de seus adeptos que respiram o clima mítico e mágico das verdades feitas".

Diz, ainda, Padilha: "A definição proposta se ajusta às ideologias que pervadiram a história de idéias nos últimos duzentos anos. Por ora, cumpre-nos analisar os seus termos. A noção de ideologia, prossegue, está eivada de um indistigável apriorismo. Seu ponto de partida, por isso mesmo que vinculado a uma problemática imposta e presa a um objetivo a atingir, não é posto em dúvida, dando margem a que nela reconheçamos um caráter nitidamente acrítico. A ideologia surge, assim como um par de óculos da inteligência, através do qual o universo desfila ante o observador, cuja liberdade de pensar já nasceu batizada. É por esta razão que asseveramos ser a ideologia uma forma de dogmatismo."

Bem semelhante é a tese de Ernildo Stein, quando assevera: "Ideologia é uma leitura que fazemos de uma situação histórica num conjunto de acontecimentos, leitura que é orientada pelas exigências de ação a ser realizada (F. Dumont). A formulação dinâmica de uma experiência concreta em vias de exercício dentro de circunstâncias históricas bem delimitadas é o fator determinante da ideologia. Este é imediatamente responsável pela ambivalência que invade e sustenta toda a elaboração de uma ideologia: de um lado a ideologia é um instrumento hermenêutico de uma situação histórica dada, em vista de uma ação imediata, e de outro lado, ela é necessariamente um instrumento de ação e transformação da cultura e das instituições das quais resulta determinada situação histórica. A ideologia revelará, portanto, uma precariedade, resultado inevitável da historicidade de quem a formula e daquela que é formulada, precariedade que caminha a par com uma rigidez que nem sempre arrisca o equilíbrio penoso, pela decaída no fanatismo, na mistificação e na coisificação. Em ambos os casos, acrescentamos, ideologia está visceralmente vinculada a processos herméticos de identificações rígidas, codificadas, partidas daqueles que se julgam donos da verdade.

Explicitando melhor esta questão, Stein assevera que não se trata de uma sociologia do conhecimento. É antes de tudo, o movimento de consciência. Neste diapasão, Stein mostra uma consciência que, economicamente, procura chegar a um nível crítico, realizando um relativamente simples caminho linear ou circular, uma tal consciência não precisa temer os desvios do dogmatismo ou do ceticismo

porque os meios reflexivos de que lança mão para tornar-se crítico são o melhor corretivo.

Neste caso, Stein, principalmente, para as ciências humanas, defende o processo hermenêutico, bem como a presença do diálogo, a-fim-de evitar que a elaboração das instituições descambe para um processo monológico e unilateral, tirando da jogada todos que pensam e assumem ante os problemas da vida um posicionamento crítico. A filosofia é chamada para destruir as falsas identidades, de desmoralizar e despolitizar os comportamentos ideológicos na medida em que se crispam e dogmatizam. Este papel da Filosofia se pode chamar de processo de conscientização *Aufklärung*. Nela se recebem as verdadeiras medidas das coisas que a ideologia pode deformar.

Paul Ricoeur aprofundando a pesquisa em torno da ideologia assinala que "o fenômeno ideológico aparece em toda a originalidade como práxis, achando-se ligado à necessidade para um grupo social de conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar e encenar. Motivação e dinamismo eis as causas da geração da ideologia que é simplificadora e esquemática. Ela é uma grelha, um código, para se dar uma visão de conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo. Esse caráter "codificado" da ideologia é inerente à sua função justificadora. Sua capacidade de transformação só é preservada com a condição de que as idéias que veicula tornam-se opiniões, de que o pensamento perca rigor para aumentar sua eficácia, como se a própria ideologia pudesse mediatizar não somente a memória dos atos fundadores, mas os próprios sistemas de pensamento. É dessa que tudo pode tornar-se ideológico: ética, religião, filosofia.

Todas as instituições, diz Ricoeur, aparecem como um bloco indivisível de poder e repressão; todas as autoridades são o establishment: dos bancos às igrejas, passando pelas empresas, pelo meio universitário e pela polícia. Assim esquematizada, a sociedade só pode depender de uma estratégia de confronto e de polarização, destinada a revelar a fisionomia repressiva que se oculta por detrás de toda a máscara liberal.

BIBLIOGRAFIA

MACEDO, Ubiratan Borges de — São Paulo. A Liberdade no Império — o pensamento sobre a liberdade no império brasileiro. Editora Convivio. 1977 — 214 pp.

PADILHA, Tarcísio M. — Rio de Janeiro — Filosofia, Ideologia e Realidade Brasileira. Companhia Editora Americana. 1970 — 222 pp.

PAIM, Antônio. São Paulo. História das Idéias Filosóficas no Brasil. Editorial Grijalbo Ltda. USP, 1974.

RODRIGUES, Ana Maria Moog — Rio de Janeiro — A Pesquisa do Tradicionalismo. In Revista CIÊNCIAS HUMANAS — Vol. IV Número 12 — Janeiro a Março de 1980.

RICOEUR, Paul — Rio de Janeiro — Interpretação e Ideologias — Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu — Livraria Francisco Alves Editora — 1977 — 172 pp.

STEIN, Ernildo. Porto Alegre — História e Ideologia — Editora Momento

— 1972 — 89 pp.

THONNARD, F. J. — A. A. — Paris — Précis à'Histoire de la Philosophie — Desclée & CIE Éditeurs — 1952 — 1007 pp.

VITA — Luís Washington — Porto Alegre. Panorama da Filosofia no Brasil — Editora Globo, 1969 — 151 pp.

*

ECLETISMO

**Victor
Cousin**

Filósofo francês, considerado um dos maiores representantes do ecletismo ou espiritualismo francês. Nasceu em Paris. Lecionou na Universidade de Paris e na Escola Normal Superior. Em 1817, viajou pela Alemanha, travando contato com Schelling e Hegel. Em 1821, deixou de lecionar, devido a uma acusação de liberalismo. Posteriormente, foi reintegrado ao ensino superior. Sob o regime da Restauração, ocupou vários cargos importantes: par de França, diretor da Escola Normal, reitor da Universidade de Paris e ministro da Instrução Pública.

Seu pensamento exerceu a primazia no ensino filosófico francês durante este período, sendo adotado como a filosofia oficial deste país. Com a queda da monarquia constitucional, em 1848, a filosofia de Cousin perdeu este papel formador. Faleceu em Cannes. A maior parte de suas obras consiste em cursos ministrados ao longo de sua carreira docente. Alguns de seus títulos: *Primeiros ensaios de filosofia; Do verdadeiro, do belo e do bem; Filosofia sensualista; Filosofia escocesa; Filosofia de Kant; Introdução à história da filosofia; Fragmentos filosóficos; Sobre a metafísica de Aristóteles; Estudos sobre Pascal.*

O pensamento de Cousin se autodenomina eclético porque pretende descobrir e afirmar a parcela de verdade contida em todos os sistemas filosóficos.

Cousin realiza vários estudos concernentes à história da filosofia, e termina por compreendê-la como a sucessão de quatro correntes principais: sensualismo, idealismo, ceticismo e misticismo. A cada uma destas doutrinas, é preciso reconhecer seu valor e, simultaneamente, apontar seu caráter de parcialidade.

O sensualismo descobre a experiência sensível como fundamento da realidade; contudo, ela pretende reduzir todo real a esta única dimensão.

O idealismo aponta para o sujeito como fonte da realidade; ao indicar esta nova dimensão, porém, ele renega a experiência sensível, incorrendo, assim, no mesmo erro cometido pela primeira corrente analisada. Por sua vez, o ceticismo refuta as posições anteriores como dogmáticas; mas, não compreendendo a verda-

de parcial contida nestas posições, acaba por negá-las integralmente, incorrendo, deste modo, igualmente, em dogmatismo.

O misticismo consiste no escape aos erros precedentes, por situar-se aquém de toda análise; o que este pretende é consagrar-se como expressão da espontaneidade. Estas quatro doutrinas constituem quatro modalidades de apresentação do espírito. Contudo, este se realiza na história ao modo de retornos cíclicos. A verdade se apresenta, na história, disseminada por tais formas de pensamento, como um percurso necessário, que se repete indefinidamente.

Alguns dos principais adeptos da filosofia de Victor Cousin: Jules Simon, Émile Saisset, B. Hauréau, Francisque Bouillier, Charles de Rémusat.

*

Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira

Luiz Alberto Cerqueira

Quando, em Lisboa, convenci meus colegas portugueses da oportunidade de escolher a obra filosófica de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) para o IIº Colóquio Tobias Barreto, afinal realizado na Universidade Nova de Lisboa e na Universidade de Évora no ano seguinte, em 1992, chegou a causar surpresa entre os brasileiros convidados a escolha do autor, cuja obra filosófica, embora conhecida de todos, jamais despertara interesse para um encontro dessa natureza. Julgo que a surpresa deveu-se ao fato de que a significação do nome de Gonçalves de Magalhães na história da cultura brasileira é ambígua.

Reconhecimento literário nunca lhe faltou. Nem quando introduziu o romantismo na literatura brasileira, com *Suspiros poéticos e saudades* (Paris, 1836), nem quando foi comemorado o centenário do romantismo no Brasil. Na primeira oportunidade, Francisco de Sales Torres Homem afirmou, um tanto profético, na *Niterói, revista brasiliense*: “Esta produção de um novo gênero é destinada a abrir uma nova era à poesia brasileira [...] cremos que o tempo futuro não conseguirá riscar da memória dos admiradores das musas o nome do autor dos *Suspiros poéticos*”.

Um século mais tarde, Sérgio Buarque de Holanda, então festejado por sua pequena grande obra, *Raízes do Brasil*, teve a oportunidade de afirmar, em instigante prefácio à reedição oficial dos *Suspiros poéticos*, que Gonçalves de Magalhães é, ao mesmo tempo, “o pioneiro do nacionalismo literário entre nós (teoricamente do próprio indianismo romântico), o arauto do romantismo brasileiro e finalmente, mas *not least*, da orientação francesa de nossa vida espiritual, orientação que ainda prevalece nos dias atuais”.

Também não faltou quem lhe contestasse os méritos de literato. Grande repercussão alcançou, entre os leitores do Diário do Rio de Janeiro, os ataques de José de Alencar (sob o pseudônimo de “Ig”) a seu poema épico *A confederação dos tamoios*, então publicado a expensas do Imperador D. Pedro II. Identificado como chefe de um “romantismo oficial”, cuja estética de inspiração religiosa logo foi superada pelo lirismo de Gonçalves Dias e pelo indianismo de José de Alencar, Magalhães ficou registrado na história da literatura brasileira como um romântico de segunda plana.

Figura destacada na política de Estado, distinguido com o título de Visconde de Araguaia, seu nacionalismo confundiu-se de tal forma com a ideologia do Império, que passou a ser visto como elo de ligação entre o romantismo e a gênese da consciência conservadora no Brasil.

Afinal, Gonçalves de Magalhães, personalidade múltipla de médico, escritor e diplomata, foi um espírito renovador ou conservador? Foi um e outro. Sílvio Romero consolidou essa imagem ambígua, ao defini-lo como “um homem de meias medidas: meio clássico e meio teólogo, com pretensões a espírito moderno”.

Do ponto de vista estritamente filosófico, a primeira impressão foi a que ficou. Desde que Tobias Barreto, em 1869, fez, em artigo homônimo, a crítica demolidora dos *Fatos do espírito humano*, classificando a teoria das sensações aí apresentada como “a face psicológica do tradicionalismo”, por sustentar a “antiga tese que tira a sensibilidade da alma espiritual para atribuí-la a um princípio diverso” (*ibidem*), foi necessário mais de um século para renascer o interesse filosófico em Gonçalves de Magalhães.

Julgo, porém, que todas as objeções à sua obra de escritor, ainda que justificáveis, não lhe tiram o mérito da participação filosófica no processo de modernização e emancipação do pensamento brasileiro. Mais do que reformador da literatura nacional, mais do que responsável pela orientação francesa de nossa vida espiritual, Gonçalves de Magalhães tem uma participação na idéia de filosofia brasileira ainda a merecer atenção e estudos mais aprofundados.

Uma observação, entretanto, deve ser feita desde já: não lhe cabe absolutamente a classificação de eclético. Ao conceber a filosofia como uma interpretação da realidade total que inclui, para além do conhecimento circunscrito aos limites da experiência, o conhecimento de si enquanto sujeito de conhecimento, Magalhães entendeu que a idéia de conciliar sistemas não tem esse alcance nem esse propósito, parecendo-lhe evidente que, ao invés disso, pressupõe “doutrina já formada, que lhe serve de guia” (*Fatos do espírito humano*, cap. III). Dos grandes sistemas interpretativos admitidos até então, o sensualismo e o espiritualismo foram os únicos a merecer-lhe a atenção; mas somente no último reconheceu a consciência de si como condição prévia, isto é ontológica, de todo o conhecimento na experiência, pois, como ele se esforça por mostrar, o espírito que se revela universalmente à consciência de si não se reduz a sensações nem se identifica com a consciência individual: não é uma substância finita. Esta é a primeira característica do espiritualismo em Magalhães. A segunda corresponde ao caráter psicológico da consciência de si: o espírito, embora infinito, só se revela em função da consciência individual finita - o espírito humano - e como um fato psíquico, isto é um fato do espírito humano.

Esta segunda característica Magalhães intuiu-a da doutrina cartesiana. Descartes chama a atenção para a necessidade de uma experiência atual da verdade, seja no primeiro preceito do método, “o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (*Discurso do método*: Segunda Parte); seja pela consciência de que “certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária” (Meditação Primeira, §13) mesmo sem o apoio da verdade, e que à maneira do escravo que gozava de uma liberdade

imaginária e teme ser despertado do sonho agradável, “reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência” (*idem, ibidem*). Contra esse sono dogmático, contra esse mecanismo, Descartes lança mão da dúvida, velho instrumento dos céticos, elevando-a, pela suspensão do próprio juízo, ao nível de método para servir não só de contrapeso à força do hábito, como também de condição da evidência.

A dúvida adquire, pois, um caráter ontológico constitutivo da própria consciência de si, pois se concebo, a propósito do mecanismo da dúvida, que há um “enganador mui poderoso e mui ardisoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre” (Meditação Segunda, §4º), por isso mesmo posso duvidar de tudo, acreditando que todas as coisas de que tenho consciência, como “o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito” (*idem, §2º*); só não posso deixar de pensar que, mesmo separando do meu pensamento todas as coisas de que tenho consciência, necessariamente sou e existo enquanto realizo essa abstração: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...] e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (*idem, §§4º e 7º*).

Eis, portanto, a novidade da doutrina cartesiana quanto ao caráter ontológico da dúvida: *para o sujeito de conhecimento que se revela à consciência de si, “isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (idem: §7º), concorre necessariamente um espaço histórico-cultural como realidade externa, na qual estão arraigados princípios, crenças e padrões de comportamento moral, de modo que não se concebe a atitude filosófica senão dentro de uma tradição filosófica e em face de condicionalismos culturais.*

É nesse sentido que Gonçalves Magalhães inicia sua obra filosófica pela “necessidade transcendental do espírito humano”, observando que não deve confundir-se o espírito, enquanto princípio da existência, com a atividade mesma do chamado espírito moderno, na medida em que este se apresenta dedicado ao conhecimento e ao domínio dos fenômenos externos da natureza, e não ao conhecimento e ao domínio de si mesmo enquanto sujeito de conhecimento: “É sem dúvida um espetáculo digno de admiração o que apresenta o gênero humano, lutando sem cessar braço a braço com uma natureza tão rica e caprichosa [...] Admiráveis são na verdade todos esses esforços da indústria, todas essas invenções das artes, todos esses triunfos da inteligência humana aplicada sem repouso a vencer a resistência da inerte matéria. Mas não creio que nesse trabalho assíduo de ciclopes se revele a dignidade do homem [...] como se ele fosse um mísero escravo do corpo, a vítima da natureza, e não o seu intérprete” (*Fatos*, cap. I).

Segundo Magalhães, é por meio desse “processo cético, adotado muito a propósito por Descartes [o qual] tirou a filosofia dos bancos da escola, e a emancipou, restituindo-lhe o seu verdadeiro método, o psicológico” (*idem*, cap. III), que se esclarece de uma vez para sempre, exclusivamente por amor do conhecimento, qual é a essência da filosofia, a qual, diz ele, “amesquinhou-se, definiu, e expirou nos claustros, em serviço da fé, e debaixo da tutela da teologia” (*idem, ibidem*).

Trata-se de duvidar da ciência habitual, mas não da existência do espírito. De fato, após considerar necessário interromper e suspender o próprio juízo, o filósofo francês não só restabeleceu o conhecimento de si como primeiro na ordem de eminência, ao reconhecer com evidência que “nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (Meditação Segunda, §18), como restabeleceu ainda, nessa mesma ordem, que, havendo mais realidade objetiva na substância infinita do que na substância finita, na medida em que a idéia do ser infinito é anterior à do eu finito, posso concluir que “tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo” (Meditação Terceira, §23).

Esta é a origem do espiritualismo moderno de expressão francesa, desde Descartes a Bergson, passando por Pascal, Bossuet, Malebranche, Maine de Biran, Royer-Collard, Jouffroy e Victor Cousin, no qual filia-se Gonçalves de Magalhães, e no qual filia-se também um outro brasileiro notável, Raimundo de Farias Brito (1862-1917), significando essa filiação do pensamento brasileiro uma mesma fidelidade a princípios, e não um modo servil de assimilar idéias.

Assim sendo, não há por que estranhar a grande admiração de Gonçalves de Magalhães por Théodore Jouffroy, a quem reconhecia como mestre, e de quem assimilou ao vivo, em Paris, a explanação acerca da necessidade de distinguir a esfera dos fenômenos naturais da esfera dos fenômenos espirituais ou morais; nem por que estranhar seu respeito a Victor Cousin, cujo ecletismo está com certeza a serviço do espiritualismo, de acordo com estudos mais recentes.

Por espelhar-se, em seus entusiasmos de juventude, na restauração da educação nacional empreendida por Cousin, Magalhães foi equivocadamente rotulado de eclético; pior ainda, foi considerado como representante de uma suposta corrente ou “escola eclética” no Brasil, confundindo-se, inadvertidamente, o seu interesse filosófico no espírito com o interesse político ou mesmo científico de outros autores brasileiros na consideração dos fenômenos espirituais ou morais. Neste último caso encontra-se o médico e político baiano Eduardo Ferreira França, que publicou *Investigações de psicologia* (1854). Tal confusão se deve, sem dúvida alguma, ao fato de que não se fez a necessária distinção entre a perspectiva metafísica do moderno espiritualismo, que perpassa toda a história da filosofia e remonta ao “conhece-te a ti mesmo” socrático, e a perspectiva político-ideológica do ecletismo de Cousin, que se explica no contexto da Restauração.

Qual a bibliografia sobre o sentido da adesão de Gonçalves de Magalhães ao ecletismo espiritualista? Nenhuma. Não obstante essa carência, cumpre ressaltar que desde quando passei a interessar-me pelo problema já se dispunha do estudo mais completo sobre o conjunto de sua obra até hoje publicado - *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*, de Roque Spencer Maciel de Barros. Provavelmente inspirado numa sugestão de Sérgio Buarque de Holanda no prefácio da edição do centenário, Roque Spencer chama a atenção para a necessidade de se distinguir na diversidade das manifestações literárias que exprimem o pensamento de Magalhães - como poeta, romancista, ensaísta, memorialista e pensador - uma mesma e única intenção educativa.

Além desta obra de caráter geral, foram-me úteis somente os anais do colóquio referido acima, editados sob o título *O pensamento de Domingos Gonçalves de Magalhães* (1994), e dois estudos que resultaram da experiência estimulante do colóquio: o opúsculo do português Antônio Braz Teixeira, *O pensamento fi-*

losófico de Gonçalves de Magalhães, e o artigo do brasileiro Miguel Reale, “Arcaísmo e modernidade em Gonçalves de Magalhães - seu significado na cultura brasileira”, ambos publicados em Lisboa no mesmo ano de 1994.

Braz Teixeira mostrou que a obra filosófica de Magalhães, longe de significar uma ruptura com o espiritualismo inerente à tradição filosófica portuguesa, como até então se explicara na historiografia filosófica brasileira, pelo contrário manteve esse alinhamento em seu modo de aderir à filosofia moderna. Miguel Reale, depois de analisar, à luz da ciência contemporânea, a posição de Gonçalves de Magalhães perante as considerações entre alma e cérebro, entre sensibilidade e perceptibilidade, reconheceu que se trata de uma personalidade bem mais complexa do que um mero filosofante da consciência conservadora, pois, “não obstante seu apego ao tradicionalismo, teve o mérito de, pioneiramente, nos descortinar novas idéias no plano da filosofia, das letras, da política e das ciências positivas”.

Tais estudos me permitem afirmar com maior segurança que na significação ambígua de Gonçalves de Magalhães consiste o seu verdadeiro valor. Ele representa a transição de uma educação fundada no aristotelismo português para uma educação fundada na filosofia moderna; ele fez a mudança do princípio teológico da conversão - princípio esse que vigorou ao longo de dois séculos no aristotelismo sob a *Ratio Studiorum* - para o princípio ontológico do cogito cartesiano. A significação filosófica de Gonçalves de Magalhães, especialmente dos *Fatos do espírito humano*, consiste nessa mudança de princípio. É neste sentido que me refiro ao seu papel de fundador da filosofia brasileira.

Advirta-se, porém: não confundir o sentido metafísico dessa mudança de princípio com o seu sentido histórico. No sentido histórico, ela remete para as reformas pombalinas da instrução pública, na segunda metade do século XVIII, no contexto do Iluminismo, quando o Marquês de Pombal, para atender às exigências externas do tempo, expulsou os jesuítas, suprimiu o aristotelismo do ensino e fez a reforma da universidade; no sentido metafísico, ela envolve um sentido interno e subjetivo do tempo, que remete para as configurações primitivas da consciência de si, e que, por isso mesmo, é a condição prévia da objetividade do tempo histórico.

No caso brasileiro, para entendermos o fato de que, após a Revolução Científica e as *Meditações* de Descartes (1641), o aristotelismo resistiu no Brasil por mais de um século, devemos reportar-nos não ao espírito autoritário e decadente da Santa Sé que impôs a doutrina aristotélica aos candidatos ao Licenciado de Artes desde 1366, pois esse tornou-se objeto da irrisão popular no século XVII; mas sim ao espírito vigoroso que, no século XVI, em Portugal, criou condições para uma exigência de rigor e validade objetiva no estudo dos textos aristotélicos; para a fundação do Colégio das Artes junto à Universidade de Coimbra; para a presença de um verdadeiro filósofo como Pedro da Fonseca (1528-1599); para a elaboração do famoso *Cursus Conimbricensis*; e, não menos importante, para a criação da *Ratio Studiorum*, que funda a pedagogia moderna.

Tanto a reedição das obras comentadas de Aristóteles quanto as obras de Fonseca já refletem condicionalismos próprios da Renascença e do Humanismo, situando-se, portanto, no limiar da filosofia moderna. É esse espírito humano renovado que caracteriza o aristotelismo português, e não aquele espírito decadente; e esta é a hipótese para aceitarmos a tese construtiva de que o Brasil é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com característicos nacionais e quali-

dades de permanência; em última instância, é a única possibilidade de fundamentação da idéia de Magalhães de que, moralmente falando, é absolutamente necessário que se promova a modernização do Brasil sem descuidar do próprio passado.

Na história da filosofia no Brasil, o passado é a conversão religiosa enquanto o fim de toda a atividade teórica sob a *Ratio Studiorum*. Importa ressaltar, entretanto, que independentemente da subordinação do ensino filosófico à formação teológica, a conversão exige o conhecimento de si como espírito, o mesmo espírito que em Descartes (não do mesmo modo nem com as mesmas conseqüências práticas) se revela à consciência de si finita como uma substância infinita - Deus. Isto se verifica facilmente nos sermões do Padre Antônio Vieira (1608-1697).

Contrariamente ao modo iluminista da época, de fundar a educação exclusivamente nas “leis da razão”, Magalhães não exclui a “lei de Deus” como sendo o passado no modo do ser humano. Eis por que nele a modernização do espírito pressupõe a conversão: a conversão e o *cogito* cartesiano têm na consciência de si como espírito a mesma origem divina. Mas se a conversão tornara possível apenas a contemplação dessa verdade, configurando a indiferença na vontade (o que explica o alheamento histórico em que permaneceu o Brasil sob a vigência da *Ratio Studiorum*), o caráter psicológico do cogito cartesiano, quanto à superação da dúvida hiperbólica e à revelação do espírito infinito como um fato do espírito humano, significou para Magalhães um passo adiante, a saber - a superação do espírito contemplativo: significou o sentido mesmo da evidência como uma experiência atual, ou, como o *vivido* da verdade; significou, de acordo com Descartes, o sentido da liberdade como superação da indiferença (Meditação Quarta, §11); significou a nascimento do homem moral moderno como sendo aquele que não apenas contempla, mas pratica, faz; neste sentido, significou o nascimento daquele que, segundo a própria essência do nome, é o poeta.

Como poeta, sua missão é cantar e exaltar, através da palavra, o princípio em que se funda a própria existência, isto é o espírito infinito, Deus revelando-se à consciência de si. Nisso consiste a estética de Magalhães. Daí o caráter metafísico e religioso do seu romantismo, com alguma pitada do trágico, uma vez que aquele que canta sua origem infinita vive, por isso mesmo, a dor da própria existência finita:

Referências biográficas

Não há muita notícia sobre a vida do nosso autor. Domingos José Gonçalves de Magalhães, Visconde de Araguaia, filho de Pedro Gonçalves de Magalhães Chaves (do nome da mãe não temos registro), nasceu no Rio de Janeiro em 13 de agosto de 1811. Segundo consta, desfrutou dos bons cuidados familiares. Problemas de saúde precária, entretanto, foram uma constante ao longo de sua vida, a começar pela própria compleição menos saudável, depois o drama da perda de três filhos, a quem dedicou *Os mistérios* (cântico fúnebre, Paris, 1858).

Quanto à sua educação escolar, deu-se numa atmosfera de mudança no sistema de ensino e na forma da vida. Refiro-me não só à mentalidade brasileira pós-reformas pombalinas da instrução pública, mas especialmente às conseqüências da transferência da Corte Portuguesa para a cidade do Rio de Janeiro, configurando um tempo marcado pela novidade e pela forte presença da cultura francesa. Foi a época dos artistas franceses: Lebreton, Debret, os Taunay, Ferrez, Grandjean de Montigny. E foi sobretudo a época em que se tomou consciência da necessidade

de modernização e emancipação cultural, após a emancipação política, quando brilhava na capital do país o Fr. Francisco do Monte Alverne, cuja palavra, então considerada sublime, já refletia, do púlpito e da cátedra, o influxo do moderno pensamento francês.

Em virtude desses fatores, Magalhães encontrou nas instituições de cultura do Rio de Janeiro todos os elementos que definiram a sua formação, a qual, sem dúvida, teve um caráter humanístico. Nesse sentido, assinalamos não só a sua graduação em medicina (1828-1832) pela antiga Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (não em Coimbra, como anotou Antônio Paim, no que foi seguido por outros), mas também os seus estudos na Academia de Belas Artes, onde foi aluno de Debret e chegou a participar na exposição de 1830; sua iniciação nos estudos filosóficos, em 1832, aos vinte e um anos, no Seminário de São José, sob a orientação de Monte Alverne, que o teria apoiado e estimulado a aperfeiçoar-se; finalmente, cumpre assinalar, neste mesmo ano, a sua estréia formal como escritor, mediante a publicação de Poesias. Em 03 de julho de 1833 partiu para a França a bordo do “Dous Eduardos”, na condição de adido à legação brasileira em Paris.

Uma vez estabelecido em Paris, estudou ciência e filosofia, tendo acompanhado os cursos de Jouffroy, discípulo de Cousin. Além dessas atividades, procurou não só viver a agitada vida cultural parisiense, como também viajou pela França, Itália e Suíça. O entusiasmo nessa decisiva experiência européia, transparente na correspondência que manteve com Monte Alverne, por exemplo, chegou a lhe valer, por parte da crítica contemporânea, a imagem deturpada de “turista”. Voltou para o Rio de Janeiro no início de 1837.

Outro fator decisivo na vida de Magalhães foi a amizade, que ele soube cultivar como poucos. Além de Francisco de Sales Torres Homem e Manuel José de Araújo Porto Alegre, íntimos, com os quais compartilhou a fase decisiva de sua trajetória intelectual (quando fundou a *Niterói*, *Revista Brasiliense* e publicou os *Suspiros poéticos e saudades*), e de Monte Alverne, a quem, nessa época, escrevia regularmente de Paris, ele contou com a proteção de ninguém menos que o próprio Imperador Pedro II, que chegou a defendê-lo, em 1856, contra as críticas negativas de José de Alencar ao seu poema *A confederação dos tamoios*.

Além do título de visconde, Magalhães recebeu em vida todas as distinções: Conselheiro do Imperador, Cavaleiro da Ordem do Cruzeiro, Comendador da Ordem da Rosa, Comendador da Ordem de Cristo, Comendador da Ordem Napolitana de Francisco I, Comendador da Ordem do Mérito, Sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e de outras associações de letras; Professor de Filosofia no Colégio de Pedro II (cargo para o qual foi nomeado em 1838 e praticamente não exerceu, porque nesse mesmo ano foi designado para exercer a função de secretário de Caxias no Maranhão, depois da Balaiada, e no Rio Grande do Sul, depois da guerra dos Farrapos; representante pelo Rio Grande do Sul na legislatura de 1845 a 1848; como diplomata, foi Encarregado de Negócios nas Cortes de Turim e de Nápoles, Ministro Residente em Viena, Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário aos Estados Unidos da América do Norte, Enviado Especial a Buenos Aires, Enviado Especial ao Paraguai (em 1873, para celebrar tratados de guerra com o Gal. Mitre), e finalmente Ministro junto à Santa Sé, resolvendo pendências entre o Estado Brasileiro e a Cúria Romana por ocasião da famosa “Questão Religiosa”.

Faleceu em Roma a 10 de julho de 1882 na condição de Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário do Brasil junto a esta Corte.

*

TOBIAS BARRETO & A ESCOLA DO RECIFE



por Pedro Luso de Carvalho

Tobias Barreto de Meneses nasceu na cidade de Campos, Estado de Sergipe, em 7.6.1839. Mudou-se para Recife e aí cursou a Faculdade de Direito, onde logo ficou conhecido pelo seu espírito de liderança, que viria revolucionar não apenas a Faculdade de Direito, mas também a intelectualidade pernambucana, pelas suas idéias de vanguarda.

Na Faculdade de Direito, granjeou admiradores pelo combate que travou com o seu corpo docente conservador, e preso aos conceitos da velha ciência jurídica. A fama de Tobias Barreto veio com a apresentação, nos meios intelectuais, das novas correntes do pensamento europeu, tendo como representantes Haeckel, Darwin, etc, que tivera a oportunidade de conhecê-los.

Dotado de inteligência superior, Tobias Barreto preparou-se intelectualmente não apenas para ciência jurídica, mas também para filosofia e literatura; estudou com renomados mestres estrangeiros, de modo especial, os alemães. Para Tobias, os fenômenos sociais suscitavam grande interesse, aos quais se entregava com grande entusiasmo. Também estava voltado para a música, que se constituía em objeto de estudo dedicado.

No Brasil, nos fins do século 19, ninguém mais que Tobias Barreto correu para a renovação da nossa cultura; chefiava a *Escola do Recife*, cujos expoentes foram: Sílvio Romero, Clóvis Bevilacqua, Artur Orlando, José Higino, Capistrano de Abreu, Martins Junior, Araripe Junior e Graça Aranha. Polêmico e revolucionário de idéias, teve que enfrentar uma plêiade de opositores; estes combatiam-no com ardor, sentimento comum entre os intelectuais que se recusam aceitar avanços sócio-culturais; no campo das idéias, seus opositores mostravam-se arredios, tensos com a possibilidade de quaisquer mudanças; reacionários, combatiam as mudanças que ocorriam pelo espírito e pelas idéias do Realismo que influenciava as faculdades de Direito do Recife e de São Paulo.

Diz Antonio Carlos Amora, na sua História da Literatura Brasileira, que, no Recife, Tobias Barreto, estudante de Direito já veterano, com quase trinta anos, ataca violentamente a filosofia espiritualista e católica. A atitude do líder acadêmico galvanizou as aspirações revolucionárias dos estudantes que o cercavam. Amora firma: “Em 1868, o clima de insatisfação ante os rumos da realidade nacional, criado pelos intelectuais, atinge o grau de saturação tensional”. Esse momento propiciou a ação da *Escola do Recife*, tendo Tobias como seu líder.

Tobias reagiu aos ataques de seus muitos inimigos sempre com bravura, e, em contrapartida, suas polêmicas atingiram o paroxismo da violência. Legou-nos uma vasta e importante obra sobre seus temas prediletos: Direito, filosofia, literatura e música. No gênero poesia, seu poema *Dias e Noites* representa ao lado de Castro Alves, a corrente condoreira dos fins do romantismo.

Com Tobias Barreto e a sua *Escola do Recife* nasceu o verdadeiro espírito crítico no Brasil. Grande parte da obra de Tobias Barreto foi produzida na pequena cidade de Escada, de onde jamais saiu. Escreveu: *Ensaio e Estudos de Filosofia e Crítica, Dias e Noites, Estudos Alemães, Discursos, Questões Vigentes, Menores e Loucos, Polêmicas*, entre outras obras.

Em 1926 o Estado de Sergipe patrocinou a edição de suas Obras Completas, em 10 volumes. Sobre o autor e as suas obras, ensina Alceu Amoroso Lima, que Tobias Barreto é o exemplo de uma personalidade que subsistiu sem uma obra, dizendo com isso, que embora tivesse escrito todos esses livros, não tinha leitores para eles, fato que não impediu o reconhecimento da sua importância para a cultura brasileira. Sobre esse fenômeno, diz Alceu Amoroso Lima, em sua obra, *Introdução à Literatura Brasileira*: “O público – esse público escolhido que devemos considerar como um elemento essencial de todo ciclo literário completo – não lê Tobias Barreto. E, no entanto, quem não conhece a personalidade de Tobias, quem não o sente palpitar vivamente num dos momentos mais decisivos de nossa história intelectual e, portanto, quem não o sente indelevelmente presente em nossas letras?”

E no entanto ninguém conhece mais a sua obra, quase totalmente desinteressante para o paladar dos homens de hoje. (...) as obras de Tobias Barreto – mesmo reeditadas graças ao cuidado de um governo solícito pela glória literária de um coestaduano – não são nem encontráveis nem procuradas”.

Como as autoridades brasileiras sempre deram pouca ou nenhuma importância às mulheres e homens que se dedicam à cultura, qualquer que seja sua área, com Tobias Barreto, que dedicou toda a sua vida ao estudo do Direito e demais ciências acima referidas, e na divulgação de seus conhecimentos, não foi diferente: em 26.6.1889, morreu em estado de extrema pobreza.

Foi o patrono da Cadeira nº 38 da Academia Brasileira de Letras.

REFERÊNCIA: LINS, Álvaro; HOLLANDA, Aurélio Buarque de. *Antologia da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, vol. II, 1966, p. 131-132. AMORA, Antônio Soares. *História da Literatura Brasileira*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1965, p. 84. LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução à Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1964 p.115-116.

Postado por Pedro Luso de Carvalho

O ESPIRITISMO E AS GRANDES TRANSIÇÕES

Livro: A CAMINHO DA LUZ (EMMANUEL)

A EXTINÇÃO DO CATIVEIRO

O século XIX caracteriza-se por suas numerosas conquistas. A par dos grandes fenômenos de evolução científica e industrial que o abalaram, observam-se igualmente acontecimentos políticos de suma importância, renovando as concepções sociais de todos os povos da raça branca.

Um desses grandes acontecimentos é a extinção do cativo. Cumprindo as determinações do Divino Mestre, seus mensageiros do plano invisível laboram junto aos gabinetes administrativos, de modo a facilitar a vitória da liberdade.

As decisões do Congresso de Viena, reprovando o tráfico de homens livres, encontrara funda repercussão em todos os países. Em 1834, o parlamento inglês resolve abolir a escravidão em todas as colônias da Grã-Bretanha. Em 1850, o Brasil suprime o tráfico africano. Na revolta de 1848, a França delibera a extinção do cativo em seus territórios. Em 1861, Alexandre II da Rússia declarava livres todos os camponeses que trabalhavam sob o regime da escravidão, e, de 1861 a 1865, uma guerra nefanda devasta o solo hospitaleiro dos Estados Americanos do Norte, na luta da secessão, que termina com a vitória da liberdade e das idéias progressistas da grande nação da América.

O SOCIALISMO

Grandes idéias florescem na mentalidade de então. Ressurgem, aí, as antigas doutrinas da igualdade absoluta. Aparece o socialismo propondo reformas viscerais e imediatas. Alguns idealistas tocam a Utopia de Thomas More, ou a República perfeita, idealizada por Platão. Fundam-se as alianças de anarquismo, as sociedades de caráter universal. Uma revolução sociológica de consequências imprevisíveis ameaça a estabilidade da própria civilização, condenando-a à destruição mais completa.

O fim do século que passou é o cenário vastíssimo dessas lutas inglórias. Todas as ciências sociais são chamadas aos grandes debates levados a efeito entre o capitalismo e o trabalho. Onde se encontram, porém, as forças morais capazes de realizar o grande milagre da elucidação de todos os espíritos? A Igreja Romana, que nutria a civilização ocidental desde o seu berço, era, por força das circunstâncias, a entidade indicada para resolver o grande problema.

Todavia, após as afirmativas do Sílabo e depois do famoso discurso do bispo Strossmayer, em 1870, no Vaticano, quando Pio IX decretava a infalibilidade pontifícia, semelhante equação era muito difícil por parte da Igreja. Entretanto, Leão XIII vem ao campo da luta com a encíclica "Rerum Novarum", tentando conciliar o braço e o capital, apontando a cada qual os seus mais sagrados deveres. Se o efeito desse documento teve considerável importância para as classes mais cultas do Velho e do Novo Mundo, tanto não se deu com as classes mais desfavorecidas, fartas de palavras.

RESTABELECENDO A VERDADE

O Espiritismo vinha, desse modo, na hora psicológica das grandes transformações, alentando o espírito humano para que se não perdesse o fruto sagrado de quantos trabalharam e sofreram no esforço penoso da civilização. Com as pro-

vas da sobrevivência, vinha reabilitar o Cristianismo que a Igreja deturpara, semeando, de novo, os eternos ensinamentos do Cristo no coração dos homens. Com as verdades da reencarnação, veio explicar o absurdo das teorias igualitárias absolutas, cooperando na restauração do verdadeiro caminho do progresso humano. Enquadrando o socialismo nos postulados cristãos, não se ilude com as reformas exteriores, para concluir que a única renovação apreciável é a do homem íntimo, célula viva do organismo social de todos os tempos, pugnando pela intensificação dos movimentos educativos da criatura, à luz eterna do Evangelho do Cristo. Ensinando a lei das compensações no caminho da redenção e das provas do indivíduo e da coletividade, estabelece o regime da responsabilidade, em que cada espírito deve enriquecer a catalogação dos seus próprios valores. Não se engana com as utopias da igualdade absoluta, em vista dos conhecimentos da lei do esforço e do trabalho individual, e não se transforma em instrumento de opressão dos magnatas da economia e do poder, por consciente dos imperativos da solidariedade humana. Despreocupado de todas as revoluções, porque somente a evolução é o seu campo de atividade e de experiência, distante de todas as guerras pela compreensão dos laços fraternos que reúnem a comunidade universal, ensina a fraternidade legítima dos homens e das pátrias, das famílias e dos grupos, alargando as concepções da justiça econômica e corrigindo o espírito exaltado das ideologias extremistas.

Nestes tempos dolorosos em que as mais penosas transições se anunciam ao espírito do homem, só o Espiritismo pode representar o valor moral onde se encontra o apoio necessário à edificação do porvir. Enquanto os utopistas da reforma exterior se entregam à tutela de ditadores impiedosos, como os da Rússia e da Alemanha, em suas sinistras aventuras revolucionárias, prossegue ele, o Espiritismo, a sua obra educativa junto das classes intelectuais e das massas anônimas e sofredoras, preparando o mundo de amanhã com as luzes imorredouras da lição do Cristo.

DEFECÇÃO DA IGREJA CATÓLICA

Desde 1870, ano que assinalou para o homem a decadência da Igreja, em virtude da sua defecção espiritual no cumprimento dos grandes deveres que lhe foram confiados pelo Senhor, nos tempos apostólicos, um período de transições profundas marca todas as atividades humanas.

Em vão o mundo esperou as realizações cristãs, iniciadas no império de Constantino. Aliada do Estado e vivendo à mesa dos seus interesses econômicos, a Igreja não cuidou de outra coisa que não fosse o seu reino perecível. Esquecida de Deus, nunca procurou equiparar a evolução do homem físico à do homem espiritual, prendendo-se a interesses rasteiros e mesquinhos da política temporal. É por isso que agora lhe pairam sobre a frente os mais sinistros vaticínios.

LUTAS RENOVADORAS

O século XX surgiu no horizonte do Globo, qual arena ampla de lutas renovadoras. As teorias sociais continuam seu caminho, tocando muitas vezes a curva tenebrosa do extremismo, mas as revelações do além-túmulo descem às almas, como orvalho imaterial, preludiando a paz e a luz de uma nova era.

Numerosas transformações são aguardadas e o Espiritismo esclarece os corações, renovando a personalidade espiritual das criaturas para o futuro que se aproxima.

As guerras russo-japonesa e a europeia de 1914 - 1918 foram pródromos de uma luta maior, que não vem muito longe, e dentro da qual o planeta alijará todos os Espíritos rebeldes e galvanizados no crime, que não souberam aproveitar a dádiva de numerosos milênios, no patrimônio sagrado do tempo.

Então a Terra, como aquele mundo longínquo da Capela, ver-se-á livre das entidades endurecidas no mal, porque o homem da radiotelegrafia e do transatlântico precisa de alma e sentimento, a fim de não perverter as sagradas conquistas do progresso. Ficarão no mundo os que puderem compreender a lição do amor e da fraternidade sob a égide de Jesus, cuja misericórdia é o verbo de vida e luz, desde o princípio.

Época de lutas amargas, desde os primeiros anos deste século a guerra se aninhou com caráter permanente em quase todas as regiões do planeta. A Liga das Nações, o Tratado de Versalhes, bem como todos os pactos de segurança da paz, não têm sido senão fenômenos da própria guerra, que somente terminarão com o apogeu dessas lutas fratricidas, no processo de seleção final das expressões espirituais da vida terrestre.

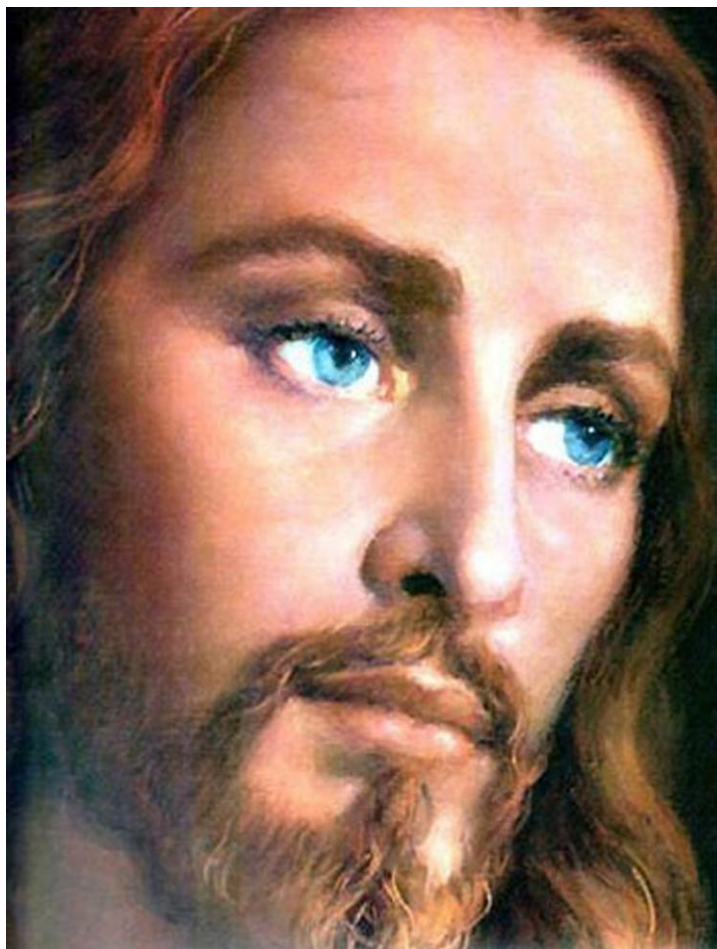
A AMÉRICA E O FUTURO

Embora compelida a participar das lutas próximas, pelo determinismo das circunstâncias de sua vida política, a América está destinada a receber o cetro da civilização e da cultura, na orientação dos povos porvindouros.

Em torno dos seus celeiros econômicos, reunir-se-ão as experiências europeias, aproveitando o esforço penoso dos que tombaram na obra da civilização do Ocidente para a edificação do homem espiritual, que há de sobrepor-se ao homem físico do planeta, no pleno conhecimento dos grandes problemas do ser e do destino.

Para esse desiderato grandioso, apresta-se o plano espiritual, no afã de elucidação dos nobres deveres continentais. O esforço sincero de cooperação no trabalho e de construção da paz não é aí uma utopia, como na Europa saturada de preconceitos multisseculares.

Nos campos exuberantes do continente americano estão plantadas as sementes de luz da árvore maravilhosa da civilização do futuro.



JESUS

Há no mundo um movimento inédito de armamentos e munições. Teria começado neste momento? Não. A corrida armamentista do século XX começou antes da luta de Porto Artur, em 1904. As indústrias bélicas atingem culminâncias imprevistas. Os campos estão despovoados. Os homens se recolheram às zonas de concentração militar, esperando o inimigo, sem saber que o adversário está em seu próprio espírito. A Europa e o Oriente constituem um campo vasto de agressão e terrorismo, com exceção das Repúblicas Democráticas, que se vêem obrigadas a grandes programas de rearmamento, em face do Moloque do extremismo. Onde os valores morais da Humanidade? As igrejas estão amordaçadas pelas injunções de ordem econômica e política. Somente o Espiritismo, prescindindo de todas as garantias terrenas, executa o esforço tremendo de manter acesa a luz da crença, nesse barco frágil do homem ignorante do seu glorioso destino, barco que ameaça voltar às correntes da força e da violência, longe das plagas iluminadas da Razão, da Cultura e do Direito.

Convenhamos em que o esforço do Espiritismo é quase superior às suas próprias forças, mas o mundo não está à disposição dos ditadores terrestres. Jesus é o seu único diretor no plano das realidades imortais, e agora que o mundo se entrega a todas as expectativas angustiosas, os espaços mais próximos da Terra se movimentam a favor do restabelecimento da verdade e da paz, a caminho de uma nova era.

Espíritos abnegados e esclarecidos falam-nos de uma nova reunião da comunidade das potências angélicas do sistema solar, da qual é Jesus um dos mem-

bros divinos. Reunir-se-á, de novo, a sociedade celeste, pela terceira vez, na atmosfera terrestre, desde que o Cristo recebeu a sagrada missão de abraçar e redimir a nossa Humanidade, decidindo novamente sobre os destinos do nosso mundo.

Que resultará desse conclave dos Anjos do Infinito? Deus o sabe.

Nas grandes transições do século que passa, aguardemos o seu amor e a sua misericórdia.

*

O EVANGELHO E O FUTURO

Um modesto esboço da História faz entrever os laços eternos que ligam todas as gerações nos surtos evolutivos do planeta.

Muita vez, o palco das civilizações foi modificado, sofrendo profundas renovações nos seus cenários, mas os atores são os mesmos, caminhando, nas lutas purificadoras, para a perfeição dAquele que é a Luz do princípio.

Nos primórdios da Humanidade, o homem terrestre foi naturalmente conduzido às atividades exteriores, desbravando o caminho da natureza para a solução do problema vital, mas houve um tempo em que a sua maioria espiritual foi proclamada pela sabedoria da Grécia e pelas organizações romanas.

Nessa época, a vinda do Cristo ao planeta assinalaria o maior acontecimento para o mundo, de vez que o Evangelho seria a eterna mensagem do Céu, ligando a Terra ao reino luminoso de Jesus, na hipótese da assimilação do homem espiritual, com respeito aos ensinamentos divinos. Mas a pureza do Cristianismo não conseguiu manter-se intacta, tão logo regressaram ao plano invisível os auxiliares do Senhor, reencarnados no globo terrestre para a glorificação dos tempos apostólicos.

O assédio das trevas avassalou o coração das criaturas.

Decorridos três séculos da lição santificante de Jesus, surgiram a falsidade e a má-fé adaptando-se às conveniências dos poderes políticos do mundo, desvirtuando-se-lhe todos os princípios, por favorecer doutrinas de violência oficializada.

Debalde enviou o Divino Mestre seus emissários e discípulos mais queridos ao ambiente das lutas planetárias. Quando não foram trucidados pelas multidões delinquentes ou pelos verdugos das consciências, foram obrigados a capitular diante da ignorância, esperando o juízo longínquo da posteridade.

Desde essa época, em que a mensagem evangélica dilatava a esfera da liberdade humana, em virtude da sua maturidade para o entendimento das grandes e consoladoras verdades da existência, estacionou o homem espiritual em seus surtos de progresso, impossibilitado de acompanhar o homem físico na sua marcha pelas estradas do conhecimento.

É por esse motivo que, ao lado dos aviões poderosos e da radiotelefonía, que ligam todos os continentes e países da atualidade, indicando os imperativos das leis da solidariedade humana, vemos o conceito de civilização insultado por todas as doutrinas de isolamento, enquanto os povos se preparam para o extermínio e para a destruição. É ainda por isso que, em nome do Evangelho, se perpetram todos os absurdos nos países ditos cristãos.

A realidade é que a civilização ocidental não chegou a se cristianizar. Na França temos a guilhotina, a força na Inglaterra, o machado na Alemanha e a cadeira elétrica na própria América da fraternidade e da concórdia, isto para nos referirmos tão-somente às nações supercivilizadas do planeta. A Itália não realizou a sua agressão à Abissínia, em nome da civilização cristã do Ocidente? Não foi em nome do Evangelho que os padres italianos abençoaram os canhões e as metralhadoras da conquista? Em nome do Cristo espalharam-se, nestes vinte séculos, todas as discórdias e todas as amarguras do mundo.

Mas é chegado o tempo de um reajustamento de todos os valores humanos. Se as dolorosas expiações coletivas preludiam a época dos últimos "ais" do Apocalipse, a espiritualidade tem de penetrar as realizações do homem físico, conduzindo-as para o bem de toda a Humanidade.

O Espiritismo, na sua missão de Consolador, é o amparo do mundo neste século de declives da sua História; só ele pode, na sua feição de Cristianismo redivivo, salvar as religiões que se apagam entre os choques da força e da ambição, do egoísmo e do domínio, apontando ao homem os seus verdadeiros caminhos. No seu manancial de esclarecimentos, poder-se-á beber a linfa cristalina das verdades consoladoras do Céu, preparando-se as almas para a nova era. São chegados os tempos em que as forças do mal serão compelidas a abandonar as suas derradeiras posições de domínio nos ambientes terrestres, e os seus últimos triunfos são bem o penhor de uma reação temerária e infeliz, apressando a realização dos vaticínios sombrios que pesam sobre o seu império perecível.

Ditadores, exércitos, hegemonias econômicas, massas versáteis e inconscientes, guerras inglórias, organizações seculares, passarão com a vertigem de um pesadelo.

A vitória da força é uma claridade de fogos de artifício.

Toda a realidade é a do Espírito e toda a paz é a do entendimento do reino de Deus e de sua justiça.

O século que passa efetuará a divisão das ovelhas do imenso rebanho. O cajado do pastor conduzirá o sofrimento na tarefa penosa da escolha e a dor se incumbirá do trabalho que os homens não aceitaram por amor.

Uma tempestade de amarguras varrerá toda a Terra. Os filhos da Jerusalém de todos os séculos devem chorar, contemplando essas chuvas de lágrimas e de sangue que rebentarão das nuvens pesadas de suas consciências enegrecidas.

Condenada pelas sentenças irrevogáveis de seus erros sociais e políticos, a superioridade européia desaparecerá para sempre, como o Império Romano, entregando à América o fruto das suas experiências, com vistas à civilização do porvir.

Vive-se agora, na Terra, um crepúsculo, ao qual sucederá profunda noite; e ao século XX compete a missão do desfecho desses acontecimentos espantosos.

Todavia, os operários humildes do Cristo ouçamos a sua voz no âmago de nossa alma:

"Bem-aventurados os pobres, porque o reino de Deus lhes pertence! Bem-aventurados os que têm fome de justiça, porque serão saciados! Bem-aventurados

os aflitos, porque chegará o dia da consolação! Bem-aventurados os pacíficos, porque irão a Deus!"

Sim, porque depois da treva surgirá uma nova aurora. Luzes consoladoras envolverão todo o orbe regenerado no batismo do sofrimento. O homem espiritual estará unido ao homem físico para a sua marcha gloriosa no Ilimitado, e o Espiritismo terá retirado dos seus escombros materiais a alma divina das religiões, que os homens perverteram, ligando-as no abraço acolhedor do Cristianismo restaurado.

Trabalhem por Jesus, ainda que a nossa oficina esteja localizada no deserto das consciências.

Todos somos dos chamados ao grande labor e o nosso mais sublime dever é responder aos apelos do Escolhido.

Reverendo os quadros da História do mundo, sentimos um frio cortante neste crepúsculo doloroso da civilização ocidental. Lembremos a misericórdia do Pai e façamos as nossas preces. A noite não tarda e, no bojo de suas sombras compactas, não nos esqueçamos de Jesus, cuja misericórdia infinita, como sempre, será a claridade imortal da alvorada futura, feita de paz, de fraternidade e de redenção.

*

CONCLUSÃO

Meus amigos, Deus vos conceda muita paz.

Agradeço a vossa colaboração, em face de mais este esforço humilde do nosso grupo na propagação dos grandes postulados do Espiritismo evangélico, como agradeço também à misericórdia divina o bendito ensejo que nos foi concedido. Em nosso modesto estudo da História, um único objetivo orientou as nossas atividades - o da demonstração da influência sagrada do Cristo na organização de todos os surtos da civilização do planeta, a partir da sua escultura geológica.

Nossa contribuição pode pecar pela síntese excessiva, mas não tínhamos em vista uma nova autópsia da História do Globo em suas expressões sociais e políticas, e sim revelar, mais uma vez, os ascendentes místicos que dominam os centros do progresso humano, em todos os seus departamentos.

Sinto-me feliz com a vossa colaboração dedicada e amiga. Algum dia, Deus me concederá a alegria de falar dos laços que nos unem de épocas remotas, porque não é sem razão que nos encontramos reunidos e irmanados no mesmo trabalho e ideal.

Reitero-vos, aqui, meu agradecimento comovido e sincero.

Quando lá fora se prepara o mundo para as lutas mais dolorosas e mais rudes, devemos agradecer a Jesus a felicidade de nos conservarmos em paz em nossa oficina, sob a égide do seu divino amor. Prometemos, tão logo seja possível, um ensaio no gênero romântico. (*) Permitirá Deus que sejamos felizes. Assim o espero, porque não ponho em dúvida a sua infinita misericórdia.

Que Deus vos guie e abençoe, conservando-vos a tranqüilidade sagrada dos lares e dos corações.

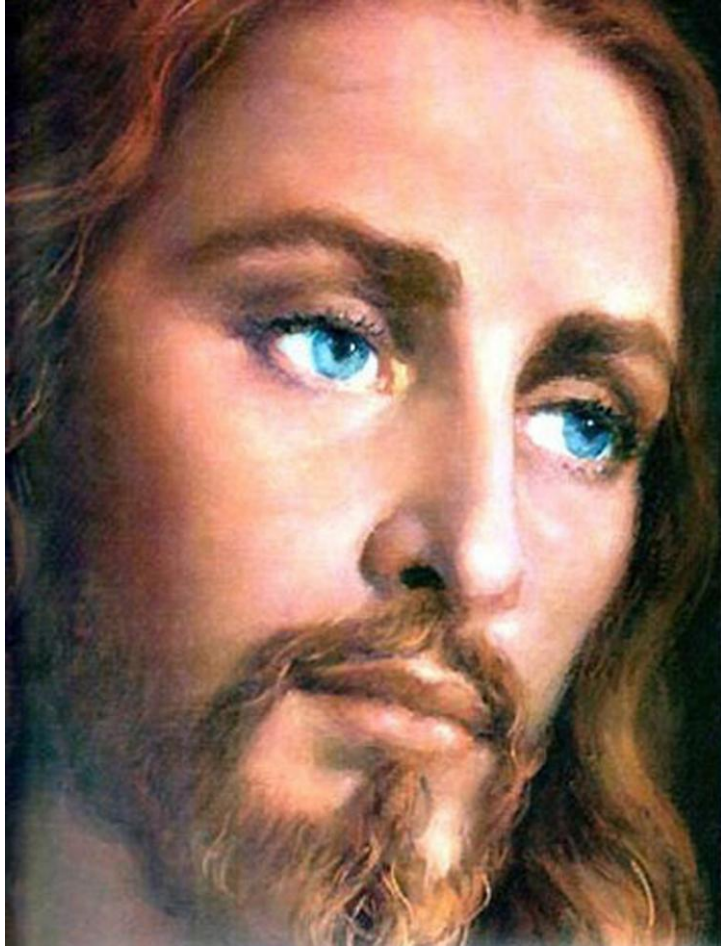
EMMANUEL



(Mensagem recebida em 21/9/1938.)

(*) Refere-se ao "romance" de sua vida de patricio romano e legado na Judéia ao tempo do Cristo, obra já concluída e publicada em dois volumes, que são "Há Dois Mil Anos" e "50 Anos Depois". - (Nota da Editora.)

*



*



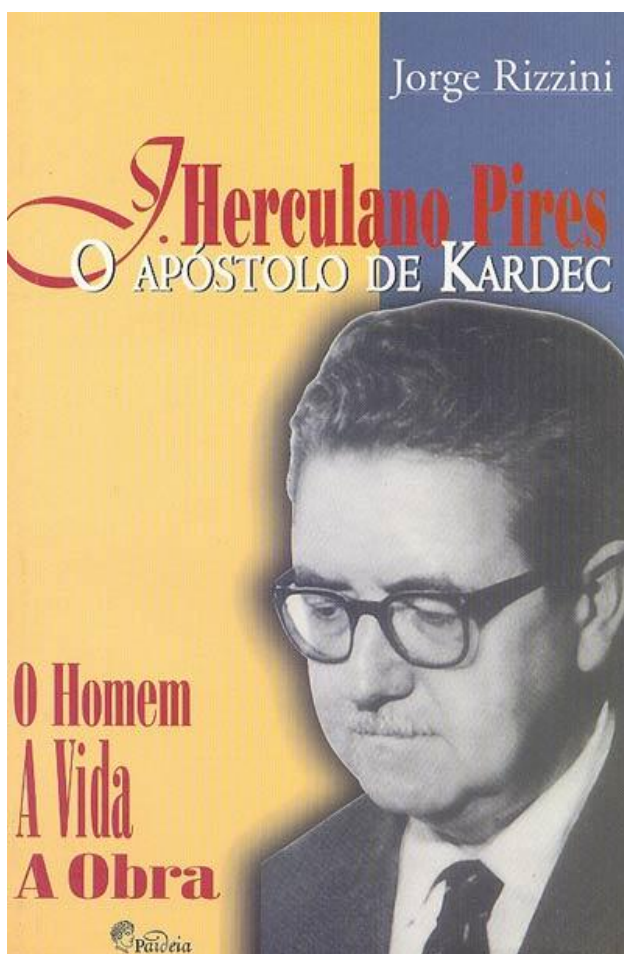
ALLAN KARDEC

*



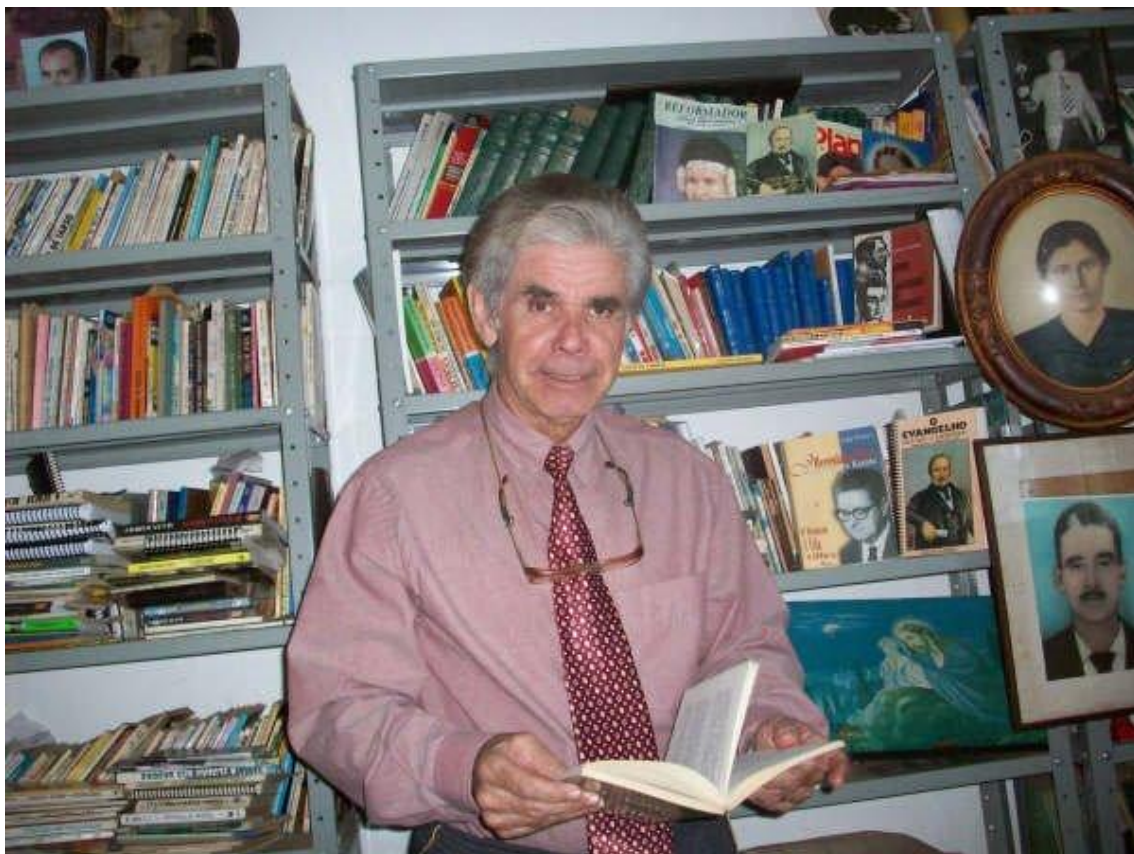
CHICO XAVIER

*



JOSÉ HERCULANO PIRES

*



JOSÉ FLEURÍ QUEIROZ

*

BIBLIOGRAFIA

Emmanuel (Espírito). A Caminho da Luz. Psicografia de Francisco Cândido Xavier. Ed. FEB. Rio de Janeiro. 1.947.

Os Pensadores. História da Filosofia. Editora Nova Cultural. 1.999.

Pires, José Herculano. Os Filósofos. Edições FEESP, 1ª Ed. 2.000.

Queiroz, José Fleuri. A Educação Como Direito e Dever. Editora Mundo Jurídico. SP. 2.003.

Wikipédia e Enciclopédia Digital.

